This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

KPC 1405 (6)

Harvard College Library

FROM

THE LIBRARY OF

ALPHONSE MARSIGNY

GIFT OF

THE J. C. AYER CO.

LOWELL, MASS.

RECEIVED MAY 24, 1900

J. J. Rousseau Jacobiner
Hem. Vesuliensis. Lector.
1764.

ex libris C. A. Schiess Bruxellensis.

SVMMA
TOTIVS THEOLOGIÆ
S. THOMÆ AQVINATIS,
DOCTORIS ANGELICI,
Ordinis Prædicatorum

SECVNDÆ SECVNDÆ PARTIS
Volumen Secundum.

LVGDVNI,

Sumptibus Viduæ PETRI BAILLY,
ET
PETRI BAILLY, in vico Mercatorio,
ſub ſigno Crucis aureæ.

M. DC. LXIII.

Phil 1660.3.3 C 145.813

INDEX
QVÆSTION. & ARTICVLOR.

Voluminis secundi secundæ secundæ partis.

IPC 1405.66

DE DECIMIS.
Quæstio 87.

Vtrum homines teneantur ad soluendas decimas de necessitate præcepti? 1
Vtrum homines teneantur de omnibus rebus decimas dare? 2
Vtrum decimæ debeantur solum clericis? 3
Vtrum clerici teneantur decimas dare? 4

De voto, per quod actus latriæ aliquid Deo promittitur.
Quæstio 88.

Quid sit votum? 1
Quid cadat sub voto? 2
Vtrum omne votum obliget ad sui obseruationem? 3
Vtrum expediat aliquid vouere, & ad quid sit vtile? 4
Vtrum vouere sit actus latriæ vel religionis? 5
Vtrum sit magis meritorium facere aliquid ex voto, quam sine voto? 6
De solemnitate voti, per quid scilicet solemnizetur? 7
Vtrum illi qui sunt subiecti potestati alterius, possint vouere? 8
Vtrum pueri possint voto obligari ad religionis ingressum? 9
Vtrum votum sit dispensabile, vel commutabile? 10
Vtrum in solemni voto continentiæ possit dispensari? 11
Vtrum requiratur in dispensatione voti superioris auctoritas? 12

De iuramento, per quod assumitur nomen diuinum ad verba confirmanda. Quæstio 89.

Quid sit iuramentum? 1
Vtrum iuramentum sit licitum? 2
Vtrum iustitia, iudicium, & veritas sint comites iuramenti? 3
Vtrum iuramentum sit actus latriæ? 4
Vtrum iuramentum sit appetendum, & frequentandum tanquam vtile & bonum? 5
Vtrum liceat iurare per creaturam? 6
Vtrum iuramentum sit obligatorium? 7
Quæ sit maior obligatio, vtrum iuramenti vel voti? 8
Vtrum in iuramento possit dispensari? 9
Quibus & quando liceat iurare? 10

De

Harvard College Library
May 21, 1900
Gift of
The J. C. Ayer Co.

De adiuratione, per quam assumitur nomen diuinum. Quæstio 90. 1

Vtrum liceat adiurare { homines? 1 / dæmones? 2 / irrationales creaturas? 3

De laude Dei. Quæstio 91.

Vtrum { Deus sit ore laudandus. / in laudibus Dei sint cantus adhibendi? 1 2

De superstitione, quæ opponitur religioni. Quæstio 92.

Vtrum { superstitio sit vitium religioni contrarium? 1 / superstitio habeat plures partes seu species? 2

De speciebus superstitionis, & primo quantum ad debitum cultum veri Dei. Quæstio 93.

Vtrum { in cultu veri Dei possit esse aliquid periculosum? 1 / possit ibi esse aliquid superfluum? 2

De idololatria. Quæstio 94.

Vtrum { idololatria sit { species superstitionis? 1 / peccatum? 2 } / sit grauissimum peccatorum? 3 / causa idolatriæ sit ex parte hominis? 4

De diuinationibus. Quæstio 95.

Vtrum { diuinatio sit peccatum? 1 / sit species superstitionis? 2

De speciebus diuinationis. 3

Vtrum { diuinatio quæ fit per { dæmones, sit licita 4 / astra, sit licita? 5 / somnia, sit licita? 6 } / diuinationes, quæ fiunt per auguria, & alias huiusmodi obseruantias, sint licitæ? 7 / diuinatio, quæ fit per sortes, sit licita? 8

De superstitionibus obseruantiarum. Quæstio 96.

Vtrum { vti obseruantiis { puta artis notoriæ ad scientiam acquirendam, sit licitum? 1 / ad immutationem corporum { puta ad sanitatem, & huiusmodi } sit licitum? 2 / ad præcognoscendum aliqua fortunia, vel infortunia, sit licitum? 3 } / vti suspensionibus sacrorum verborum ad collum, sit licitum? 4

De tentatione, qua Deus tentatur. Quæstio 97.

In quo consistat Dei tentatio. 1

Vtrum tentare Deum sit peccatum? 2

Cui virtuti opponatur, vtrum scilicet religioni? 3

Vtrum tentare Deum sit grauius peccatum, quam superstitio? 4

De periurio. Quæstio 98.

Vtrum falsitas requiratur ad periurium? 1

Vtrum { periurium semper sit peccatum? 2
semper sit peccatum mortale? 3
peccet ille qui iniungit iuramentum periuro? 4

De sacrilegio. Quæstio 99.

Quid sit sacrilegium? 1
Vtrum sit speciale peccatum? 2
De speciebus sacrilegij. 3
De pœna sacrilegij. 4

De simonia. Quæst. 100.

Quid sit simonia? 1
Vtrum { litteræ { pro sacramentis pecuniam accipere? 2
pecuniam accipere pro spiritualibus actibus? 3
vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa? 4
solum munus à manu faciat simoniacum, an etiam munus à lingua & ab obsequio? 5
De pœna simoniaci. 6

De pietate. Quæstio 101.

Ad quos pietas se extendat. 1
Quid per pietatem aliquibus exhibeatur? 2
Vtrum { pietas sit specialis virtus? 3
religionis obtentu sit pietatis officium prætermittendum? 4

De obseruantia. Quæstio 102.

Vtrum obseruantia sit specialis virtus ab aliis distincta? 1
Quid sit obseruantia? 2
Vtrum obseruantia sit prior virtus, quam pietas? 3

De dulia, q. a est prima pars obseruantiæ. Quæstio 103.

Vtrum { honor { sit aliquid spirituale, vel corporale? 1
debeatur solis superioribus? 2
Dulia { cuius est exhibere honorem, vel cultum superioribus, sit specialis virtus à latria distincta? 3
per species distinguatur? 4

De obedientia, quæ est pars obseruantiæ. Quæstio 104.

Vtrum { homo debeat homini obedire? 1
obedientia { sit specialis virtus? 2
sit maxima virtutum? 3
Deo sit in omnibus obediendum? 4
subditi suis prælatis teneantur in omnibus obedire? 5
fideles teneantur potestatibus secularibus obedire? 6

De inobedientia. Quæstio 105.

Vtrum inobedientia sit { peccatum mortale? 1
grauissimum peccatorum? 2

De

De gratia sive gratitudine. Quæstio 106.

Vtrum { gratia sit specialis virtus ab aliis distincta? 1
innocens teneatur ad maiores gratiarum actiones Deo, quam pœnitens? 2
homo teneatur semper ad gratias beneficiis humanis reddendas? 3
retributio gratiarum sit differenda? 4
sit mensuranda secundum acceptum beneficium, vel secundum dantis affectum? 5
oporteat aliquid maius rependere? 6

De ingratitudine. Quæstio 107.

Vtrum { ingratitudo sit peccatum? 1
sit peccatum speciale? 2
omnis ingratitudo sit peccatum mortale? 3
ingratis sint beneficia subtrahenda? 4

De vindicatione. Quæst. 108.

Vtrum vindicatio sit { licita? 1
specialis virtus? 2
De modo vindicandi. 3
In quos sit vindicta exercenda. 4

De veritate. Quæst. 109.

Vtrum veritas sit { virtus? 1
specialis virtus? 2
pars iustitiæ? 3
magis declinet in minus? 4

De mendacio, quod est vitium veritati oppositum. Quæst. 110.

Vtrum mendacium semper opponatur veritati quam continens falsitatem? 1
De speciebus mendacij. 2
Vtrum mendacium semper fit { peccatum? 3
peccatum mortale? 4

De simulatione, & hypocrisi. Quæstio 111.

Vtrum { omnis simulatio sit peccatum mortale? 1
hypocrisis { sit simulatio? 2
opponatur veritati? 3
sit peccatum mortale? 4

De iactantia. Quæstio 112.

Cui virtuti opponatur. 1
Vtrum iactantia sit peccatum mortale? 2

De ironia. Quæstio 113.

Vtrum ironia sit { peccatum? 1
minus peccatum quam iactantia? 2

De amicitia, qua affabilitas dicitur. Quæstio 114.

Vtrum affabilitas sit { specialis virtus? 1
pars iustitiæ? 2

De adulatione. Quæstio 115.

Vtrum adulatio sit { peccatum? 1
peccatum mortale? 2

De litigio. Quæstio 116.

Vtrum { opponatur virtuti amicitiæ ? 1
fit magis peccatum quam adulatio ? 2

De liberalitate. Quæstio 117.

Vtrum liberalitas sit virtus ? 1
Quæ sit eius materia ? 2
Quis sit eius actus ? 3
Vtrum { magis pertineat ad liberalem dare quam accipere ? 4
liberalitas { pars iustitiæ ? 5
sit { maxima virtutum 6

De vitiis, quæ opponuntur liberalitati, & primo de auaritia. Quæstio 118.

Vtrum auaritia sit { peccatum ? 1
{ speciale peccatum ? 2
Cui virtuti opponatur, vtrum scilicet liberalitati ? 3
Vtrum sit { peccatum mortale ? 4
grauissimum peccatorum ? 5
peccatum carnale, vel spirituale ? 6
vitium capitale ? 7
De filiabus eius. 8

De prodigalitate. Quæstio 119.

Vtrum { opponatur auaritiæ ? 1
sit { peccatum ? 2
grauius peccatum quam auaritia ? 3

De epicheia. Quæstio 120.

Vtrum epicheia sit { virtus ? 1
pars iustitiæ ? 2

De dono correspondente iustitiæ, scilicet de pietate. Quæstio 121.

Vtrum { pietas sit donum Spiritus sancti ? 1
aliquid in beatitudinibus, & fructibus pietati respondeat ? 2

De præceptis iustitiæ. Quæstio 122.

Vtrum præcepta decalogi sint præcepta iustitiæ ? 1
De primo præcepto decalogi, vtrum conuenienter tradatur ? 2
De { secundo. 3
tertio. 4
quarto. 5
aliis sex. 6

De Fortitudine. Quæstio 123.

Vtrum fortitudo sit { virtus ? 1
virtus specialis ? 2
circa timores & audacias ? 3
solum circa timores mortis ? 4
solum in rebus bellicis ? 5
Vtrum sustinere sit præcipuus actus eius ? 6

Vtrum { operetur propter proprium bonum ? 7
habeat delectationem in suo actu ? 8
fortitudo maxime consistat in repentinis ? 9
vtatur ira in sua operatione ? 10
fortitudo sit virtus cardinalis ? 11
fortitudo præcellat omnes alias virtutes ? 12

De præcipuo actu fortitudinis, scilicet martyrio.
Quæstio 124.

Vtrum martyrium sit actus virtutis ? 1
Cuius virtutis sit actus. 2
perfectione huius actus. 3
De { pœna martyrij. 4
causa martyrij. 5

De vitijs oppositis fortitudini, & primo de timore.
Quæstio 125.

Vtrum timor { sit peccatum ? 1
opponatur fortitudini ? 2
sit peccatum mortale ? 3
excuset, vel diminuat peccatum ? 4

De vitio intimiditatis. Quæstio 126.

Vtrum intimidum esse { sit peccatum ? 1
opponatur fortitudini ? 2

De audacia. Quæstio 127.

Vtrum audacia { sit peccatum ? 1
opponatur fortitudini ? 2

De partibus fortitudinis in communi Quæstio 128.

Quæ sint fortitudinis partes, 1
De partibus fortitudinis in speciali, & primo de magnanimitate. Quæstio 129. 1
Vtrum magnanimitas sit { circa honores ? 1
solum circa magnos honores ? 2
virtus ? 3
virtus specialis ? 4
pars fortitudinis ? 5
Quomodo se habeat ad { fiduciam 6
securitatem. 7
bona fortunæ. 8

De præsumptione, qua opponitur magnanimitati secundum excessum. Quæstio 130.

Vtrum præsumptio { sit peccatum ? 1
opponatur magnanimitati per excessum ? 2

De ambitione, qua similiter magnanimitati opponitur.
Quæstio 131.

Vtrum ambitio { sit peccatum ? 1
opponatur magnanimitati per excessum ? 2

De inani gloria, qua similiter opponitur magnanimitati.
Quæstio 132.

Vtrum appetitus gloriæ sit peccatum ? 1

Vtrum magnanimitati opponatur 2
Vtrum fit peccatum mortale? 3
Vtrum fit vitium capitale? 4
De filiabus eius, quot, & quæ sint? 5
De pusillanimitate, qua opponitur magnanimitati secundum defectum. Quæstio 133.
Vtrum fit peccatum? 1
Cui virtuti opponatur? 2
De magnificentia. Quæstio 134.
Vtrum magnificentia sit virtus? 1
Vtrum magnificentia sit virtus specialis? 2
Quæ sit materia eius? 3
Vtrum sit pars fortitudinis? 4
De vitiis oppositis magnificentiæ. Quæstio 135.
Vtrum parificentia sit vitium? 1
Vtrum parificentiæ aliquod vitium opponatur? 2
De patientia. Quæstio 136.
Vtrum patientia sit virtus? 1
Vtrum patientia sit maxima virtutum? 2
Vtrum patientia possit haberi sine gratia? 3
Vtrum patientia sit pars fortitudinis? 4
Vtrum patientia sit idem cum longanimitate? 5
De perseuerantia. Quæstio 137.
Vtrum perseuerantia sit virtus? 1
Vtrum perseuerantia sit pars fortitudinis? 2
Vtrum perseuerantia pertineat ad perseuerantiam? 3
Vtrum perseuerantia indigeat auxilio gratiæ? 4
De vitiis oppositis perseuerantiæ. Quæstio 138.
Vtrum mollities opponatur perseuerantiæ? 1
Vtrum pertinacia opponatur perseuerantiæ? 2
De dono correspondente fortitudini. Quæstio 139.
Vtrum fortitudo sit donum? 1
Vtrum quarta beatitudo, scilicet, Beati qui esuriunt & sitiunt, respondeat dono fortitudinis? 2
De præcepto fortitudinis. Quæstio 140.
De præcepto ipsius fortitudinis. 1
De præceptis fortitudinis in lege diuina. 2
De temperantia. Quæstio 141.
Vtrum temperantia sit virtus? 1
Vtrum temperantia sit virtus specialis? 2
Vtrum temperantia sit solum circa concupiscentias, & delectationes? 3
Vtrum temperantia sit solum circa delectationes tactus? 4
Vtrum temperantia sit circa delectationes gustus, in quantum est gustus, vel solum in quantum est tactus quidam? 5
Quæ sit regula temperantiæ. 6
Vtrum virtus cardinalis, seu principalis? 7
Vtrum sit potissima virtutum? 8

De

De vitiis oppositis temperantiæ. Quæstio 142.

Vtrum { insensibilitas sit peccatum? 1
intemperantia sit vitium puerile? 2
timiditas sit maius vitium quam intemperantia? 3
vitium intemperantiæ sit maxime exprobrabile? 4

De partibus temperantiæ in generali. Quæstio 143.

Vtrum conuenienter assignentur partes temperantiæ? 1

De singulis partibus temperantiæ in speciali, & primo de verecundia, quæ est quasi pars integralis temperantiæ. Quæstio 144.

Vtrum verecundia sit virtus? 1
De quibus sit verecundia. 2
A quibus homo verecundetur. 3
Quorum sit verecundari. 4

De honestate, quæ est pars integralis temperantiæ. Quæstio 145.

Quomodo honestum se habeat ad { virtutem. 1
decorem. 2
vtile & delectabile. 3
Vtrum honestas sit temperantiæ pars. 4

De abstinentia, quæ est pars subiectiua temperantiæ. Quæstio 146.

Vtrum abstinentia sit { virtus? 1
virtus specialis? 2

De ieiunio, quod est actus abstinentiæ. Quæstio 147.

Vtrum { ieiunium { sit actus { virtutis? 1
abstinentiæ? 2
cadat sub præcepto? 3
aliqui excusentur ab obseruantia huius præcepti? 4
De tempore ieiunij, vtrum conuenienter assignetur? 5
Vtrum { semel comedere requirantur ad ieiunium? 6
hora nona conuenienter taxetur ieiunantibus ad comedendum? 7
conuenienter prohibeantur aliqui cibi ieiunantibus? 8

De gula, quæ opponitur ieiunio. Quæstio 148.

Vtrum gula sit { peccatum? 1
peccatum mortale? 2
maximum peccatorum? 3
Vtrum { gulæ species conuenienter assignentur? 4
sit vitium capitale? 5
conuenienter assignentur gulæ quinque filiæ? 6

De sobrietate, quæ est specialiter circa potum. Quæstio 149.

Quæ sit materia sobrietatis. 1
Vtrum { sit specialis virtus? 2
vsus vini sit licitus? 3
Quibus competat sobrietas? 4

Vtrum eius peccatum fuerit grauius omnibus aliis peccatis? 3
Vter plus peccauerit, vir vel mulier? 4

De pœna primi peccati. Quæstio 164.

Vtrum { mors fuerit pœna peccati primorum parentum? 1
pœnæ particulares primorum parentum conuenienter assignentur in scriptura? 2

De tentatione primorum parentum. Quæstio 165.

Vtrum { fuerit conueniens quod homo à Diabolo tentaretur? 1
modus & ordo primæ tentationis fuerit conueniens? 2

De studiositate, qua est pars temperantiæ. Quæstio 166.

Quæ sit materia studiositatis? 1
Vtrum studiositas sit pars temperantiæ? 2

De curiositate, qua opponitur studiositas. Quæst. 167.

Vtrum { vitium curiositatis possit esse in cognitione intellectiua? 1
sit in cognitione sensitiua? 2

De modestia, quæ consistit in exterioribus motibus corporis. Quæstio 168.

Vtrum { in exterioribus motibus corporis qui serio aguntur, possit esse virtus, & vitium? 1
circa actiones ludi possit esse aliqua virtus? 2
in superfluitate ludi possit esse aliquod vitium? 3
in defectu ludi possit esse aliquod vitium? 4

De modestia secundum quod consistit in exteriori apparatu. Quæstio 169.

Vtrum { circa exteriorem apparatum possit esse virtus, & vitium 1
mulieres mortaliter peccent in superfluo ornatu? 2

De præceptis temperantiæ. Quæstio 170.

Vtrum { præcepta temperantiæ conuenienter in lege diuina tradantur? 1
præcepta de virtutibus annexis temperantiæ conuenienter in scriptura traduntur? 2

De Prophetia quantum ad eius essentiam. Quæstio 171

Vtrum { pertineat ad cognitionem? 1
fit habitus 2
solum futurorum contingentium? 3
propheta { cognoscat omnia prophetabilia? 4
differat ea quæ diuinitus percipit, ab his quæ proprio spiritu videt? 5
prophetiæ possit subesse falsum? 6

De causa prophetiæ. Quæstio 172.

Vtrum prophetia fit { naturalis? 1
à Deo mediantibus Angelis? 2

Vtrum ad prophetiam requiratur naturalis dispositio ? 3
requiratur bonitas morum ? 4
fit aliqua prophetia in dæmonibus ? 5
prophetæ dæmonum aliquando dicant verum ? 6

De modo cognitionis prophetiæ. Quæstio 173.

Vtrum prophetæ viderent ipsam Dei essentiam ? 1
ipsa reuelatio prophetica fiat per influentiam alicuiusquarum specierum, vel per solam influentiam luminis ? 2
prophetica reuelatio semper fit cum alienatione à sensibus ? 3
prophetia semper fit cum cognitione eorum quæ prophetantur ? 4

De diuisione prophetiæ. Quæstio 174.

De diuisione prophetiæ in suas species. 1
Vtrum sit altior prophetia, quæ est sine imaginaria visione ? 2
De diuersitate graduum prophetiæ. 3
Vtrum Moyses fuerit excellentissimus prophetarum ? 4
aliquis gradus prophetiæ sit etiam in beatis ? 5
prophetia creuerit per temporis processum ? 6

De raptu. Quæstio 175.

Vtrum anima hominis rapiatur ad diuina ? 1
raptus pertineat ad vim cognoscitiuam, an ad appetitiuam ? 2
Paulus in raptu viderit Dei essentiam ? 3
fuerit alienatus à sensibus ? 4
totaliter fuerit anima à corpore separata in statu illo ? 5
Quid circa hoc sciuerit & quid ignorauerit ? 6

De gratiis gratis datis, quantum ad genera linguarum Quæstio 176.

Vtrum per gratiam linguarum homo adipiscatur scientiam omnium linguarum ? 1
donum linguarum sit excellentius quam donum prophetiæ ? 2

De gratia sermonis sapientiæ, seu scientiæ. Quæstio 177.

Vtrum in sermone consistat aliqua gratia gratis data ? 1
hæc gratia pertineat etiam ad mulieres ? 2

De gratia miraculorum. Quæstio 178.

Vtrum sit aliqua gratia gratis data faciendi miracula ? 1
magi possint facere miracula ? 2

De diuisione vitæ per actiuam, & contemplatiuam. Quæstio 179.

Vtrum vita conuenienter diuidatur per actiuam, & contemplatiuam ? 1
diuisio sit sufficiens ? 2

De vita contemplatiua. Quæstio 180.

Vtrum
- vita contemplatiua pertineat tantum ad intellectum, an consistat etiam in affectu? 1
- ad vitam contemplatiuam pertinent virtutes morales? 2
- vita contemplatiua consistat solum in vno actu, aut in pluribus? 3
- ad vitam contemplatiuam pertineat consideratio cuiuscumque veritatis? 4
- vita contemplatiua hominis possit in statu eleuati vsque ad Dei visionem? 5

De motibus contemplationis, quos Dionysius assignat 4. c. de diuinis nomin. 6

De
- delectatione contemplationis. 7
- duratione contemplationis. 8

De vita actiua. Quæstio 181.

Vtrum
- omnia opera virtutum moralium pertineant ad vitam actiuam? 1
- ad actiuam vitam pertineat { prudentia? 2 / doctrina? 3
- vita actiua maneat post hanc vitam? 4

De comparatione vitæ actiuæ ad contemplatiuam. Quæstio 182.

Quæ sit
- potior, siue dignior? 1
- maioris meriti? 2

Vtrum vita contemplatiua impediatur per actiuam? 3

De ordine vtriusque. 4

De officiis, & statibus hominum in generali. Quæstio 183.

Quid faciat in hominibus status? 1

Vtrum in hominibus debeant esse diuersi status siue diuersa officia? 2

De differentia officiorum. 3

De differentia statuum. 4

De statu perfectionis in communi. Quæstio 184.

Vtrum
- perfectio attendatur secundum charitatem? 1
- aliquis possit esse perfectus in hac vita? 2
- perfectio huius vitæ consistit principaliter in consiliis, vel in præceptis? 3
- quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis? 4
- prælati, & religiosi sint specialiter in statu perfectionis? 5
- omnes prælati sint in statu perfectionis? 6
- status episcoporum sit perfectior quam status religiosorum? 7

De comparatione religiosorum ad plebanos, & archidiaconos. 8

De

De his quæ pertinent ad ſtatum Epiſcoporum.
Quæſtio 185.
Vtrum liceat epiſcoparum appetere? 1
finaliter recuſare? 2
oporteat ad epiſcopatum eligere meliorem? 3
Epiſcopus poſſit ad religionem tranſire? 4
liceat ei corporaliter ſuos ſubditos deſerere? 5
Epiſcopus poſſit habere proprium? 6
peccet mortaliter bona Eccleſiaſtica pauperibus non erogando? 7
religioſi qui ad Epiſcopatum aſſumuntur, teneantur ad obſeruantias regulares? 8
De ſtatu religionis, quantum ad ea in quibus conſiſtit principaliter religionis ſtatus. Quæſtio 186.
Vtrum ſtatus religioſorum ſit perfectus? 1
religioſi teneantur ad omnia conſilia? 2
voluntaria paupertas requiratur ad religionem? 3
Verum requiratur continentia? 4
obedientia? 5
quod hæc cadant ſub voto? 6
De ſufficientia horum votorum. 7
Vtrum votum obedientiæ ſit potiſſimum inter tria vota? 8
religioſi ſemper peccent mortaliter tranſgrediendo ea quæ ſunt in regula? 9
religioſus eodem genere peccati grauius peccet quam ſecularis? 10
De his quæ competunt religioſis. Quæſtio 187.
Vtrum liceat eis docere, prædicare, & alia huiuſmodi facere? 1
negotia ſecularia tractare? 2
teneantur manibus operari? 3
liceat eis de eleemoſynis viuere? 4
mendicare? 5
veſtimenta cæteris viliora geſtare? 6
De differentia religionum. Quæſtio 188.
Vtrum ſint diuerſæ religiones, an vna tantum? 1
aliqua religio inſtitui poſſit ad opera vitæ actiuæ? 2
militandum? 3
prædicandum, & huiuſmodi opera exercenda? 4
ſtudium ſcientiæ? 5
Vtrum religio quæ ordinatur ad vitam contemplatiuam, ſit potior ea quæ ordinatur ad vitam actiuam? 6
habere aliquid in communi, diminuat de perfectione religionis? 7
religio ſolitariorum ſit præferenda religioni in ſocietate viuentium? 8

De

De ingreſſu religionis. Quæſtio 189.

illi qui non ſunt exercitati in obſeruantia præceptorum, debeant religionem ingredi ? 1
liceat aliquos voto obligare ad religionis ingreſſum ? 2
voto obligantur ad religionis ingreſſum, teneantur votum implere ? 3
illi qui vouent religionem intrare, teneantur perpetuo remanere ? 4
pueri ſint recipiendi in religione ? 5
Verum propter parentum obſequium aliqui debeant retrahi à religionis ingreſſu ? 6
presbyteri, curati, vel archidiaconi poſsint ad religionem tranſire ? 7
de vna religione poſsit aliquis tranſire ad aliam ? 8
aliquis debeat alios inducere ad religionis ingreſſum ? 9
requiratur magna deliberatio cum conſanguineis, & amicis ad religionis ingreſſum ? 10

FINIS.

SVMMÆ TOTIVS THEOLOGIÆ

Doctoris Angelici

S. THOMÆ AQVINATIS

Ordinis Prædicatorum

SECVNDÆ SECVNDÆ PARTIS

Volumen Secundum.

QVÆSTIO LXXXVII.

De Decimis, in quatuor articulos diuisa.

POstea considerandum est de decimis.

ET CIRCA hoc quærumtur quatuor.

¶ Primo, vtrum homines teneantur ad soluendas decimas ex necessitate præcepti?

¶ Secundo, de quibus rebus sint decimæ dandæ

¶ Tertio, quibus debeant dari.

¶ Quarto, quibus competat eas dare.

Art. 1. *Vtrum homines teneantur dare decimas, ex necessitate præcepti?* 466

AD primum sic proceditur. Videtur, quod homines non teneantur dare decimas, ex necessitate præcepti. Præceptum enim de solutione decimarum in lege veteri datur, vt patet Leuit. 27. Omnes decimæ terræ, siue de frugibus, siue de pomis arborum, domini sunt. Et infra, Omnium decimarum ouis, & bouis, & capræ quæ sub pastoris virga transeunt, quicquid decimum venerit, sanctificabitur domino. Non autem potest computari hoc inter præcepta moralia: quia ratio naturalis non magis dictat quod decima pars debeat magis dari, quam nona, vel vndecima. Ergo vel est præceptum iudiciale, vel cæremoniale. Sed, sicut supra dictum est, tempore gratiæ non obligantur homines neque ad præcepta cæremonialia, neque ad iudicialia veteris legis. Ergo homines nunc non obligantur ad decimarum solutionem. *Quol. 2. art. 8. Et quo. 6. a. 10, 6. & 3. c. 1. & seq. exir. de decimis. 1 2. q. 102. 3. c. 3. & q. 104. art. 3.*

¶ 2. Præterea, illa sola homines obseruare tenentur tempore gratiæ, quæ à Christo per Apostolos sunt mandata: secundum illud Matth. vlt. Docentes eos seruare omnia quæcumque mandaui vobis. Et Paulus dicit Actuum 20. Non enim subterfugi quo minus annun-

annuntiarem vobis omne consilium Dei. Sed neque in doctrina Christi, neque in doctrina Apostolorum, aliquid continetur de solutione decimarum. Nam quod dominus de decimis dicit, Matth. 23. Væ vobis qui decimatis mentam & rutam, &c. Hæc oportuit facere; ad tempus præteritum legalis observantiæ referendum videtur. Dicit enim Hilarius super Matth. Decimatio illa oleram, quæ in præfigurationem futurorum erat utilis, non debebat omitti. Ergo homines tempore gratiæ non tenentur ad decimarum solutionem.

Can. 24. cir. med.

¶ 3. Præterea, Homines tempore gratiæ non magis tenebantur ad observantiam legalium, quam ante Legem. Sed ante legem non dabantur decimæ ex præcepto, sed solum ex voto. Legitur enim Genes. 28. quod Iacob vovit votum dicens, Si fuerit Deus mecum, & custodierit me in via qua ambulo, &c. Cunctorum quæ dederis mihi, decimas offeram tibi. Ergo etiam neque tempore gratiæ tenentur homines ad decimarum solutionem.

¶ 4. Præterea, In veteri lege tenebantur homines ad triplices decimas soluendas: quarum quasdam solvebant Leuitis. Dicitur enim Num. 18. Leuitæ decimarum oblatione contenti erunt: quas in vsus eorum & necessaria separaui. Erant quoque aliæ decimæ, de quibus legitur Deut. 14. Decimam partem separabis de cunctis fructibus tuis, qui nascuntur in terra per annos singulos, & comedes in conspectu Domini Dei tui in loco quem elegerit Deus. Erant quoque & aliæ decimæ, de quibus ibidem subditur, Anno tertio separabis aliam decimam ex omnibus quæ nascuntur tibi eo tempore, & repones intra ianuas tuas: venietque Leuita, qui aliam non habet partem, neque possessionem tecum; & peregrinus ac pupillus & vidua, qui intra portas tuas sunt, & comedent, & saturabuntur. Sed ad secundas & tertias decimas homines non tenentur tempore gratiæ. Ergo neque ad primas.

¶ 5. Præterea, Quod sine determinatione temporis debetur, nisi statim soluatur, obligat ad peccatum. Si ergo homines tempore gratiæ obligarentur, ex necessitate præcepti ad decimas soluendas in terris, in quibus decimæ non soluuntur, omnes essent in peccato mortali, Et per consequens etiam ministri Ecclesiæ, dissimulando: quod videtur inconueniens. Non ergo homines tempore gratiæ ex necessitate tenentur ad solutionem decimarum.

Aug. in ser. 1. dom. 21. post Trin. c. 10. & habetur 16 q. 1. c. decima. à medio.

Can. 24. cir. med.

SED contra est quod Aug. dicit, & habetur * 16. quæstion. 1. Decimæ ex debito requiruntur, & qui eas

es *dare* noluerint, res alienas inuadent.

RESPONDEO dicendum, quod decimæ in veteri lege dabantur ad sustentationem ministrorum Dei. Vnde dicitur Malach. 3. Inferte omnem decimationem in horreum meum: vt sit cibus in domo mea. Vnde præceptum de solutione decimarum, partim quidem erat morale, inditum naturali ratione: partim autem erat iudiciale, ex diuina institutione robur habens. Quod enim eis qui diuino cultui ministrabant ad salutem populi totius, populus necessaria victus ministraret: ratio naturalis dictat, sicut & his quæ communi vtilitati inuigilant, scilicet Principibus, & militibus, & aliis huiusmodi, stipendia victus deberentur à populo. Vnde & Apostolus hoc probat primæ ad *Corinthios* nono, per humanas consuetudines, dicens, Quis militat suis stipendiis vnquam, aut quis plantat vineam, & de fructibus eius non edit? Sed determinatio certæ partis exhibendæ ministris diuini cultus, non est de iure naturali, sed est introducta institutione diuina secundum conditionem illius populi, cui lex dabatur: qui cum in duodecim tribus esset diuisus, duodecima tribus, scilicet Leuitica, quæ tota erat ministeriis diuinis mancipata, possessiones non habebat. Vnde conuenienter institutum est vt reliquæ vndecim tribus decimam partem suorum prouentuum Leuitis darent, vt honorabilius viuerent: & quia etiam aliqui per negligentiam erant transgressores futuri. Vnde quantum ad determinationem decimæ partis, erat iudiciale: sicut & alia multa specialiter in illo populo instituta erant ad æqualitatem inter homines ad inuicem conseruandam, secundum populi illius conditionem, quæ iudicialia præcepta dicuntur: licet ex consequenti aliquid significarent in futurum, sicut & omnia eorum facta; secundum illud 1. ad Corinth. 10. *Omnia in figuram contingebant illis.* In quo conueniebant cum cæremonialibus præceptis: quæ principaliter instituta erant ad significandum aliquid futurum. Vnde & præceptum de decimis persoluendis significat aliquid in futurum. Qui enim decimam dat, quæ est perfectionis signum (eo quod denarius est quodammodo numerus perfectus, quasi primus limes numerorum: vltra quem numerum non procedunt, sed reiterantur ab vno,) nouem sibi partibus reseruatis, protestatur quasi in quodam signo ad se pertinere imperfectionem; perfectionem vero quæ erat futura per Christum, esse expectandam à Deo. Nec tamen propter hoc est cæremoniale præceptum, sed iudiciale, vt dictum est *. Est autem hæc differentia inter

* *in ſolo*

inter cæremonialia & iudicialia legis præcepta, vt
1.2.qu. supra † diximus, quod cæremonialia illicitum est ob-
104.a.3. seruare tempore legis nouæ; iudicialia verò etsi non obligent tempore gratiæ, tamen possunt obseruari absque peccato: & ad eorum obseruantiam aliqui obligantur, si statuantur auctoritate eorum, quorum est condere legem. Sicut præceptum iudiciale veteris legis est, quod qui furatus fuit ouem, reddat quatuor oues, vt legitur Exod. 22. Quod si ab aliquo Rege statuatur, tenentur eius subditi obseruare. Ita etiam determinatio decimæ partis soluendæ, est auctoritate Ecclesiæ, tempore nouæ legis, instituta secundum quandam æquitatem: vt scilicet non minus populus nouæ legis, ministris noui testamenti exhiberet, quam populus veteris legis, ministris veteris testamenti exhibebat: cum tamen populus nouæ legis ad maiora obligetur, secundum illud Matthæi 5. Nisi abundauerit iustitia vestra plus quam scribarum & Pharisæorum, non intrabitis in regnum cœlorum: & cum ministri noui testamenti sint maioris dignitatis, quam ministri veteris testamenti, vt probat Apostolus 2. ad Corinthios 3. Sic ergo patet, quod ad solutionem decimarum homines tenentur: partim quidem ex iure naturali, partim etiam ex institutione Ecclesiæ. Quæ tamen pensatis opportunitatibus temporum, & personarum, posset aliam partem determinare soluendam. Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod præceptum de solutione decimarum, quantum ad id quod erat morale, datum est in Euangelio à Domino, vbi dicitur Matth. 10. Dignus est operarius mercede sua. Et etiam ab Apostolo, vt patet 1. ad Corinth. 9. Sed determinatio certæ partis est reseruata ordinationi Ecclesiæ.

Ad tertium dicendum, quod ante tempus veteris legis, non erant determinati ministri diuini cultus: sed dicitur quod primogeniti erant sacerdotes, qui duplicem portionem accipiebant. Et ideo etiam non erat determinata aliqua pars exhibenda ministris diuini cultus: sed vbi aliquis occurrebat, vnusquisque dabat ei propria sponte quod sibi videbatur. Sicut Abraham quodam prophetico instinctu dedit decimas Melchisedech sacerdoti Dei summi, vt dicitur Gen 14. Et similiter Iacob decimas vouit se daturum: quamuis non videatur decimas vouisse, quasi aliquibus ministris exhibendas, sed in diuinum cultum, puta ad sacrificiorum consummationem. Vnde signanter dicit, Offeram tibi decimas.

Ad

Ad quartum dicendum, quod secundæ decimæ quæ reseruabantur ad sacrificia offerenda, locum in noua lege non habent, cessantibus legalibus victimis. Tertiæ vero decimæ, quas cum pauperibus comedere debebant, in noua lege augentur per hoc quod Dominus non solum decimam partem, sed etiam omnia superflua pauperibus iubet exhiberi: secundum illud Luc. 11. Quod superest date eleemosynam. Ipsæ etiam decimæ quæ ministris Ecclesiæ dantur, per eos debent in vsus pauperum dispensari.

Ad quintum dicendum, quod ministri Ecclesiæ maiorem curam debent habere spiritualium bonorum in populo promouendorum quam temporalium colligendorum. Et ideo Apostolus noluit vti potestate sibi à Domino tradita, vt scilicet acciperet stipendia victus ab his quibus Euangelium prædicabat, ne daretur aliquod impedimentum Euangelio Christi. Nec tamen peccabant illi qui ei non subueniebant: alioquin Apostolus eos corrigere non omisisset. Et similiter laudabiliter ministri Ecclesiæ, decimas Ecclesiæ non requirunt, vbi sine scandalo requiri non possent, propter diffluetudinem, vel propter aliquam aliam causam. Nec tamen sunt in statu damnationis qui non soluunt in locis illis, in quibus Ecclesia non potit: nisi forte propter obstinationem animi, habentes voluntatem non soluendi, etiam si ab eis peterentur.

Art. 1. *Verum de omnibus teneantur homines decimas dare?* 457

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod non de omnibus teneantur homines decimas dare. Solutio enim decimarum videtur esse ex veteri lege introducta. Sed in veteri lege nullum præceptum datur de personalibus decimis, quæ scilicet soluuntur de his quæ *aliquis* acquirit ex proprio actu, puta de mercationibus vel de militia. Ergo de talibus decimas nullus soluere tenetur. *c. penult. mis Greg. nuntiol, extra de decimis.*

¶ 2. Præterea, De male acquisitis non debet fieri oblatio, vt supra dictum est. Sed oblationes, quæ immediate Deo exhibentur, magis videntur pertinere ad diuinum cultum, quam decimæ quæ exhibentur ministris. Ergo etiam nec decimæ de male acquisitis sunt soluendæ. *qu. præc art. 3.*

¶ 3. Præterea, Leuitici vltimo, non mandatur soluí decima, nisi de frugibus & pomis arborum, & animalibus quæ transeunt sub virga pastoris. Sed præter hæc sunt quædam alia minuta, quæ homini prouenium: sicut herbæ quæ nascuntur in horto, & alia huiusmodi. Ergo nec illis homo decimas dare tenetur.

¶ 4 Præ

sed ante omnia debent decimæ solui ex integris fructibus.

468 c. quamquis extra de decimis.

Art. 3. *Verum decimæ sint clericis dandæ?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod decimæ non sint clericis dandæ. Leuitis enim in veteri testamento decimæ dabantur: quia non habebant aliquam partem in possessionibus populi, vt habetur. Numer. 18. Sed clerici in nouo testamento habent possessiones, & patrimoniales interdum, & Ecclesiasticas: recipiunt insuper primitias & oblationes pro viuis & mortuis. Superfluum ergo est quod eis decimæ dentur.

¶ 2. Præterea, Contingit quandoque, quod aliquis habet domicilium in vna parochia, & colit agros in alia: vel aliquis pastor ducit gregem per vnam partem anni in terminis vnius parochiæ, & alia parte anni in terminis alterius: vel habet ouile in vna parochia, & pascit oues in alia. In quibus, & consimilibus casibus, non videtur posse distingui, quibus clericis sint decimæ soluendæ. Ergo non videtur, quod aliquibus clericis determinate sint soluendæ decimæ.

¶ 3. Præterea, Generalis consuetudo habet in quibusdam terris, quod milites decimas ab Ecclesia in feudum tenent; religiosi etiam quidam decimas accipiunt. Non ergo videtur, quod solum clericis cura animarum habentibus decimæ debentur.

SED contra est, quod dicitur Num. 18. Filiis Leui dedi omnes decimas Israël in possessionem pro ministerio, quo seruiunt mihi in tabernaculo. Sed filiis Loui succedunt clerici in nouo testamento. Ergo solis clericis decimæ debentur.

RESPONDEO dicendum, quod circa decimas duo sunt consideranda, scilicet ipsum ius accipiendi decimas, & ipsæ res quæ nomine decimæ dantur. Ius autem accipiendi decimas spirituale est. Consequitur enim illud debitum quo ministris altaris debentur sumptus de ministerio, & quo seminantibus spiritualia, debentur temporalia: quod ad solos clericos pertinet, habentes curam animarum: & ideo eis solis competit hoc ius habere. Res autem quæ nomine decimarum dantur, corporales sunt. Vnde possunt in vsum quorumlibet cedere, & sic possunt etiam ad laicos peruenire.

artic. 1. huius q. ad 4. præcipue.

Ad primum ergo dicendum, quod in veteri lege, sicut dictum * est, speciales quædam decimæ deputabantur subuentioni pauperum. Sed in noua lege decimæ dantur clericis, non solum propter sui sustentationem: sed etiam vt ex eis subueniant pauperibus,

&

& ideo non ſuperfluunt ; ſed ad hoc neceſſariæ ſunt & poſſeſsiones Eccleſiaſticæ, & oblationes & primitiæ ſimul cum decimis.

Ad ſecundum dicendum, quod decimæ perſonales debentur Eccleſiæ, in cuius parochia homo habitat: decimæ vero prædiales rationabiliter magis videntur pertinere ad Eccleſiam, in cuius terminis prædia ſita ſunt. Tamen iura determinant, quod in hoc ſeruetur conſuetudo diu obtenta. Paſtor autem qui diuerſis temporibus in duabus parochiis gregem paſcit, debet proportionaliter vtrique Eccleſiæ decimas ſoluere. Et quia ex paſcuis fructus gregis proueniunt, magis debetur decima gregis Eccleſiæ, in cuius territorio grex paſcitur, quam illi, in cuius territorio ouile locatur.

Ad tertium dicendum, quod ſicut res nomine decimæ acceptas, poteſt Eccleſia alicui laico tradere: ita etiam poteſt ei concedere vt dandas decimas ipſi accipiant, iure accipiendi miniſtris Eccleſiæ reſeruato: ſiue pro neceſsitate Eccleſiæ (ſicut quibuſdam militibus decimæ debentur in feudum per Eccleſiam conceſſæ:) ſiue etiam ad ſubuentionem pauperum, ſicut quibuſdam religioſis laicis, vel non habentibus curam animarum, aliquæ decimæ ſunt conceſſæ per modum eleemoſynæ. Quibuſdam tamen religioſis competit accipere decimas, ex eo quod habent curam animarum.

Art. 4. *Verum etiam clerici teneantur decimas dare?* 869

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod etiam clerici teneantur decimas dare. Quia de iure communi Eccleſia parochialis debet recipere decimas prædiorum, quæ in territorio eius ſunt. Contingit autem quandoque, quod clerici habent in territorio alicuius parochialis Eccleſiæ aliqua prædia propria, vel etiam aliqua alia Eccleſia habet ibi poſſeſsiones Eccleſiaſticas. Ergo videtur, quod clerici teneantur dare prædiales decimas.

t. nouum genus, eam tra de decimis.

¶ 2. Præterea, Aliqui religioſi ſunt clerici, qui tamen tenentur dare decimas Eccleſiis, ratione prædiorum, quæ etiam manibus propriis excolunt. Ergo videtur, quod clerici non ſint immunes à ſolutione decimarum.

¶ 3. Præterea, Sicut Numer. decimo octauo præcipitur, quod Leuitæ à populo decimas accipiant: ita etiam præcipitur quod ipſi dent decimas ſummo ſacerdoti. Ergo qua ratione laici debent dare decimas clericis, eadem ratione clerici debent dare decimas ſummo Pontifici.

¶ 4. Præterea, Sicut decimæ debent cedere in sustentationem clericorum; ita etiam debent cedere in subuentionem pauperum. Si ergo clerici excusantur à solutione decimarum, pari ratione excusantur & pauperes. Hoc autem est falsum. Ergo & primum.

Ibidem. SED contra est, quod dicit Decret.* Paschalis Papæ, Nouum genus exactionis est, vt clerici à clericis decimas exigant.

RESPONDEO dicendum, quod idem non potest esse causa dandi & recipiendi, sicut nec causa agendi & patiendi. Contingit autem ex diuersis causis & respectu diuersorum, eumdem esse dantem & recipientem, sicut agentem & patientem. Clericis autem, in quantum sunt ministri altaris, spiritualia populo seminantes, decimæ à fidelibus debentur. Vnde tales clerici, in quantum clerici sunt, id est, in quantum habent Ecclesiasticas possessiones, decimas soluere non tenentur. Ex alia vero causa, scilicet propter hoc, quod possident proprio iure vel ex successione parentum, vel ex emptione, vel quocumque huiusmodi modo, sunt ad decimas soluendas obligati.

Vnde patet responsio ad primum: quia clerici de propriis prædiis tenentur soluere decimas parochiali Ecclesiæ, sicut & alij, etiam si ipsi sint eiusdem Ecclesiæ clerici: quia aliud est habere aliquid vt proprium, aliud vt commune. Prædia vero Ecclesiæ non sunt ad decimas soluendas obligata, etiam si sint infra terminos alterius parochiæ.

Ad secundum dicendum, quod religiosi, qui sunt clerici, si habeant curam animarum, spiritualia populo dispensantes, non tenentur decimas dare, sed possunt eas recipere. De aliis vero religiosis, etiam si sint clerici, qui non dispensant populo spiritualia, est alia ratio. Ipsi enim tenentur de iure communi decimas dare: habent tamen aliquam immunitatem secundùm diuersas concessiones eis à sede Apostolica factas.

Ad tertium dicendum, quod in veteri lege primitiæ debebantur sacerdotibus: decimæ autem Leuitis. Et quia sub sacerdotibus Leuitæ erant, Dominus mandauit, vt ipsi loco primitiarum soluerent summo sacerdoti decimam decimæ. Vnde nunc eadem ratione tenentur clerici summo Pontifici decimam dare, si exigeret. Naturalis enim ratio dictat, vt ille qui habet curam de communi multitudinis statu, prouideatur de bonis communibus, vnde possit exequi ea quæ pertinent ad communem salutem.

Ad quartum dicendum, quod decimæ debent cedere in subuentionem pauperum per dispensationem clericorum

ricorum. Et ideo pauperes non habent cauſam accipiendi decimas, ſed tenentur eas dare.

QVÆSTIO LXXXVIII.

De voto, per quod aliquid Deo promittitur, in duodecim articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de voto, per quod aliquid Deo promittitur.

ET CIRCA hoc quærentur duodecim.

¶ Primo, quid ſit votum.

¶ Secundo, quid cadat ſub voto.

¶ Tertio, de obligatione voti.

¶ Quarto, de vtilitate vouendi.

¶ *Quinto*, cuius virtutis ſit actus.

¶ *Sexto*, vtrum magis meritorium ſit facere aliquid ex voto, quam ſine voto?

¶ Septimo, de ſolemnitate voti.

¶ Octauo, vtrum poſſint vouere, qui ſunt poteſtati alterius ſubiecti?

¶ Nono, vtrum pueri poſſint voto obligari ad religionis ingreſſum?

¶ *Decimo*, vtrum votum ſit diſpenſabile vel commutabile?

¶ Vndecimo, vtrum in ſolemni voto continentiæ poſſit diſpenſari?

¶ Duodecimo, vtrum requiratur in diſpenſatione voti, ſuperioris auctoritas?

Art. 1. *Vtrum votum conſiſtat in ſolo propoſito voluntatis?* 470

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod votum conſiſtat *in ſolo* propoſito voluntatis. Quia ſecundum quoſdam, votum eſt conceptio boni propoſiti cum animi deliberatione firmata, qua quis ad aliquid *faciendum vel* non faciendum ſe Deo obligat. Sed conceptio boni propoſiti cum omnibus quæ adduntur, poteſt in ſolo motu voluntatis conſiſtere. Ergo votum in ſolo propoſito voluntatis conſiſtit. 4.diſt.38. q.1.a.1. q.2.

¶ 2. Præterea, Ipſum nomen voti videtur à voluntate aſſumptum. Dicitur enim aliquis proprio voto facere, quæ voluntarie facit. Sed propoſitum eſt actus voluntatis: promiſsio autem rationis. Ergo votum in ſolo actu voluntatis conſiſtit.

¶ 3. Præterea, Dominus dicit Luc. 9. Nemo mittens manum ad aratrum, & aſpiciens retro, aptus eſt regno Dei. Sed aliquis ex hoc ipſo quod habet propoſitum benefaciendi, mittit manum ad aratrum. Ergo ſi aſpiciat retro, deſiſtens à bono propoſito, nõ eſt aptus regno Dei. Ex ſolo ergo bono propoſito aliquis obli-

gatur apud Deum, etiam nulla promissione facta. Et ita videtur, quod in solo proposito voluntatis votum consistat.

SED contra est, quod dicitur Eccles. 5. Si quid vouisti Deo, ne moreris reddere: displicet enim ei infidelis & stulta promissio. Ergo vouere est promittere, & votum est promissio.

RESPONDEO dicendum, quod votum quamdam obligationem importat ad aliquid faciendum vel dimittendum. Obligat autem homo se homini ad aliquid per modum promissionis: quæ est ratio actus, ad quam pertinet ordinare. Sicut enim homo imperando, vel deprecando ordinat quodammodo quid sibi ab aliis fiat: ita promittendo ordinat quid ipse pro alio facere debeat. Sed promissio, quæ ab homine fit homini, non potest fieri, nisi per verba vel quæcumque exteriora signa. Deo autem potest fieri promissio per solam interiorem cogitationem: quia vt dicitur primo Regum 16. Homo videt ea quæ parent, sed Deus intuetur cor. Exprimuntur tamen quandoque verba exteriora, vel ad sui ipsius excitationem, sicut
q. 83. art. 12. circa orationem dictum est: vel etiam ad alios contestandum, vt non solum desistat à fractione voti propter timorem Dei, sed etiam propter reuerentiam hominum. Promissio autem procedit ex proposito faciendi. Propositum autem aliquam deliberationem præexigit, cum sit actus voluntatis deliberatæ. Sic ergo ad votum tria ex necessitate requiruntur. Primo quidem, deliberatio. Secundo propositum voluntatis. Tertio, promissio, in qua perficitur ratio voti. Superadduntur vero quandoque & alia duo ad quamdam voti confirmationem, scilicet pronuntiatio oris, secundum illud Psal. 65. Reddam tibi vota mea, quæ distinxerunt labia mea. Et iterum testimonium aliorum.
par. 4. Vnde Magister dicit * 38. dist. quarti libri sententiarum, quod votum est testificatio quædam promissionis spontaneæ, quæ Deo, & de his quæ sunt Dei, fieri debet. Quamuis testificatio possit ad interiorem testificationem proprie referri.

Ad primum ergo dicendum, quod conceptio boni propositi non firmatur ex animi deliberatione, nisi promissione deliberationem consequente.

Ad secundum dicendum, quod voluntas mouet rationem ad promittendum aliquid circa ea, quæ eius voluntati subduntur. Et pro tanto votum à voluntate accipit nomen quasi à primo mouente.

Ad tertium dicendum, quod ille qui mittit manum ad aratrum, iam facit aliquid: sed ille qui solum proponit,

ponit, nondum aliquid facit. Sed quando promittit, iam incipit se exhibere ad faciendum ; licet nondum impleat quod promittit : sicut ille qui ponit manum ad arandum, nondum arat ; iam tamen ponit manum ad arandum.

Art. 2. *Verum votum semper debeat fieri de meliori bono ?* 471

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod votum non semper debeat fieri de meliori bono. Dicitur enim melius bonum, quod ad supererogationem pertinet. Sed votum non solum sit de his quæ sunt supererogationis : sed etiam de his quæ pertinent ad salutem. *Nam & in baptismo vouent homines abrenuntiare diabolo & pompis eius, & fidem seruare, vt dicit* * *gloſſa* *super illud Psalm. 75.* Vouete & reddite Domino Deo vestro. Iacob etiam vouit quod esset ei Dominus in Deum, vt habetur Genes. 28. Hoc autem est maxime de necessitate salutis. Ergo votum non solum sit de meliori bono. ** sumitur ex Cass. & Aug. in hoc loco.*

¶ 2. Præterea, Iephte in catalogo sanctorum ponitur : vt patet Hebr. 11. Sed ipse filiam innocentem occidit propter votum, vt habetur Iudic. vndecimo. Cum ergo occisio innocentis non sit melius bonum, sed sit secundum se illicitum : videtur quod votum fieri possit non solum de meliori bono, sed etiam de illicitis.

¶ 3. Præterea, Ea quæ redundant in detrimentum personæ, vel quæ ad nihil sunt vtilia, non habent rationem melioris boni. Sed quandoque fiunt aliqua vota de immoderatis vigiliis vel ieiuniis : quæ vergunt in periculum personæ. Quandoque etiam fiunt aliqua vota de aliquibus indifferentibus, & ad nihil valentibus. Ergo non semper votum est melioris boni.

SED contra est, quod dicitur Deut. 23. Si noluerls pollicieri, absque peccato eris.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, votum est promissio Deo facta. Promissio autem est alicuius quod quis pro aliquo voluntarie facit. Non enim esset promissio, sed comminatio, si quis diceret se contra aliquem facturum. Similiter vana esset promissio, si quis alicui promitteret id quod ei non esset acceptum. Et ideo cum omne peccatum sit contra Deum, nec aliquod opus sit Deo acceptum, nisi sit virtuosum : consequens est quod de nullo illicito, nec de aliquo indifferenti debeat fieri votum, sed solum de aliquo actu virtutis. Sed quia votum promissionem voluntariam importat; necessitas autem volun- ** art. præc.*

ratione dominij, tum etiam ratione beneficij susceptæ. Et ideo maxime obligatur homo ad hoc quod impleat vota Deo facta. Hoc enim pertinet ad fidelitatem, quam homo debet Deo. Fractio autem voti est quædam infidelitatis species. Vnde Salomon rationem assignat, quare sint vota reddenda: quia displicet Deo infidelis promissio.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum honestatem, ex qualibet promissione homo homini obligatur: & hæc est obligatio iuris naturalis. Sed ad hoc quod aliquis obligetur ex aliqua promissione, obligatione ciuili, quædam alia requiruntur. Deus autem, etsi bonis nostris non egeat, ei tamen maxime obligamur. Et ita votum ei factum, est maxime obligatorium.

Ad secundum dicendum, quod si illud quod quis vouit, ex quacumque alia causa impossibile reddatur, debet hoc facere quod in se est, vt saltem habeat promptam voluntatem faciendi quod potest. Vnde ille qui vouit monasterium aliquod intrare, debet dare operam quantum potest vt ibi recipiatur. Et siquidem intentio sua fuit se obligare ad religionis ingressum principaliter, & ex consequenti elegit hanc religionem vel hunc locum, quasi magis sibi congruentem: tenetur, si non potest ibi recipi, aliam religionem intrare. Si autem principaliter intendit se obligare ad hanc religionem vel ad hunc locum, propter specialem complacentiam huius religionis vel loci: non tenetur aliam religionem intrare, si eum illi recipere nolunt. Si vero incidit in impossibilitatem implendi votum ex propria culpa, tenetur insuper de propria culpa præterita pœnitentiam agere: sicut mulier quæ vouit virginitatem, si postea corrumpatur, non solum debet seruare quod potest, scilicet perpetuam continentiam, sed etiam de eo quod amisit peccando, pœnitere.

Ad tertium dicendum, quod obligatio voti ex propria voluntate & intentione causatur. Vnde dicitur Deuteron. 23. Quod semel egressum est de labiis tuis, obseruabis: & facies sicut promisisti Domino Deo tuo, & propria voluntate & ore tuo locutus es. Et ideo si in intentione & voluntate vouentis est obligare se ad statim soluendum, tenetur statim soluere. Si autem ad certum tempus vel sub certa conditione, non statim tenetur soluere. Sed nec debet tardare vltra quam intendit se obligare. Dicitur enim ibidem, Cum votum voueris Domino Deo tuo, non tardabis reddere: quia requiret illud Dominus Deus tuus.

tus. Et ſi moratus fueris, reputabitur tibi in peccatum.

Art. 4. *Vtrum expediat aliquid vouere?* 473.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod non expediat aliquid vouere. Non enim alicui expedit, vt priuet ſe bono quod ei Deus donauit. Sed libertas eſt vnum de maximis bonis quæ homini Deus dedit, qua videtur priuari per neceſsitatem quam votum imponit. Ergo non videtur expediens homini quod aliquid voueat. 3. cont. c. 137.

¶ 2. Præterea, Nullus debet ſe periculis inijcere. Sed quicumque vouet, ſe periculo inijcit: quia quod ante votum ſine periculo poterat præteriri, ſi non ſeruetur poſt votum, periculoſum eſt. Vnde Aug.* dicit in epiſtola ad Armentarium & Paulinam. Quia iam vouiſti, iam te obſtrinxiſti: aliud facere tibi non licet. Non talis eris, ſi non feceris quod vouiſti, qualis manſiſſes ſi nihil tale vouiſſes: minor enim tunc eſſes, non peior. Modo autem tanto (quod abſit) miſerior, ſi fidem Deo fregeris, quanto beatior, ſi perſolueris. Ergo non expedit aliquid vouere. Epiſt. 45. non mal- tum ve- more à fi- ne. tom. 2.

¶ 3. Præterea, Apoſt. dicit 1. ad Cor. 4. Imitatores mei eſtote, ſicut & ego Chriſti. Sed non legitur neque Chriſtum aliquid vouiſſe, nec Apoſtolos. Ergo videtur quod non expediat aliquid vouere.

SED contra eſt, quod dicitur in Pſal. 75. Vouete, & reddite Domino Deo veſtro.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum* eſt, votum eſt promiſsio Deo facta. Alia autem ratione promittitur aliquid homini, & alia ratione Deo. Homini quidem promittimus aliquid propter eius vtilitatem, cui vtile eſt, & quod ei aliquid exhibeamus, & quod eum de futura exhibitione prius certificemus. Sed promiſsionem Deo facimus, non propter eius vtilitatem, ſed propter noſtram. Vnde Auguſt.* dicit in prædicta epiſtola, Benignus exactor eſt, & non egenus, & qui non creſcat ex redditis: ſed in ſe creſcere facit redditores. Et ſicut id quod damus Deo, non eſt ei vtile, ſed nobis, quia quod ei redditur, reddenti additur, vt Aug. ibidem* dicit: ita etiam promiſsio qua Deo aliquid vouemus, non cedit in eius vtilitatem, qui à nobis certificari non indiget, ſed ad vtilitatem noſtram, in quantum vouendo, voluntatem noſtram immobiliter firmamus ad id quod expedit facere. Et ideo expediens eſt vouere. 2. 2. q. 88. & 91. Epiſt. 45. poſſ. me- dium il- lius, to. 2. Eadem Epiſt. 45. tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut non poſſe peccare non diminuit libertatem, ita etiam neceſsitas firmatæ voluntatis in bonum non diminuit libertatem

tem : vt patet in Deo & in beatis. Et talis est necessitas voti, similitudinem quandam habens cum confirmatione beatorum. Vnde Augustinus dicit * in eadem epistola, quod felix necessitas est quæ in meliora compellit.

Eadem Epist 45. non remore à fi. tom. 2.

Ad secundum dicendum, quod quando periculum nascitur ex ipso facto, tunc factum illud non est expediens : puta, quod aliquis per pontem ruinosum transeat fluuium. Sed si periculum immineat ex hoc quod homo deficit ab illo facto, non definit propter hoc esse expediens. Sicut expediens est ascendere equum, quamuis periculum immineat cadenti de equo : alioquin oporteret ab omnibus bonis cessare, quæ erga per accidens ex aliquo euentu possunt esse periculosa. Vnde dicitur Eccl. 11. Qui obseruat ventum, non seminat, & qui considerat nubes, nunquam metet. Periculum autem vouenti non imminet ex ipso voto, sed ex culpa hominis qui voluntatem mutat, transgrediens votum. Vnde Aug. dicit * in eadem epistola, Non te vouisse pœniteat : imo gaude iam tibi sic non licere quod cum tuo detrimento licuisset.

ep. 45.

Ad tertium dicendum, quod Christo, secundum se, non competebat vouere : tum quia Deus erat, tum etiam quia, in quantum homo, habebat firmatam voluntatem in bono, quasi comprehensor existens : quamuis per quandam similitudinem ex persona eius dicatur in Psalm. 65. * secundum glossam, Vota mea reddam in conspectu timentium eum. Loquitur autem de corpore suo quod est Ecclesia. Apostoli autem intelliguntur vouisse pertinentia ad perfectionis statum, quando Christum relictis omnibus sunt secuti.

est Aug.

474 Art. 5. *Verum votum sit actus latriæ, siue religionis ?*

inf. q. 189 ar. 2. co. & 3. con. 1138. & 1. fi. & opusc. 17. c. 11. cor. 2. & opusc. 18. & 3. l. 2. de Inuentione, in fol. 4. ante fi. tom. 1.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod votum non sit actus latriæ siue religionis. Omne enim opus virtutis cadit sub voto. Sed ad eandem virtutem pertinere videtur promittere aliquid, & facere illud. Ergo votum pertinet ad quamlibet virtutem, & non specialiter ad religionem.

¶ 2. Præterea, Secundum * Tullium, ad religionem pertinet cultus & cæremoniam Deo offere. Sed ille qui vouet, nondum aliquid Deo offert, sed solum promittit. Ergo votum non est actus religionis.

¶ 3. Præterea, Cultus religionis non debet exhiberi nisi Deo. Sed votum non solum fit Deo, sed etiam sanctis & prælatis, quibus religiosi professentes obediendam vouent. Ergo votum non est religionis actus.

SED contra est, quod dicitur Isai. 19. Colent eum

eum *in hostiis & muneribus, & vota vouebunt domino & soluent. Sed colere Deum est proprie religionis siue latriæ. Ergo votum est actus latriæ siue religionis.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum * est, omne opus virtutis ad religionem seu latriam pertinet per modum imperij, secundum quod ad diuinam reuerentiam ordinatur: quod est proprius finis latriæ. Ordinare autem alios actus in suum finem, pertinet ad virtutem imperantem, non ad virtutes imperatas. Et ideo ipsa ordinatio actuum cuiuscumque virtutis in seruitium Dei, est proprius actus latriæ. Manifestum est autem ex * prædictis, quod votum est *quædam promissio* Deo facta, & quod promissio nihil *est aliud* quam ordinatio quædam eius quod promittitur, *in* eum cui promittitur. Vnde votum est ordinatio quædam eorum quæ quis vouet in diuinum cultum seu obsequium. Et sic patet quod vouere proprie est actus latriæ seu religionis. q. 81. a. 7. & ar. 2. ad 1. a. 1. & 2.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod cadit *sub voto*, quandoque quidem est actus alterius *virtutis*, sicut ieiunare, & continentiam seruare; quandoque vero est actus religionis, sicut sacrificium offerre vel orare. Vtrorumque tamen promissio Deo facta ad religionem pertinet, ratione iam * dicta. Vnde patet quod votorum quoddam pertinet ad religionem, ratione solius promissionis Deo factæ, quæ est essentia voti, quandoque etiam ratione rei promissæ, quæ est voti materia. in corp.

Ad secundum dicendum, quod ille qui promittit, *in quantum se obligat* ad dandum, iam quodam modo dat: sicut dicitur fieri aliquid, cum fit causa eius, quia effectus virtute continetur in causa. Et inde est quod non solum danti, sed etiam promittenti gratiæ *aguntur*.

Ad tertium dicendum, quod votum soli Deo fit: sed promissio etiam potest fieri homini. Et ipsa promissio boni quæ fit homini, potest cadere sub voto, in quantum est quoddam opus virtuosum. Et per hunc modum intelligendum est votum quo quis vouet aliquid *sanctis* vel prælatis: vt ipsa promissio facta sanctis vel prælatis cadat sub voto materialiter, in quantum scilicet homo vouet Deo se impleturum quod sanctis vel prælatis promittit. 477 inf. q. 189 art. 2. co. Et 3. q. 28. ar. 4. cor. Et 3o. contra c. 18 & opus. 17. c. 12. & op. 18. c. 13.

Art. 6. *Vtrum magis sit laudabile, & meritorium facere aliquid ex voto, quam sine voto?*

AD sextum sic proceditur. Videtur quod magis sit laudabile & meritorium facere aliquid sine voto,

gatur apud Deum, etiam nulla promissione facta. Et ita videtur, quod in solo proposito voluntatis votum consistat.

SED contra est, quod dicitur Eccles. 5. Si quid vouisti Deo, ne moreris reddere: displicet enim ei infidelis & stulta promissio. Ergo vouere est promittere, & votum est promissio.

RESPONDEO dicendum, quod votum quamdam obligationem importat ad aliquid faciendum vel dimittendum. Obligat autem homo se homini ad aliquid per modum promissionis: quæ est rationis actus, ad quam pertinet ordinare. Sicut enim homo imperando, vel deprecando ordinat quodammodo quid sibi ab aliis fiat: ita promittendo ordinat quid ipse proalio facere debeat. Sed promissio, quæ ab homine fit homini, non potest fieri, nisi per verba vel quæcumque exteriora signa. Deo autem potest fieri promissio per solam interiorem cogitationem: quia vt dicitur primo Regum 16. Homo videt ea quæ parent, sed Deus intuetur cor. Exprimuntur tamen quandoque verba exteriora, vel ad sui ipsius excitationem, sicut circa orationem dictum * est: vel etiam ad alios contestandum, vt non solum desistat à fractione voti propter timorem Dei, sed etiam propter reuerentiam hominum. Promissio autem procedit ex proposito faciendi. Propositum autem aliquam deliberationem præexigit, cum sit actus voluntatis deliberatæ. Sic ergo ad votum tria ex necessitate requiruntur. Primo quidem, deliberatio. Secundo propositum voluntatis. Tertio, promissio, in qua perficitur ratio voti. Superadduntur vero quandoque & alia duo ad quamdam voti confirmationem, scilicet pronuntiatio oris, secundum illud Psal. 65. Reddam tibi vota mea, quæ distinxerunt labia mea. Et iterum testimonium aliorum. Vnde Magister dicit * 38. dist. quarti libri sententiarum, quod votum est testificatio quædam promissionis spontaneæ, quæ Deo, & de his quæ sunt Dei, fieri debet. Quamuis testificatio possit ad interiorem testificationem proprie referri.

q. 83. art. 12.

per. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod conceptio boni propositi non firmatur ex animi deliberatione, nisi promissione deliberationem consequente.

Ad secundum dicendum, quod voluntas mouet rationem ad promittendum aliquid circa ea, quæ eius voluntati subduntur. Et pro tanto votum à voluntate accipit nomen quasi à primo mouente.

Ad tertium dicendum, quod ille qui mittit manum ad aratrum, iam facit aliquid: sed ille qui solum proponit,

ponit, nondum aliquid facit. Sed quando promittit, iam incipit se exhibere ad faciendum ; licet nondum impleat quod promittit : sicut ille qui ponit manum ad arandum, nondum arat ; iam tamen ponit manum ad arandum.

Art. 2. *Verum votum semper debeat fieri de meliori bono ?* 471

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod votum non semper debeat fieri de meliori bono. Dicitur enim melius bonum, quod ad supererogationem pertinet. Sed votum non solum sit de his quæ sunt supererogationis : sed etiam de his quæ pertinent ad salutem. *Nam & in baptismo vouent homines abrenuntiare diabolo & pompis eius, & fidem seruare, vt dicit* [a] *glossa super illud Psalm. 75.* Vouete & reddite Domino Deo vestro. Iacob etiam vouit quod esset ei Dominus in Deum, vt habetur Genes. 28. Hoc autem est maxime de necessitate salutis. Ergo votum non solum sit de meliori bono. *sumitur ex Cass. & Aug. in hoc loco.*

¶ 2. Præterea, Iephte in caralogo sanctorum ponitur : vt patet Hebr. 11. Sed ipse filiam innocentem occidit propter votum, vt habetur Iudic. vndecimo. Cum ergo occisio innocentis non sit melius bonum, sed sit secundum se illicitum : videtur quod votum fieri possit non solum de meliori bono, sed etiam de illicitis.

¶ 3. Præterea, Ea quæ redundant in detrimentum personæ, vel quæ ad nihil sunt vtilia, non habent rationem melioris boni. Sed quandoque fiunt aliqua vota de immoderatis vigiliis vel ieiuniis : quæ vergunt in periculum personæ. Quandoque etiam fiunt aliqua vota de aliquibus indifferentibus, & ad nihil valentibus. Ergo non semper votum est melioris boni.

SED contra est, quod dicitur Deut. 23. Si nolueris polliceri, absque peccato eris.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est [*], votum est promissio Deo facta. Promissio autem est alicuius quod quis pro aliquo voluntarie facit. Non enim esset promissio, sed comminatio, si quis diceret se contra aliquem facturum. Similiter vana esset promissio, si quis alicui promitteret id quod ei non esset acceptum. Et ideo cum omne peccatum sit contra Deum, nec aliquod opus sit Deo acceptum, nisi sit virtuosum : consequens est quod de nullo illicito, nec de aliquo indifferenti debeat fieri votum, sed solum de aliquo actu virtutis. Sed quia votum promissionem voluntariam importat; necessitas autem voluntatem [*] *art. præc.*

per accidens ſe habent ad votum. Non ergo ſolemnitas talis eſt propria conditio voti.

¶ 2. Præterea, Illud quod pertinet ad conditionem alicuius rei, videtur poſſe competere omnibus illis in quibus res illa inuenitur. Sed multa poſſunt ſub voto cadere, quæ non pertinent neque ad ſacrum ordinem; neque pertinent ad aliquam certam regulam: ſicut cum quis vouet peregrinationem, aut aliquid huiuſmodi. Ergo ſolemnitas quæ fit in ſuſceptione ſacri ordinis, vel in profeſsione certæ regulæ, non pertinet ad conditionem voti.

¶ 3. Præterea, Votum ſolemne idem videtur eſſe quod votum publicum. Sed multa alia vota poſſunt fieri in publico, quam votum quod emittitur in ſuſceptione ſacri ordinis, vel profeſsione certæ regulæ: & huiuſmodi etiam vota poſſunt fieri in occulto. Ergo non ſolum huiuſmodi vota ſunt ſolemnia.

SED contra eſt, quod ſolum huiuſmodi vota impediunt matrimonium contrahendum, & dirimunt iam contractum. Quod eſt effectus voti ſolemnis, vt infra dicetur in tertia huius operis parte.

Nō complicuit, morte præuentus.

RESPONDEO dicendum, quod vnicuique rei ſolemnitas adhibetur ſecundum illius rei conditionem, ſicut alia eſt ſolemnitas nouæ militiæ, ſcilicet in quodam apparatu equorum, & armorum, & concurſu militum; & alia ſolemnitas nuptiarum, quæ conſiſtit in apparatu ſponſi, & ſponſæ, & conuentu propinquorum. Votum autem eſt promiſsio Deo facta: vnde ſolemnitas voti attenditur ſecundum aliquid ſpirituale, quod ad Deum pertineat, id eſt, ſecundum aliquam ſpiritualem benedictionem, vel conſecrationem, quæ ex inſtitutione Apoſtolorum adhibetur in profeſsione certæ regulæ, ſecundo gradu poſt ſacri ordinis ſuſceptionem: vt dicit Dionyſ. 2. cap. Eccleſ. hierar. Et huius ratio eſt, quia ſolemnitates non conſueuerunt adhiberi, niſi quando aliquis totaliter mancipatur alicui rei. Non enim ſolemnitas nuptialis adhibetur, niſi in celebratione matrimonij, quando vterque coniugum ſui corporis poteſtatem alteri tradit. Et ſimiliter voti ſolemnitas adhibetur, quando aliquis per ſuſceptionem ſacri ordinis diuino miniſterio applicatur. Et in profeſsione certæ regulæ, quando per abrenuntiationem ſeculi, & propriæ voluntatis aliquis ſtatum perfectionis aſſumit.

Ad primum ergo dicendum, quod huiuſmodi ſolemnitas pertinet non ſolum ad homines, ſed ad Deum, in quantum habet aliquam ſpiritualem conſecrationem, ſeu benedictionem, cuius Deus eſt auctor, et

eſt homo ſit miniſter : ſecundum illud Num.6. *Invocabunt nomen meum ſuper filios Iſraël, & ego benedicam eis.* Et ideo votum ſolemne habet fortiorem obligationem apud Deum, quam votum ſimplex; & grauius peccat qui illud trãſgreditur. Quod autem dicitur, quod votum ſimplex non minus obligat apud Deum, quam ſolemne : intelligendum eſt quantum ad hoc, quod vtriuſque tranſgreſſor peccat mortaliter.

Ad ſecundum dicendum, quod particularibus actibus non conſueuit ſolemnitas adhiberi, ſed aſſumptioni noui ſtatus, vt * dictum eſt. Et ideo cum quis vouet aliqua particularia opera, ſicut aliquam peregrinationem, vel aliquod ſpeciale ieiunium, tali voto *non congruit ſolemnitas*, ſed ſolum voto quo aliquis *totaliter* ſe ſubiicit diuino miniſterio, ſeu famulatui: in quo tamen voto quaſi vniuerſali multa particularia opera comprehenduntur. *In co. &*

Ad tertium dicendum, quod vota ex hoc quod fiunt in publico, poſſunt habere quandam ſolemnitatem humanam; non autem ſolemnitatem ſpiritualem, & *diuinam*, ſicut habent vota præmiſſa, etiam ſi coram *paucis* fiant. Vnde aliud eſt votum eſſe publicum, & *aliud* eſſe ſolemne.

Art. 8. *Vtrum illi, qui ſunt alterius poteſtati ſubiecti impediantur à vouendo?* 477

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod illi qui ſunt alterius poteſtati ſubiecti, non impediantur à vouendo. Minus enim vinculum ſuperatur à maiori. Sed obligatio qua quis ſubiicitur homini, eſt minus vinculum, quam votum per quod aliquis obligatur Deo. Ergo *illi* qui ſunt alienæ poteſtati ſubiecti, non impediuntur à vouendo. *inf. q.189 a.5.& 4. d.32.a.4. & d.38. q.1.a.1. opuſ 87. c.12.*

¶ 2. Præterea, Filij ſunt in poteſtate patris, Sed filij poſſunt profiteri in aliqua religione, etiam ſine voluntate parentum. Ergo non impedikur aliquis à vouendo per hoc, quod eſt ſubiectus poteſtati alterius.

¶ 3. Præterea, Maius eſt facere, quam promittere. Sed religioſi qui ſunt ſub poteſtate prælatorum, poſſunt aliqua facere ſine licentia ſuorum prælatorum, *puta dicere* aliquot Pſalmos, vel facere aliquas abſtinentias. Ergo videtur quod multo magis poſſunt huiuſmodi Deo vouendo promittere.

¶ 4. Præterea, Quicumque facit quod de iure facere non poteſt, peccat. Sed ſubditi non peccant vouendo: quia hoc nunquam inuenitur prohibitum. Ergo videtur, quod de iure poſſint vouere.

SED contra eſt, quod Num.33. mandatur, quod ſi mulier in domo patris ſui, & adhuc in puellari ætate aliquid

aliquid vouerit, non tenetur rea voti, nisi pater eius consenserit. Et idem dicit de muliere habente virum. Ergo pari ratione nec aliæ personæ alterius potestati subiectæ possunt se voto obligare.

art. 1. q. prac. RESPONDEO dicendum, quod sicut supra * dictum est, votum est promissio quædam Deo facta. Nullus autem potest per promissionem se firmiter obligare ad id, quod est in potestate alterius, sed solum ad id quod est omnino in sua potestate. Quicumque autem est subiectus alicui, quantum ad id in quo est subiectus, non est suæ potestatis facere quod vult, sed dependet ex voluntate alterius. Et ideo non potest se per votum firmiter obligare in his, in quibus alteri subiicitur, sine consensu sui superioris.

art. 2. huius q. * q. 32. a. 7. & q. 86 art. 3. Ad primum ergo dicendum, quod sub promissione Deo facta non cadit, nisi quod est virtuosum, vt supra dictum * est. Est autem contra virtutem, vt id quod est alterius, homo offerat Deo, vt supra * dictum est. Et ideo non potest omnino saluari ratio voti, cum quis in potestate alterius constitutus vouet id quod est in potestate alterius, nisi sub conditione, si ille ad cuius potestatem pertinet, non contradicat.

Ad secundum dicendum, quod ex quo homo venit ad annos pubertatis, si sit liberæ conditionis, est suæ potestatis, quantum ad ea quæ pertinent ad suam personam: puta quod obliget se religioni per votum, vel quod matrimonium contrahat. Non autem est suæ potestatis quantum ad dispensationem domesticam. Vnde circa hoc non potest aliquid vouere, quod sit ratum, sine consensu patris. Seruus autem, quia est in potestate domini, etiam quantum ad personales operationes non potest se voto obligare ad religionem, per quam ab obsequio domini sui abstraheretur.

Ad tertium dicendum, quod religiosus subditus est prælato, quantum ad suas operationes secundum professionem regulæ. Et ideo, etiam si aliquis ad horam aliquid facere possit, quando ad alia non occupatur à prælato: quia tamen nullum tempus est exceptum, in quo prælatus non possit eum circa aliquid occupare, nullum votum religiosi est firmum, nisi fit de consensu prælati: sicut nec votum puellæ existentis in domo, nisi fit de consensu patris; nec vxoris, nisi fit de consensu viri.

Ad quartum dicendum, quod licet votum eorum, qui sunt alterius potestati subditi, non sit firmum sine consensu eorum, quibus subiiciuntur, non tamen peccat vouendo: quia in eorum voto intelligitur debita

con

conditio, ſcilicet, ſi ſuis ſuperioribus placuerit, vel non renitantur.

Art. 9. Verum pueri poſſint voto ſe obligare ad religionis ingreſſum? 478

AD nonum ſic proceditur. Videtur, quod pueri non poſſint voto ſe obligare ad religionis ingreſſum. Cum enim ad votum requiratur animi deliberatio, non competit vouere, niſi illis qui habent vſum rationis. Sed hoc deficit in pueris, ſicut & in amentibus, vel furioſis. Sicut ergo amentes, & furioſi non poſſunt ſe ad aliquid voto aſtringere, ita etiam nec pueri (vt videtur) poſſunt ſe voto obligare religioni. *inf. q. 189. a. 5. ad 4. d. 27. q. 2. art. 3. cor. & d. 38. q. 1. a. 1. q. 3. & opuſc. 17. c. 12. ad 3. & ca. 13. ad 10.*

¶ 2. *Præterea*, Illud quod rite poteſt ab aliquo *fieri, non poteſt* ab alio irritari. Sed votum religionis *à puero*, vel puella factum ante annos pubertatis, poteſt à parentibus reuocari, vel à tutore, vt habetur vigeſima, quæſt. 2. canone, Puella. Ergo videtur, quod puer, vel puella ante quatuordecim annos non poſsit rite vouere. *17. qu. 2. c. Conſulcium* videtur eſſe, quod pueri voto obligentur ad religionem ante probationis annum. *dum ex Alexandro.*

¶ 3. *Præterea*, Religionem intrantibus annus *probationis conceditur*, ſecundum regulam Beati Benedicti, & ſecundum ſtatutum * Innocentij IV. ad hoc *quod* probatio obligationem voti præcedat. Ergo illicitum videtur eſſe, quod pueri voto obligentur ad religionem ante probationis annum. *20. q. 2. c. Puella.*

SED contra, Id quod non eſt rite factum, non eſt validum, etiam ſi à nullo reuocetur. Sed votum puellæ etiam ante annos pubertatis emiſſum, validum eſt, ſi infra annum à parentibus non reuocetur: vt habetur * vigeſima, quæſtione ſecunda, canone, Puella. Ergo licite, & rite poſſunt pueri voto obligari ad religionem, etiam ante annos pubertatis.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ex ſupra *dictis* * patet, duplex eſt votum, ſcilicet ſimplex, & ſolemne. Et quia ſolemnitas voti in quadam ſpirituali benedictione, & conſecratione conſiſtit (vt * dictum eſt) quæ fit per miniſterium Eccleſiæ; ideo ſolemnizatio voti ſub diſpenſatione Eccleſiæ cadit. Votum autem ſimplex efficaciam habet ex deliberatione animi, qua quis ſe obligare intendit. Quod autem talis obligatio robur non habeat, dupliciter poteſt contingere. Vno quidem modo propter defectum rationis: ſicut patet in furioſis, & in amentibus, qui ſe voto non poſſunt obligare ad aliquid, dum ſunt in furia, vel amentia. Alio modo, quia ille qui vouet, eſt alterius poteſtati ſubiectus, vt ſupra * dictum eſt. Et iſta duo concurrunt in pueris ante annos pubertatis: quia & patiuntur rationis defectum, vt in pluribus; & ſunt natu *art. 7. huius quæſt. art. 7. huius quæſt. art. præc.*

naturaliter ſub cura parentum, vel tutorum, qui ſunt eis loco parentum. Et ideo eorum vota ex duplici cauſa robur non habent. Contingit tamen propter naturæ diſpoſitionem, quæ legibus humanis non ſubditur, in aliquibus, licet paucis, accelerari rationis vſum, qui ob hoc dicuntur doli capaces: Nec tamen propter hoc in aliquo eximuntur à cura parentum, quæ ſubiacet legi humanæ reſpicienti ad id quod frequentius accidit. Eſt ergo dicendum, quod ſi puer, vel puella ante pubertatis annos nondum habeat vſum rationis, nullo modo poteſt ad aliquid ſe voto obligare. Si vero ante pubertatis annos attingit vſum rationis, poteſt quidem, quantum in ipſo eſt, ſe obligare, ſed votum eius poteſt irritari per parentes, quorum curæ remanet adhuc ſubiectus. Quantumcumque tamen ſit doli capax ante annos pubertatis, non poteſt obligari voto ſolemni religionis, propter Eccleſiæ ſtatutum, quod reſpicit id quod in pluribus accidit. Poſt annos autem pubertatis poſſunt iam ſe voto religionis obligare, vel ſimplici vel ſolemni, abſque voluntate parentum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de pueris, qui nondum attigerunt vſum rationis, quorum vota ſunt inualida, vt * dictum eſt. *in 20. art.*

Ad ſecundum dicendum, quod vota eorum qui ſunt in poteſtate aliorum, habent conditionem implicitam, ſcilicet ſi non reuocentur à ſuperiori: ex qua licita redduntur & valida, ſi conditio exiſtat, vt * dictum eſt. *a. 8. & 9.*

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de voto ſolemni, quod fit per profeſsionem.

479 Art. 10. *Vtrum poſsit in voto diſpenſari?*

4. d. 38. q. 1. art. 4. qu. 1. cor. & ad 2. & q. 2. AD decimum ſic proceditur. Videtur, quod in voto diſpenſari non poſsit. Minus enim eſt commutari votum, quam in eo diſpenſari. Sed votum non poteſt commutari. Dicitur enim Leuit. 27. Animal quod immolari poteſt Domino, ſi quis vouerit, ſanctum erit, & mutari non poterit, nec melius malo, nec peius bono. Ergo multo minus poteſt diſpenſari in voto.

¶ 2. Præterea, In his quæ ſunt de lege naturæ, & in præceptis diuinis, non poteſt per hominem diſpenſari, & præcipue in præceptis primæ tabulæ, quæ ordinantur directe ad dilectionem Dei, quæ eſt vltimus præceptorum finis. Sed implere votum eſt de lege naturæ, & eſt etiam præceptum legis diuinæ, vt ex ſupra * dictis patet: & pertinet ad præcepta primæ tabulæ, cum ſit actus latriæ. Ergo in voto diſpenſari non poteſt. *art. 3. huius quæſt.*

¶ 3. Præterea, Obligatio voti fundatur ſuper fidelitatem

litatem quam homo debet Deo, vt * dictum est. Sed in hac nullus potest dispensare. Ergo nec in voto. *Ibid.*

SED contra, Maioris firmitatis esse videtur quod procedit ex communi multorum voluntate, quam quod procedit ex singulari voluntate alicuius personæ. Sed in lege quæ habet robur ex communi voluntate, potest per hominem dispensari. Ergo videtur, quod etiam in voto per hominem dispensari possit.

RESPONDEO dicendum, quod dispensatio voti intelligenda est ad modum dispensationis quæ fit in obseruantia alicuius legis: quia vt supra dictum est *, lex ponitur respiciendo ad id quod est vt in pluribus bonum. Sed quia contingit huiusmodi in aliquo casu *non esse bonum*, oportuit per aliquem determinari in *illo* particulari casu legem non esse seruandam. Et hoc proprie est dispensare in lege. Nam dispensatio videtur importare quandam commensuratam distributionem, vel applicationem communis alicuius ad ea quæ sub ipso continentur: per quem modum dicitur aliquis dispensare cibum familiæ. Similiter autem ille qui vouet, *quodammodo* sibi statuit legem, obligans se ad *aliquid* quod est secundum se, & vt in pluribus bonum. Potest tamen contingere quod in aliquo casu fit vel simpliciter malum, vel inutile, vel maioris boni impeditiuum: quod est contra rationem eius quod cadit sub voto, vt ex prædictis patet *. Et ideo necesse est quod determinetur in tali casu votum non esse seruandum. Et si quidem absolute determinetur aliquod votum non esse seruandum, dicitur esse dispensatio voti: si autem pro hoc quod seruandum erat, aliquid aliud imponatur, dicitur commutatio voti. Vnde minus est votum commutare, quam in voto dispensare. Vtrumque tamen in potestate Ecclesiæ consistit. 1.2.q.79. art.4. 2.2.q. 88. art. 2. huius quæst.

Ad primum ergo dicendum, quod animal quod immolari poterat, ex hoc ipso quod vouebatur, sanctum reputabatur, quasi diuino cultui mancipatum. Et hæc erat ratio quare non poterat commutari: sicut nec modo posset aliquis rem quam vouit, iam consecratam (puta calicem vel domum) commutare in melius vel *in peius*. Animal autem quod non poterat sanctificari, quia non erat immolatitium, redimi poterat & debebat, sicut ibidem lex dicit. Et ita etiam nunc commutari possunt vota, si consecratio non interueniat.

Ad secundum dicendum, quod sicut ex iure naturali & præcepto diuino tenetur homo implere votum, ita *etiam* tenetur ex eisdem obedire superiorum legi vel mandato. Et tamen cum dispensatur in aliqua *lege humana*, non fit vt legi humanæ non obediatur, quod

quod eſt contra legem naturæ, & mandatum diuinum? ſed ſit vt hoc quod erat lex, non ſit lex in hoc caſu. Ita etiam auctoritate ſuperioris diſpenſantis fit, vt hoc quod continebatur ſub voto, non contineatur, in quantum determinatur in hoc caſu, hoc non eſſe congruam materiam voti. Et ideo cum prælatus Eccleſiæ diſpenſat in voto, non diſpenſat in præcepto iuris naturalis vel diuini: ſed determinat id quod cadebat ſub obligatione deliberationis humanæ, quæ non potuit omnia circumſpicere.

Ad tertium dicendum, quod ad fidelitatem Deo debitam non pertinet quod homo faciat id quod eſt malum vel inutile, vel maioris boni impeditiuum, ad quod tendit voti diſpenſatio. Et ideo diſpenſatio voti non eſt contra fidelitatem Deo debitam.

480 Art. 11. *Vtrum in voto ſolemni continentiæ poſſit fieri diſpenſatio?*

Inf. q. 186. a. 8. ad 3. AD vndecimum ſic proceditur. Videtur, quod in voto ſolemni continentiæ poſſit fieri diſpenſatio. Vna enim ratio diſpenſandi in voto eſt, ſi ſit impedi-

* *a. præc.* tium melioris boni, ſicut dictum eſt *. Sed votum

a. cum ad continentiæ etiam ſi ſit ſolemne, poteſt eſſe impedi-

monaſte- tium melioris boni. Nam bonum commune eſt diui-

rium, de nius, quam bonum vnius. Poteſt autem per continen-

ſtatu mo- tiam alicuius impediri bonum totius multitudinis: puta ſi quando per contractum matrimonij aliquarum perſonarum, quæ continentiam vouerunt, poſſet pax patriæ procurari. Ergo videtur quod etiam in ſolemni voto continentiæ poſſit diſpenſari.

¶ 2. Præterea, Latria eſt nobilior virtus quam caſtitas. Sed ſi quis vouerit aliquem actum latriæ, puta offerre Deo ſacrificium, poteſt in illo voto diſpenſari. Ergo multo magis poteſt diſpenſari in voto continentiæ, quod eſt de actu caſtitatis.

¶ 3. Præterea, Sicut votum abſtinentiæ obſeruatum poteſt vergere in periculum perſonæ: ita etiam obſeruatio voti continentiæ. Sed in voto abſtinentiæ, ſi vergat in corporale periculum vouentis, poteſt fieri diſpenſatio. Ergo etiam pari ratione in voto continentiæ poteſt diſpenſari.

¶ 4. Præterea, Sicut ſub profeſſione religionis, ex qua votum ſolemnizatur, continetur votum continentiæ, ita etiam votum paupertatis & obedientiæ. Sed in voto paupertatis & obedientiæ poteſt diſpenſari: ſicut patet in illis qui poſt profeſſionem ad epiſcopatum aſſumuntur. Ergo videtur, quod in ſolemni voto continentiæ poſſit diſpenſari.

SED contra eſt, quod dicitur Eccleſiaſt. 26.

Omnis

Omnis ponderatio non est digna animæ continentis.

¶ Præterea, Extra, de statu monach.* in fin. illius decretalis, Cum ad monasterium: dicitur, Abdicatio proprietatis, sicut etiam custodia castitatis, adeo annexa est regulæ monachali, vt contra eam nec summus Pontifex possit indulgere. *Vbi sup.*

RESPONDEO dicendum, quod in solemni voto continentiæ tria possunt considerari. Primo quidem materia voti, scilicet ipsa continentia. Secundo, perpetuitas voti, scilicet cum aliquis voto se astringit ad perpetuam obseruantiam continentiæ. Tertio, ipsa solemnitas voti. Dicunt ergo quidam, quod votum solemne est indispensabile ratione ipsius continentiæ, *quæ non* recipit condignam recompensationem, vt *patet ex auctoritate inducta* *. Cuius rationem quidam assignant: quia per continentiam homo triumphat de domestico inimico, vel quiâ per continentiam homo perfectè conformatur Christo secundum puritatem animæ & corporis. Sed hoc non videtur efficaciter dici; quia bona animæ, vtpote contemplatio & oratio, sunt multo meliora bonis corporis, & magis nos Deo conformant. Et tamen potest dispensari in voto orationis & contemplationis. Vnde non videtur esse ratio, quare non possit dispensari in voto continentiæ, si respiciatur absolute ad ipsam continentiæ dignitatem: præsertim cum Apostolus 1.ad Cor.7.ad continentiam inducat propter contemplationem, dicens quod mulier innupta cogitat quæ Dei sunt. Finis autem potior est his quæ sunt ad finem. Et ideo alij rationem huius assignant ex perpetuitate & vniuersalitate huius voti. Dicunt enim quod votum continentiæ non potest prætermitti, nisi per id quod est omnino contrarium; quod numquam licet in aliquo voto. Sed hoc est manifestè falsum: quia sicut vti carnali copula est continentiæ contrarium, ita comedere carnes, vel bibere vinum, est contrarium abstinentiæ à talibus: & tamen in huiusmodi votis potest dispensari. Et ideo aliis videtur, quod etiam in voto solemni continentiæ possit dispensari propter aliquam communem vtilitatem, seu necessitatem: vt patet in exemplo * præmisso de pacificatione terrarum ex aliquo matrimonio contrahendo. Sed quia decretalis inducta expressè dicit, quod nec summus Pontifex potest contra custodiam castitatis monacho licentiam dare: ideo aliter videtur dicendum, quod sicut supra dictum est*, & habetur Leuit. vlt. illud quod semel sanctificatum est domino, non potest in alios vsus commutari. Non autem potest facere aliquis Ecclesiæ prælatus,*

In 1. arg. Sed contra.

In arg. 1. Ad arg. 1.

tus, vt id quod est sanctificatum, sanctificationem amittat, etiam in rebus inanimatis: puta quod calix consecratus definat esse consecratus, si maneat integer. Vnde multo minus potest hoc facere aliquis prælatus, vt homo Deo consecratus, quandiu viuit, consecratus esse desistat. Solemnitas autem voti consistit in quadam consecratione seu benedictione vouentis, vt dictum est *. Et ideo non potest fieri per aliquem prælarum Ecclesiæ, quod ille qui votum solemne emisit, desistat ab eo ad quod est consecratus; puta quod ille qui est sacerdos, non sit sacerdos: licet possit prælatus ob aliquam causam executionem ordinis inhibere. Et simili ratione Papa non potest facere, quod ille qui est professus religionem, non sit religiosus: licet quidam iuristæ ignoranter contrarium dicant. Est ergo considerandum, vtrum continentia sit essentialiter annexa ei ad quod votum solemnizatur; quia si non est ei essentialiter annexa, potest manere solemnitas consecrationis sine debito continentiæ: quod non potest contingere, si sit essentialiter annexum ei ad quod votum solemnizatur. Non est autem essentialiter annexum debitum continentiæ ordini sacro: sed ex statuto Ecclesiæ. Vnde videtur quod per Ecclesiam possit dispensari in voto continentiæ solemnizato per susceptionem sacri ordinis. Est autem debitum continentiæ essentiale statui religionis, per quem homo abrenuntiat seculo, totaliter Dei seruitio mancipatus. Quod non potest simul stare cum matrimonio, in quo incumbit necessitas procurandæ vxoris, & prolis, & familiæ, & rerum quæ ad hoc requiruntur. Vnde Apost. dicit 1. ad Cor. 7. quod qui est cum vxore, solicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat vxori, & diuisus est. Vnde nomen monachi ab vnitate sumitur per oppositum ad diuisionem prædictam. Et ideo in voto solemnizato per professionem religionis, non potest per Ecclesiam dispensari. Et rationem assignat Decretalis, quia castitas est annexa regulæ monachali.

art 7. huius q.

Ad primum ergo dicendum, quod periculis rerum humanarum est obuiandum per res humanas, non tamen per hoc quod res diuinæ conuertantur in vsum humanum. Professi autem religionem, mortui sunt mundo, & viuunt Deo: vnde non sunt reuocandi ad vitam humanam occasione cuiuscumque euentus.

Ad secundum dicendum, quod in voto temporalis continentiæ dispensari potest, sicut & in voto temporalis orationis, vel temporalis abstinentiæ. Sed quod in voto continentiæ per professionem solemnizato non possit dispensari, hoc non est in quantum est

est actus castitatis, sed in quantum incipit ad latriam pertinere per professionem religionis.

Ad tertium dicendum, quod cibus directe ordinatur ad conseruationem personæ: & ideo abstinentia cibi directe potest vergere in periculum personæ: vnde ex hac ratione recipit votum abstinentiæ, dispensationem. Sed coitus non ordinatur directe ad conservationem personæ, sed ad conseruationem speciei: vnde nec directe abstinentia coitus per continentiam, vergit in periculum personæ. Sed si per accidens ex ea aliquod periculum personale accidat, potest aliter subueniri, scilicet per abstinentiam, vel alia corporalia remedia.

Ad quartum dicendum, quod religiosus qui sit episcopus, sicut non absoluitur à voto continentiæ, ita nec à voto paupertatis: quia nihil debet habere tanquam proprium, sed sicut dispensator communium bonorum Ecclesiæ. Similiter etiam non absoluitur à voto obedientiæ, sed per accidens obedire non tenetur, si superiorem non habeat: sicut nec Abbas monasterij, qui tamen non est à voto obedientiæ absolutus.

In lib. de bono coniugal. c. 21. in pr. t. 6. de virg. c. 7. & 8.

Auctoritas vero Ecclesiæ, quæ in contrarium obiicitur, *intelligenda* est quantum ad hoc, quod nec fœcunditas carnis, nec aliquod corporale bonum, est comparandum bono continentiæ: quæ inter bona animæ computatur, vt Aug. dicit * in lib. de sancta virginitate. Vnde signanter dicitur, animæ continentis, non carnis continentis.

481 *Sup. q. 2. a. 2. ad 3. Et 4. d. 38. q. 1. a. 1. q. 1. ad 4. & q. 4. q. 1. c. & ad 2. & q. 4. per tot.*

Art. 12. *Verum ad commutationem vel dispensationem voti requiratur prælati auctoritas?*

AD duodecimum sic proceditur. Videtur, quod ad commutationem vel dispensationem voti non requiratur prælati auctoritas. Aliquis enim potest intrare *religionem* absque auctoritate alicuius superioris *prælati*. Sed per introitum religionis absoluitur homo à votis in seculo factis, etiam à voto terræ sanctæ. Ergo voti commutatio vel dispensatio potest esse absque auctoritate superioris prælati.

2. Præterea, Dispensatio voti in hoc consistere *videtur*, quod determinatur in quo casu votum non *sit obseruandum*. Sed si prælatus male determinet, non videtur esse vouens absolutus à voto, quia nullus prælatus potest dispensare contra præceptum diuinum de implendo voto, vt dictum est *. Similiter etiam si aliquis propria auctoritate recte determinet in quo casu votum non sit implendum, non videtur voto teneri, quia votum non obligat in casu in quo habet peiorem euentum, vt dictum est *. Ergo dispensatio

* *art. 10. huius q. & art. 10. & 2.*

cio voti non requirit auctoritatem alicuius prælati.

¶ 3. Præterea, si dispensare in voto pertinet ad potestatem prælatorum, pari ratione pertinet ad omnes. Sed non pertinet ad omnes dispensare in quolibet voto. Ergo non pertinet ad potestatem prælatorum dispensatio voti.

SED contra, Sicut lex obligat ad aliquid faciendum, ita & votum. Sed ad dispensandum in præcepto legis requiritur superioris auctoritas, vt supra dictum
a.10.& 1.2.q.97. est *. Ergo pari ratione etiam in dispensatione voti.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum
art 4. a.1.& 2. huius q. est *, votum est promissio Dei facta de aliquo quod sit Deo acceptum. Quid sit autem in aliqua promissione acceptum ei cui promittitur, ex eius pendet arbitrio. Prælatus autem in Ecclesia gerit vicem Dei: & ideo in commutatione vel dispensatione votorum, requiritur prælati auctoritas, qui in persona Dei determinat quid sit Deo acceptum: secundum illud 2. ad Cor. 2. Nam & ego quod donaui, si quid donaui, propter vos in persona Christi. Et signanter dicit propter vos: quia omnis dispensatio petita à prælato, debet fieri ad honorem Christi, in cuius persona dispensat; vel ad vtilitatem Ecclesiæ, quæ est eius corpus.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia alia vota sunt quorumdam particularium operum, sed per religionem homo totam vitam suam Dei obsequio deputat. Particulare autem in vniuersali includitur. Et ideo decretalis dicit, quod reus voti fracti non habetur, qui temporale obsequium in perpetuam religionis obseruantiam commutat. Nec tamen religionem ingrediens tenetur implere vota vel ieiuniorum, vel orationum, vel aliorum huiusmodi, quæ exittens in seculo fecit: quia religionem ingrediens moritur priori vitæ. Et etiam singulares obseruantiæ religioni non competunt, & religionis onus satis hominem onerat, vt alia superaddere non oporteat.

Ad secundum dicendum, quod quidam dixerunt,
art.8. huius q. quod ideo prælati possunt in votis pro libito dispensare: quia in quolibet voto includitur conditionaliter voluntas prælati superioris: sicut supra dictum est *, quod in votis subditorum, puta serui vel filij, intelligitur conditio, si placuerit patri vel domino, vel si non renitantur. Et sic subditus absque omni remorsu conscientiæ posset votum prætermittere, quandocumque sibi à prælato diceretur. Sed prædicta positio falso innititur: quia cum potestas prælati spiritualis, qui non est dominus, sed dispensator, in ædificationem sit data, & non in destructionem, vt patet 2. ad Cor. 10. sic-

vt

vt prælatus non poteſt imperare ea quæ ſecundum ſe Deo diſplicent, ſcilicet peccata: ita non poteſt prohibere ea quæ ſecundum ſe Deo placent, ſcilicet virtutis opera. Et ideo abſolute poteſt homo ea vouere. Ad prælatum tamen pertinet diiudicare quid ſit magis virtuoſum, & Deo magis acceptum. Et ideo in manifeſtis diſpenſatio prælati non excuſaret à culpa: puta ſi prælatus diſpenſaret cum aliquo ſuper voto de ingreſſu religionis, nulla apparenti cauſa obſtante. Si autem eſſet cauſa apparens, per quam ſaltem in dubium verteretur, poſſet ſtare iudicio prælati diſpenſantis vel commutantis: non tamen iudicio proprio, quia ipſe non gerit vicem Dei, niſi forte in caſu in quo id quod vouit, eſſet manifeſte illicitum, & non poſſet opportune ad ſuperiorem recurrere.

Ad tertium dicendum, quod quia ſummus pontifex gerit plenarie vicem Chriſti in tota Eccleſia, ipſe habet plenitudinem poteſtatis diſpenſandi in omnibus diſpenſabilibus votis. Aliis autem inferioribus prælatis committitur diſpenſatio in votis quæ communiter fiunt, & indigent frequenti diſpenſatione, vt habeant de facili homines ad quem recurrant: ſicut ſunt vota peregrinationum & ieiuniorum, & aliorum huiuſmodi. Vota vero maiora, puta continentiæ, & peregrinationis terræ ſanctæ, reſeruantur ſummo Pontifici.

QVAESTIO LXXXIX.

De iuramento, in decem articulos diuiſa.

Deinde conſiderandum eſt de actibus exterioribus latriæ, quibus aliquid diuinum ab hominibus aſſumitur: quod eſt vel ſacramentum aliquod, vel ipſum nomen diuinum. Sed de ſacramenti aſſumptione, locus erit tractandi in tertia huius operis parte. De aſſumptione autem nominis diuini nunc agendum eſt. Aſſumitur autem diuinum nomen ab homine tripliciter. Vno modo, per modum iuramenti, ad propria verba confirmanda. Alio modo, per modum, adiurationis, ad alios inducendum. Tertio modo, per modum inuocationis, ad orandum vel laudandum. Primo ergo de iuramento agendum eſt.

CIRCA quod quæruntur decem.

¶ Primo, quid ſit iuramentum.

¶ Secundo, vtrum ſit licitum?

¶ Tertio, qui ſunt comites iuramenti.

¶ Quarto, cuius virtutis ſit actus.

¶ Quinto, vtrum ſit appetendum, & frequentandum tanquam vtile, & bonum?

¶ Sexto, vtrum liceat iurare per creaturam?

¶ Septimo, vtrum iuramentum sit obligatorium?
¶ Octauo, quæ sit maior obligatio, vtrum iuramenti, vel voti?
¶ Nono, vtrum in iuramento possit dispensari?
¶ Decimo, quibus, & quando liceat iurare.

Art. 1. *Vtrum iurare, sit testem Deum inuocare?*

Infr. ar. 4. or. & q. 98. a. 2. cor. & 3. d. 39. a. 1.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod iurare non sit testem Deum inuocare. Quicumque enim inducit auctoritatem sacræ Scripturæ, inducit Deum in testimonium, cuius verba proponuntur in sacra Scriptura. Si ergo iurare est testem Deum inuocare, quicumque inducit auctoritatem sacræ Scripturæ, iuraret. Hoc autem est falsum. Ergo & primum.

¶ 2. Præterea, Ex hoc quod aliquis inducit aliquem in testem, nihil ei reddit. Sed ille qui per Deum iurat, aliquid Deo reddit. Dicitur enim Matt. 5. Reddes Domino iuramenta tua. Et Aug. dicit *, quod iurare, est ius veritatis Deo reddere. Ergo iurare non est Deum testem inuocare.

In ser. 28 de verb. Apost. parum ante med. tom. 10.

¶ 3. Præterea, Aliud est officium iudicis, & aliud testis: vt ex supra dictis patet †. Sed quandoque iurando implorat homo diuinum iudicium, secundum illud Psal. 7. Si reddidi retribuentibus mihi mala, decidam merito ab inimicis meis inanis. Ergo iurare non est testem Deum inuocare.

† q. 67. per tot. & q. 70. per tot.

SED cõtra est, quod Aug. dicit *in quodã sermone de periurio, Quid est iurare per Deũ, nisi testis est Deus?

Ser. 28. de verb. Apost. parum ante med. tom. 10.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Apostolus dicit ad Heb. 6. Iuramentum ad confirmationem ordinatur. Confirmatio autem in scibilibus per rationem fit, quæ procedit ex aliquibus naturaliter notis, quæ sunt infallibiliter vera. Sed particularia facta contingentia hominum, non possunt per rationem necessariam confirmari. Et ideo ea quæ de his dicuntur, solent confirmari per testes. Sed humanum testimonium non est sufficiens ad huiusmodi confirmandum, propter duo. Primo quidem propter defectum veritatis humanæ; quia plurimi in mendacium labuntur, secundum illud Ps. 16. Os eorum locutum est mendacium. Secundo propter defectum cognitionis, quia homines non possunt cognoscere, neque futura, neque cordium occulta, vel etiam absentia, de quibus tamen homines loquuntur: & expedit rebus humanis, vt certitudo aliqua de his habeatur. Et ideo necessarium fuit recurrere ad diuinum testimonium: quia Deus neq; mentiri potest, neq; eum aliquid latet. Assumere autem Deum in testem, dicitur iurare: quia quasi pro iure introducti est, vt quod sub inuocatione diuini testimonij dicitur, pro

pro vero habeatur. Diuinum autem testimonium quandoq; inducitur ad afferendum præsentia vel præterita: & hoc dicitur iuramentum assertorium. Quandoque autem inducitur diuinum iuramentum ad confirmandum aliquid futurum: & hoc dicitur iuramentum promissorium. Ad ea vero quæ sunt necessaria, & per rationem inuestiganda, non inducitur iuramentum. Ridibilis enim videretur si quis in disputatione alicuius scientiæ, vellet propositum per iuramentum probare.

Ad primum ergo dicendum, quod aliud est testimonio Dei vti iam dato, quod sit cum aliquis auctoritate sacræ scripturæ inducit: & aliud est testimonium Dei implorare, vt exhibendum, quod fit in iuramento.

Ad secundum dicendum, quod dicitur aliquis reddere *iuramenta* Deo, ex hoc, quod implet illud quod iurat: vel quia in hoc ipso, quod inuocat Deum in testem, recognoscit eum habere omnium cognitionem, & infallibilem veritatem.

Ad tertium dicendum, quod alicuius testimonium inuocatur ad hoc, quod testis inuocatus veritatem *manifestet circa ea*, quæ dicuntur. Deus autem manifestat, an verum sit quod dicitur, dupliciter. Vno modo, *simpliciter* reuelando veritatem vel per internam *inspirationem*, vel etiam per facti denudationem, dum scilicet producit in publicum ea quæ erant occulta. Alio modo, per pœnam mentientis: & tunc simul est iudex & testis, dum puniendo mendacem, manifestat mendacium. Et ideo duplex est modus iurandi. Vnus quidem per simplicem Dei contestationem: sicut cum aliquis dicit, Est mihi Deus testis, vel coram Deo loquor, vel per Deum: quod idem est, vt dicit Augustinus.* Alius modus iurandi est per execrationem, dum scilicet aliquis se, vel aliquid ad se pertineas ad pœnam *obligat, nisi* sit verum quod dicit.

Lib. 1. de ser. Dom. in monte, c. 30. 1. 4.

Art. 2. Verum sit licitum iurare?

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod non sit licitum iurare. Nihil enim quod prohibetur in lege diuina, est licitum. Sed iuramentum prohibetur Matt. 5. Ego dico vobis non iurare omnino, &c. Et Iac. 5. dicitur, Ante omnia fratres mei nolite iurare. Ergo iuramentum est illicitum.

483 Inf. art. 3 cor. & 3. d. 39. a. 2 q. 2. Et Ro. 1. lec. 5. c. 3. & Heb. 6. le 4. cor. a.

¶ 2. Præterea, Id quod est à malo, videtur esse illicitum: quia vt dicitur Matt. 7. Non potest arbor mala fructus bonos facere. Sed iuramentum est à malo. Dicitur enim Matt. 5. Sit autem sermo vester, est, est: non, non. Quod autem his abundantius est, à malo est. Ergo iuramentum videtur esse illicitum.

¶ 3. Præterea, Exquirere signum diuinæ prouiden-

tiæ, est tentare Deum : quod est omnino illicitum: secundum illud Deut. 6. Non tentabis Dominum Deum tuum. Sed ille qui iurat, videtur exquirere signum diuinæ prouidentiæ, dum petit diuinum testimonium, quod est per aliquem euidentem effectum. Ergo videtur quod iuramentum sit illicitum.

SED contra est, quod dicitur Deut 6. Dominum Deum tuum timebis, & per nomen eius iurabis.

RESPONDEO dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse secundum se bonum, quod tamen cedit in malum eius qui non vtitur eo conuenienter. Sicut sumere eucharistiam est bonum : & tamen qui indigne sumit, iudicium sibi manducat, & bibit, vt dicitur 1. ad Cor. 11. Sic ergo in proposito dicendum est, quod iuramentum secundum se, est licitum & honestum. Quod patet ex origine & ex fine. Ex origine quidem : quia iuramentum est introductum ex fide qua homines credunt Deum habere infallibilem veritatem, & vniuersalem omnium cognitionem & prouisionem: Ex fine autem : quia iuramentum inducitur ad iustificandum homines, & ad finiendum controuersias, vt dicitur ad Heb. 6. Sed iuramentum cedit in malum alicui ex eo quod male vtitur eo, id est, sine necessitate, & cautela debita. Videtur enim parum reuerentiam habere ad Deum, qui eum ex leui causa testem inducit: quod non præsumeret etiam de aliquo viro honesto. Imminet etiam periculum periurij, quia de facili homo in verbo delinquit, secundum illud Iacob. 3. Si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir. Vnde & Eccles. 23. dicitur, Iurationi non assuescat os tuum : multi enim casus in illa.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieron. super Matt. dicit *, Considera quod Saluator non per Deum iurare prohibuerit, sed per cælum & terram. Hanc enim per elementa iurandi pessimam consuetudinem habere Iudæi noscuntur. Sed ista responsio non sufficit : quia Iacobus addidit, Neque per aliud quodcumque iuramentum. Et ideo dicendum est, quod (sicut Augustin. dicit * in lib. de mendacio) quod Apostolus inepitolis suis iurans, ostendit quomodo accipiendum esset quod dictum est, dico vobis non iurare omnino : ne scilicet iurando ad facilitatem iurandi perueniatur ; & ex facilitate iurandi ad consuetudinem : & à consuetudine in periurium decidatur. Et ideo non inuenitur iurasse nisi scribens, vbi consideratio cautior non habet linguam præcipitem.

Ad secundum dicendum, quod sicut Augustin. dicit * in lib. de serm. Domini in monte, Si iurare cogeris, scias

* b. illud Matt. 5. Ego dico vobis, nō iurare, tom. 9.

In lib. de mendacio c. 15. circa med. tom. 4.

li. 1. c. 30. à medio. tom. 4.

scias de necessitate venire infirmitatis eorum quibus aliquid suades: quæ vtique infirmitas, malum est. Itaque non dixit, quod amplius est, malum est. Tu enim non malum facis qui bene vteris iuratione, vt alteri persuadeas quod vtiliter persuades: sed à malo est illius, cuius infirmitate iurare cogeris.

Ad tertium dicendum, quod ille qui iurat, non tentat Deum: quia non implorat diuinum auxilium absque vtilitate, & necessitate. Et præterea, non exponit se alicui periculo, si Deus testimonium adhibere noluerit in præsenti. Adhibebit autem pro certo testimonium in futuro, quando illusa inabit abscondita tenebrarum, & manifestabit consilia cordium, vt dicitur 1 ad Corin. 4. Et illud testimonium nulli iuranti deficiet, vel pro eo, vel contra eum.

Art. 3. *Verum conuenienter ponantur tres comites iuramenti, videlicet iustitia, iudicium, & veritas?* 484

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter ponantur tres comites iuramenti, videlicet iustitia, iudicium, & veritas. Ea enim quorum vnum includitur in altero, non sunt connumeranda quasi diuersa. Sed horum trium vnum includitur in altero: quia veritas est pars iustitiæ, secundum Tullium *. Iudicium autem est actus iustitiæ, vt supra habitum est †. Ergo inconuenienter ponuntur tres comites iuramenti.

Inf. q. 7. cor. & q. 98. art. 1. & 2. Et ramquam diuersa. 3. d. 39. a. 2. q. 3. Et quæst. 5. art. 7. li. 2. de inuent. ante fin. libri. † 3. 60. a. 1

¶ 2. Præterea, Multa alia requiruntur ad iuramentum, scilicet deuotio & fides, per quam credamus Deum omnia scire, & mentiri non posse. Ergo videtur, quod insufficienter tres comites iuramenti enumerentur.

¶ 3. Præterea, Hæc tria in quolibet opere humano requirenda sunt. Nihil enim debet fieri contra iustitiam aut veritatem, aut sine iudicio: secundum illud 1. ad Timot. 5. Nihil facias sine præiudicio, id est, sine præcedenti iudicio. Ergo hæc tria non magis debent associari iuramento, quam aliis humanis actibus.

SED contra est, quod dicitur Hierem. 4. Iurabis, viuit Dominus, in veritate, in iudicio, & in iustitia. Quod exponens Hieron. dicit *, Animaduertendum est quod iusiurandum hos habet comites, scilicet veritatem, iudicium, & iustitiam.

Et habetur 22. q. 2. Animaduertendum est. 1. ad Tim. 5. Ne vitur iuramento. Ad bonum autem vsum iuramenti duo requiruntur. Primo quidem, quod aliquis non leuiter, sed ex necessaria causa, & discrete iuret. Et quantum ad hoc requiritur iudicium, scilicet discre-

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, iuramentum non est bonum, nisi ei qui bene vtitur iuramento. Ad bonum autem vsum iuramenti duo requiruntur. Primo quidem, quod aliquis non leuiter, sed ex necessaria causa, & discrete iuret. Et quantum ad hoc requiritur iudicium, scilicet discre-

tionis ex parte iuranris, Secundo, quantum ad id quod per iuramentum confirmatur, vt scilicet neque sit falsum, neque sit aliquid illicitum. Et quantum ad hoc requiritur veritas, per quam aliquis iuramento confirmat quod verum est; & iustitia, per quam confirmat quod licitum est. Iudicio autem caret iuramentum incautum; veritate autem iuramentum mendax: iustitia autem iuramentum iniquum siue illicitum.

Ad primum ergo dicendum, quod iudicium non sumitur hic pro executione iustitiæ, sed pro iudicio discretionis, vt dictum est *. Neque etiam veritas hic accipitur secundum quod est pars iustitiæ, sed secundum quod est quædam conditio locutionis. *In corp. a.*

Ad secundum dicendum, quod & deuotio, & fides, & omnia huiusmodi quæ exiguntur ad debitum modum iurandi, intelliguntur in iudicio. Alia enim duo pertinent ad rem, de qua iuratur: vt * dictum est. Quamuis posset dici quod iustitia pertinet ad causam pro qua iuratur. *In corp. a.*

Ad tertium dicendum, quod in iuramento est periculum magnum: tum propter Dei magnitudinem, cuius testimonium inuocatur: tum etiam propter labilitatem linguæ humanæ, cuius verba iuramento confirmantur. Et ideo huiusmodi magis requiruntur ad iuramentum quam ad alios humanos actus.

485 Art. 4. *Verum iurare, sit actus religionis siue latriæ?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod iuramentum non sit actus religionis siue latriæ. Actus enim latriæ sunt circa aliqua sacra, & diuina. Sed iuramenta adhibentur circa controuersias humanas, vt Apostolus dicit ad Hebr. 6. Ergo iurare non est actus religionis seu latriæ

¶ 2. Præterea, Ad religionem pertinet cultum Deo offerre, vt * Tullius dicit. Sed ille qui iurat, nihil Deo offert, sed Deum inducit in testem. Ergo iurare non est actus religionis seu latriæ. * *lib. 2. de Inuent ante fin.*

¶ 3. Præterea, Finis religionis seu latriæ est reuerentiam Deo exhibere. Hoc autem non est finis iuramenti, sed potius aliquod verbum confirmare. Ergo iurare non est actus religionis.

SED contra est, quod dicitur Deut. 6. Dominum Deum tuum timebis, & ipsi soli seruies, ac per nomen illius iurabis. Loquitur autem ibi de seruitute latriæ. Ergo iurare est actus latriæ.

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex dictis patet *, ille quiiurat, inuocat diuinum testimonium ad confirmandum ea quæ dicit. Nihil autem confirmatur nisi per aliquid quod certius est, & potius. Et ideo *art. 2. huius q.*

ideo in hoc ipso quod homo per Deum iurat, profitetur Deum potiorem, vtpote cuius veritas est indefectibilis, & cognitio vniuersalis. Et sic Deo aliquo modo reuerentiam exhibet. Vnde & Apostolus dicit ad Hebr. 6. quod homines per maiorem se iurant. Et Hieron. dicit super Matt.* quod qui iurat, aut veneratur, aut diligit eum per quem iurat. † Philosoph. etiam dicit in 1. Metaph. quod iuramentum est honorabilissimum. Exhibere autem reuerentiam Deo, pertinet ad religionem siue latriam: vnde manifestum est, quod iuramentum est actus religionis siue latriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in iuramento duo considerantur, scilicet testimonium quod inducitur, & hoc est diuinum; & id super quo inducitur testimonium, vel quod facit necessitatem testimonium inducendi: & hoc est humanum. Pertinet ergo iuramentum ad religionem, ratione primi, non autem ratione secundi.

Ad secundum dicendum, quod in hoc ipso quod aliquis assumit Deum in testem per modum iuramenti, profitetur eum maiorem: quod pertinet ad Dei reuerentiam. Et sic aliquid affert Deo, scilicet reuerentiam, & honorem.

Ad tertium dicendum, quod omnia quæ facimus, debemus in Dei reuerentiam facere. Et ideo nihil prohibet, si in hoc ipso quod intendimus hominem certificare, Deo reuerentiam exhibeamus. Sic enim debemus aliquid in Dei reuerentiam facere, vt ex hoc vtilitas proximis proueniat: quia etiam Deus operatur ad suam gloriam, & nostram vtilitatem.

Matt. 5. super illud, Ego autem dico non iurare omnino, l. 9.

† *Ib. l. 1. c. 3. dum refert opinionem Thaleti, tom. 3.*

Art. 5. *Vtrum iuramentum sit appetendum, & frequentandum tanquam vtile & bonum?*

486 Su. q. 89. art. 3 corp. & 1 2. q. 107. a. 2. co. & ad 2. Et 3. d. 39. art. 2. q. 1. Et Pſ. 14. ſi. & Ro. 1. le. 5. co. 5 & q. 88. a. 5. & 6.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod iuramentum sit appetendum, & frequentandum tanquam vtile, & bonum. Sicut enim votum est actus latriæ, ita & iuramentum. Sed facere aliquid ex voto est laudabilius, & magis meritorium: quia votum est actus latriæ, vt supra dictum est *. Ergo pari ratione facere, vel dicere aliquid cum iuramento est laudabilius: & sic iuramentum est appetendum tanquam per se bonum.

† *Mat. 5. super illud, Ego dico vobis non iurare, tom. 9.*

¶ 2. Præterea, † Hieron. dicit super Matt quod qui iurat, aut veneratur aut diligit eum per quem iurat. Sed venerari, aut diligere Deum est appetendum tanquam per se bonum. Ergo & iuramentum.

¶ 3. Præterea, Iuramentum ordinatur ad confirmationem, seu certificationem. Sed quod homo con-

firmet ſuum dictum, bonum eſt. Ergo iuramentum eſt appetendum tamquam bonum.

SED contra eſt, quod dicitur Eccl. 23. Vir multum iurans, replebitur iniquitate. Et † Aug. dicit in libro de mendacio, quod præceptum Domini de prohibitione iuramenti, ad hoc poſitum eſt, vt quantum in † te eſt, non affectes vt quaſi pro bono cum aliqua delectatione appetas iuſiurandum.

† in lib. de mẽdacio c. 15. circa me. tom. 4.

RESPONDEO dicendum, quod id quod non quæritur, niſi ad ſubueniendum infirmitati, vel defectui, non numeratur inter ea quæ ſunt per ſe appetenda, ſed inter ea quæ ſunt neceſſaria: ſicut patet de medicina, quæ quæritur ad ſubueniendum infirmitati. Iuramentum autem quæritur ad ſubueniendum alicui defectui, quo ſcilicet vnus homo alteri diſcredit. Et ideo iuramentum eſt habendum non inter ea quæ ſunt per ſe appetenda, ſed inter ea quæ ſunt huic vitæ neceſſaria: quibus indebite vtitur quicumque eis vtitur vltra terminos neceſſitatis. Vnde *. Auguſtin. dicit in lib. de ſermone Domini in monte, Qui intelligit non in bonis, id eſt, per ſe appetendis: ſed in neceſſariis iurationem habendam, refrenet ſe quantum poteſt, vt non ea vtatur, niſi neceſſitas cogat.

* Lat. c 30. a me. t. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod alia ratio eſt de voto, & iuramento. Nam per votum aliquid in Dei reuerentiam ordinamus: vnde ex hoc ipſo fit religionis actus. Sed in iuramento è conuerſo reuerentia diuini nominis aſſumitur ad promiſſi confirmationem. Et ideo illud quod iuramento confirmatur, non propter hoc fit religionis actus: quia ſecundum finem morales actus ſpecies ſortiuntur.

Ad ſecundum dicendum, quod ille qui iurat, vtitur quidem veneratione: aut dilectione eius per quem iurat: non autem ordinat iuramentum ad venerandum aut diligendum eum, per quem iurat, ſed ad aliquid aliud, quod eſt neceſſarium præſenti vitæ.

Ad tertium dicendum, quod ſicut medicina eſt vtilis ad ſanandum, & tamen quanto eſt virtuoſior, tanto maius nocumentum inducit, ſi non debite ſumatur: ita etiam iuramentum vtile quidem eſt ad confirmationem: tamen quanto eſt magis venerandum, tanto eſt magis periculoſum, niſi debite inducatur: quia vt dicitur Eccleſ. 23. Si fruſtrauerit, id eſt, deceperit, fratrem, delictum ipſius ſupra ipſum erit. Et ſi diſſimulauerit: quaſi per ſimulationem iurando falſum, delinquit dupliciter: quia ſcilicet ſimulata æquitas, eſt duplex iniquitas. Et ſi in vacuum iurauerit, id eſt, ſine debita cauſa, & neceſſitate, non iuſtificabitur.

Art.

Art. 6. *Verum liceat per creaturas iurare?* 487

AD sextum sic procedi tur. Videtur, quod non liceat per creaturas iurare. Dicitur enim Matt. 5. Ego dico vobis non iurare omnino: neque per cælum, neque per terram, neque per Hierosolymam, neque per caput tuum. Quod exponens Hieron. * dicit. Considera, quod hic Saluator non per Deum iurare prohibuerit, sed per cælum, & terram, &c. 3. d. 38. a. 1. & in expos. Et Hc. 6. l. 4. c. 2. * super illud Matt.

¶. 2. Præterea, Pœna non debetur nisi culpæ. Sed iuranti per creaturas adhibetur pœna. Dicitur enim 22. † quæst. prima: Clericum per creaturam iurantem acerrime obiurgandum, si perstiterit in vitio, excommunicandum placuit. Ergo illicitum est per creaturas iurare. 5 Ego dico vobis non iurare, tom. 9. † c. Clericum.

¶ 3. Præterea, Iuramentum est actus latriæ, sicut dictum * est. Sed cultus latriæ non debetur alicui creaturæ, vt patet Rom. 1. Ergo non licet iurare per aliquam creaturam. * art. 4. huius quæst.

SED contra est, quod Ioseph iurauit per salutem Pharaonis, vt legitur Genes. 42. Ex consuetudine etiam iuratur per euangelium, & per reliquias, & per Sanctos.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra * dictum est, duplex est iuramentum. Vnum quidem, quod fit per simplicem contestationem, in quantum scilicet testimonium Dei inuocatur. Et hoc iuramentum innititur diuinæ veritati, sicut & fides. Fides autem est per se quidem, & principaliter de Deo, qui est ipsa veritas: secundario autem de creaturis, in quibus veritas Dei relucet, vt supra habitum est. Et similiter iuramentum principaliter refertur ad ipsum Deum, cuius testimonium inuocatur: secundario autem assumuntur ad iuramentum aliquæ creaturæ, non secundum se, sed in quantum in eis diuina veritas manifestatur. Sicut iuramus per euangelium, id est, per Deum, cuius veritas in euangelio manifestatur: & per Sanctos, qui hanc veritatem crediderunt, & obseruauerunt. Alius autem modus iurandi est per execrationem. Et in hoc iuramento inducitur creatura aliqua, vt in qua diuinum iudicium exerceatur. Et sic solet homo iurare per caput suum, aut per filium suum, aut per aliquam aliam rem quam diligit. Sicut & Apostolus iurauit 2. ad Corin. 1. dicens, Ego testem Deum inuoco in animam meam. Quod autem Ioseph per salutem Pharaonis iurauit, vtroque modo intelligi potest; vel per modum execrationis, quasi salutem Pharaonis obligauerit Deo: vel per modum contestationis, quasi contestando veritatem diuinæ iu-

art. 1. ad 3. arg.

tiæ, ad cuius executionem Principes terræ constituuntur

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus prohibuit iurare per creaturas: ita quod eis exhibeatur reuerentia diuina. Vnde Hieron. * ibidem subdit, quod Iudæi per angelos, & cætera huiusmodi iurantes, creaturas venerabantur Dei honore. Et eadem ratione punitur, secundum canones, clericus per creaturam iurans: quod ad blasphemiam infidelitatis pertinet. Vnde in * sequenti capit. dicitur. Si quis per capillum Dei, vel caput iuraverit, vel alio modo blasphemia contra Deum vsus fuerit: si in eccl. fiastico ordine est, deponatur.

loc cit. Iur argum.

22.q. 1.c. si quis per cap. illum

¶ Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod cultus latriæ adhibetur ei cuius testimonium iurando inuocatur. Et ideo præcipitur Exod. 23. Per nomen externorum deorum non iurabitis. Non autem exhibetur cultus latriæ creaturis, quæ in iuramento assumuntur, secundum modos prædictos.

3. dist. 39. ar. 3. q. 1. & 2. c. 4. dist. 29. a. 1. ad 4. et quo. 3. a. 14. & ca. 5. ar. 27. & quo. 1. art. 22.

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod iuramentum non habeat vim obligandi. Inducitur enim iuramentum ad confirmandum veritatem eius quod dicitur. Sed quando aliquis dicit aliquid de futuro, verum dicit; etiam si non eueniat quod dicitur. Sicut Paulus, quamuis non iuerit Corinthum, sicut dixerat: non tamen est mentitus, vt patet 2. ad Corinth. 1. Ergo videtur, quod iuramentum non sit obligatorium.

** l. 2. To. pic. c. 3. & in cap. de oppositis, tom. 1. † a. 4. huius quæst.*

¶ 2. Præterea, Virtus non est virtuti contraria, vt dicitur in * prædicamentis. Sed iuramentum est actus virtutis, vt † dictum est. Quandoque autem esset contra virtutem, aut in aliquod eius impedimentum, si quis seruaret id quod iurauit: sicut cum aliquis iurat se facere aliquod peccatum: vel cum iurat desistere ab aliquo opere virtutis. Ergo iuramentum non est semper obligatorium.

¶ 3. Præterea, Quandoque aliquis inuitus compellitur ad hoc quod sub iuramento aliquid promittat. Sed tales à iuramenti nexibus sunt per Romanos Pontifices absoluti, vt habetur extra, de iureiur. † c. Verum, in ea quæstione &c. Ergo iuramentum non semper est obligatorium.

ca. verum in ea quæstione extra de iureiur.

¶ 4. Præterea, Nullus potest obligari ad duo opposita. Sed quandoque oppositum est quod intendit iurans, & quod intendit ille cui iuramentum præstatur.

tur. Ergo iuramentum non potest esse semper obligatorium.

SED contra est, quod dicitur Matth. 5. Reddes domino iuramenta tua.

RESPONDEO dicendum, quod obligatio refertur ad aliquid quod est faciendum, vel dimittendum. Vnde non videtur respicere iuramentum assertorium quod est de præsenti, vel de præterito. Neque etiam iuramentum de his quæ sunt per alias causas fienda: sicut si quis iuramento affereret, quod cras pluuia esset futura: sed solum in his quæ sunt fienda per illum qui iurat. Sicut autem iuramentum assertorium *quod est de præterito vel de præsenti, debet habere veritatem; ita etiam* & iuramentum de his quæ *sunt fienda* à nobis in futurum. Et ideo vtrumque iuramentum habet quamdam obligationem, diuersimode tamen: quia in iuramento quod est de præterito, vel præsenti, obligatio est non respectu rei, quæ iam fuit, vel est; sed respectu ipsius actus iurandi, vt scilicet iuret id quod iam verum est, vel fuit. Sed in iuramento quod præstatur de his quæ sunt fienda à nobis, obligatio cadit & contra super rem quam aliquis iuramento firmauit. Tenetur enim aliquis, vt faciat verum esse id quod iurauit: alioquin deest veritas iuramento. Si autem est talis res, quæ in eius potestate non fuit, deest iuramento discretionis iudicium: nisi forte quod erat ei possibile, quando iurauit, reddatur ei impossibile, per aliquem euentum: puta cum aliquis iurat se pecuniam soluturum, quæ ei postmodum vi, vel furto subtrahitur. Tunc enim videtur excusatus esse à faciendo quod iurauit, licet teneatur facere quod *in se est*: sicut etiam * supra, circa obligationem voti diximus. Si vero fit quidem possibile fieri, sed fieri non debeat, vel quia est per se malum, vel quia est boni impediciuum: tunc iuramento deest iustitia. Et ideo iuramentum non est seruandum in eo casu quo est peccatum, vel boni impediciuum. Secundum enim * Augustinum vtrumque horum vergit in deteriorem exitum. Sic ergo dicendum est, quod quicumque iurat aliquid se facturum, obligatur ad id faciendum, ad hoc quod veritas impleatur; si tamen alij duo comites adsint, scilicet iudicium, & iustitia.

* 9. præc. a. 3. ad 1.

* 22. q. 4. c. Habetur Si aliquid et c. sacerd.

Ad primum ergo dicendum, quod aliud est de simplici verbo, aliud de iuramento, in quo diuinum testimonium imploratur. Sufficit enim ad veritatem verbi, quod aliquis dicat id quod proponit se facturum: quia hoc iam verum est in sua causa, scilicet in pro-

posito facientis. Sed iuramentum adhiberi non debet nisi in re de qua aliquis firmiter certus est. Et ideo si iuramentum adhibeatur propter reuerentiam diuini testimonij quod inuocatur, obligatur homo vt faciat esse verum id quod iurauit, secundum suam possibi-

In corp. art. litatem: nisi in deteriorem exitum vergat, vt * dictum est.

Ad secundum dicendum, quod iuramentum potest vergere in deteriorem exitum dupliciter. Vno modo, quia ab ipso principio habet peiorem exitum, vel quia est secundum se malum: sicut cum aliquis iurat se perpetraturum adulterium: siue quia est maioris boni impeditiuum puta, cum aliquis iurat se non intraturum religionem, vel quod non fiet clericus, aut quod non accipiet prælationem in casu in quo expedit eum accipere; vel si quid aliud est huiusmodi. Huiusmodi enim iuramentum à principio est illicitum; differenter tamen: quia si quis iuret se facturum aliquod peccatum, & peccauit iurando, & peccat iuramentum seruando. Si quis autem iurat se non facturum aliquod melius bonum, quod tamen facere non tenetur: peccat quidem iurando, in quantum ponit obicem Spiritui sancto, qui est boni propositi inspirator: non tamen peccat iuramenta seruando, sed multo melius facit, si non seruet. Alio modo vergit in deteriorem exitum propter aliquid, quod de nouo emerserat, quod fuit impræmeditatum: sicut patet in iuramento Herodis, qui iurauit puellæ saltanti, se daturum quod petisset. Hoc enim iuramentum poterat esse à principio licitum, intellecta debita conditione, scilicet si peteret quod dare deceret. Sed impletio iuramenti fuit illicita. Vnde Ambros. dicit in 1. de Officiis. Est contra officium bonum quam promissum soluere sacramentum: sicut Herodes qui necem Ioannis præstauit, ne promissum negaret.

L. 3. c. 11. com. 1. & habetur 22. qu. 4.

Ad. Est etiã contra. Ad tertium dicendum, quod in iuramento quod quis coactus facit, duplex est obligatio. Vna quidem qua obligatur homini cui aliquid promittit. Et talis obligatio tollitur per coactionem: quia ille qui vim intulit, hoc meretur, vt ei promissum non seruetur. Alia autem est obligatio qua quis Deo obligatur, vt impleat quod per nomen eius promisit. Et talis obligatio non tollitur in foro conscientiæ: quia magis debet damnum temporale sustinere, quam iuramentum violare. Potest tamen repetere in iudicio quod soluit, vel prælato denuntiare, non obstante quod contrarium iurauit: quia tale iuramentum vergeret in deteriorem exitum, esset enim contra iustitiam publicam.

Romani

Romani autem Pontifices ab huiusmodi iuramentis homines absoluerunt, non quasi decernentes huiusmodi iuramenta non esse obligatoria, sed quasi huiusmodi obligationes, ex iusta causa relaxantes.

Ad quartum dicendum, quod quando non est eadem iurantis intentio, & eius cui iurat, si hoc proueniat ex dolo iurantis, debet iuramentum seruari, secundum sanum intellectum eius, cui iuramentum præstatur. Vnde * Isidor. dicit. Quacumque arte verborum quis iuret, Deus tamen qui conscientiæ testis est, ita hoc accipit, sicut ille cui iuratur, intelligit. Et quod hoc *intelligatur* de doloso iuramento patet per id *quod subditur*. Dupliciter reus fit, qui & nomen *Dei in vanum assumit*, & proximum dolo capit. Si autem iurans dolum non adhibeat, obligatur secundum intentionem iurantis. Vnde Greg. dicit 27. Moral. * Humanæ aures talia verba nostra iudicant, qualia foris sonant. Diuina vero iudicia talia foris audiunt, qualia ex intimis proferuntur.

l. 2. de bono. c. 31. med.

c. 8. ante med.

Art. 8. *Verum maior sit obligatio iuramenti, quam voti?* 489

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod maior sit obligatio iuramenti quam voti. Votum enim est simplex promissio. Sed iuramentum supra promissionem adhibet diuinum testimonium. Ergo maior est obligatio iuramenti, quam voti.

¶ 2. Præterea, Debilius solet per fortius confirmari. Sed votum interdum confirmatur iuramento. Ergo iuramentum est fortius, quam votum.

¶ 3. Præterea, Obligatio voti causatur ex animi deliberatione, vt supra * dictum est. Obligatio autem iuramenti causatur ex diuina veritate, cuius testimonium inuocatur. Cum ergo veritas Dei excedat deliberationem humanam, videtur quod obligatio iuramenti sit fortior quam obligatio voti.

q. 88. a. 1.

SED contra, Per votum obligatur aliquis Deo: per iuramentum autem obligatur aliquis interdum homini. Magis autem obligatur homo Deo quam homini. Ergo maior est obligatio voti, quam iuramenti.

RESPONDEO dicendum, quod vtraque obligatio, scilicet voti, & iuramenti causatur ex aliquo diuino: aliter tamen, & aliter. Nam obligatio voti causatur ex fidelitate, quam Deo debemus, vt scilicet ei promissum soluamus. Obligatio autem iuramenti causatur ex reuerentia, quam debemus ei, ex qua tenemur quod verificemus id quod per nomen eius promittimus. Omnis autem infidelitas irreuerentiam con-

tinet', sed non conuertitur. Videtur enim infidelitas subiecti ad dominum, esse maxima irreuerentia. Et ideo votum ex ratione sua, magis est obligatorium quam iuramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod votum est promissio non quæcunque, sed Deo facta, cui infidelem esse grauissimum est.

Ad secundum dicendum, quod iuramentum non adhibetur voto quasi aliquid firmius, sed vt per duas res immobiles maior firmitas habeatur.

Ad tertium dicendum, quod deliberatio animi dat firmitatem voto, quantum ex parte vouentis est. Habet tamen maiorem firmitatis causam ex parte Dei, cui votum offertur.

Art. 9. *Vtrum aliquis possit in iuramento dispensare?*

490 *e. Verum. extra de iureiur.* AD nonum sic proceditur. Videtur, quod nullus possit dispensare in iuramento. Sicut enim veritas requiritur ad iuramentum assertorium, quod est de præterito vel præsentitita etiam ad iuramentum promissorium, quod est de futuro. Sed nullus potest cum aliquo dispensare, quod de præsentibus vel præteritis iuret contra veritatem. Ergo etiam nullus potest dispensare, quod non faciat aliquis esse verum id quod cum iuramento in futurum promisit.

¶ 2. Præterea, Iuramentum promissorium inducitur ad vtilitatem eius cui fit promissio. Sed ille (vt videtur) non potest relaxare: quia est contra reuerentiam diuinam. Ergo multo minus per aliquem alium potest super hoc dispensari.

¶ 3. Præterea, In voto quilibet Episcopus potest dispensare, exceptis quibusdam votis, quæ soli Papæ *q. prac. a. 12. ad 13.* reseruantur, vt supra * habitum est. Ergo pari ratione in iuramento, si esset dispensabile, quilibet Episcopus posset dispensare. Quod tamen videtur esse contra iura. Non ergo videtur quod in iuramento possit dispensari.

SED contra est, quod votum est maioris obligationis quam iuramentum, vt supra * dictum est. Sed *art. prac.* in voto potest dispensari. Ergo & in iuramento.

ar. 10. q. prac. RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, necessitas dispensationis tam in lege quam in voto, est propter hoc quod id quod in se, vel vniuersaliter consideratum, est vtile & honestum, & secundum aliquem particularem euentum potest esse inhonestum & nociuum, quod non potest cadere nec sub lege, nec sub voto. Quod autem aliquid sit inhonestum vel nociuum, repugnans his quæ debent attendi

in iu

in iuramento. Nam si sit inhonestum, repugnat iustitiæ: si sit nocivum, repugnat iudicio. Et ideo pari ratione etiam in iuramento dispensari potest.

Ad primum ergo dicendum, quod dispensatio quæ fit in iuramento, non se extendit ad hoc quod aliquid contra iuramentum fiat. Hoc enim est impossibile: cum observatio iuramenti cadat sub præcepto divino, quod est indispensabile. Sed ad hoc se extendit dispensatio iuramenti, ut id quod sub iuramento cadebat, sub iuramento non cadat: quasi non existens debita materia iuramenti: sicut & de voto supra * diximus. Materia autem iuramenti assertorij, quod est de præterito vel præsenti, in quandam necessitatem iam transiit, & immutabilis factâ est. Et ideo dispensatio non refertur ad materiam, sed refertur ad ipsum actum iuramenti. Unde talis dispensatio directe esset contra præceptum divinum. Sed materia iuramenti promissorij est aliquid futurum quod variari potest: ita scilicet quod in aliquo eventu potest esse illicitum vel nocivum, & per consequens non esse debita materia iuramenti. Et ideo dispensari potest in iuramento promissorio: quia talis dispensatio respicit materiam iuramenti, & non contrariatur præcepto divino de iuramenti observatione.

* q. præc. a. 10. ad 2.

Ad secundum dicendum, quod homo potest alteri promittere aliquid sub iuramento, dupliciter. Uno modo, quando promittit aliquid pertinens ad utilitatem ipsius: puta si sub iuramento promittat se servaturum ei, vel pecuniam daturum: & à tali promissione potest absolvere ille cui promissio facta est. Intelligitur enim iam ei solvisse promissum, quando facit de eo secundum eius utilitatem. Alio modo promittit aliquis alteri quod pertinet ad honorem Dei, vel utilitatem aliorum: puta, si aliquis sub iuramento promittat alicui se intraturum religionem, vel aliquod opus pietatis facturum. Et tunc ille cui promittitur, non potest absolvere promittentem: quia promissio non est facta ei principaliter, sed Deo: nisi forte sit interposita conditio, ratione cuius possit, scilicet si illi videbitur cui promittitur, vel aliquid aliud tale.

Ad tertium dicendum, quod quandoque illud quod cadit sub iuramento promissorio, est manifeste repugnans iustitiæ: vel quia est peccatum, sicut cum aliquis iurat se facturum homicidium: vel quia est maioris boni impeditivum, sicut cum aliquis iurat se non intraturum religionem. Et tale iuramentum dispensatione non indiget. Sed in primo casu teneretur aliquis

tinet', ſed non conuertitur. Videtur enim infidelitas ſubiecti ad dominum, eſſe maxima irreuerentia. Et ideo votum ex ratione ſua, magis eſt obligatorium quam iuramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod votum eſt promiſsio non quæcunque, ſed Deo facta, cui infidelem eſſe grauiſsimum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod iuramentum non adhibetur voto quaſi aliquid firmius, ſed vt per duas res immobiles maior firmitas habeatur.

Ad tertium dicendum, quod deliberatio animi dat firmitatem voto, quantum ex parte voucntis eſt. Habet tamen maiorem firmitatis cauſam ex parte Dei, cui votum offertur.

Art. 9. *Vtrum aliquis poſsit in iuramento diſpenſare?*

490 c. *Verum extra de iureiur.*

AD nonum ſic proceditur. Videtur, quod nullus poſsit diſpenſare in iuramento. Sicut enim veritas requiritur ad iuramentum aſſertorium, quod eſt de præterito vel præſenti: ita etiam ad iuramentum promiſſorium, quod eſt de futuro. Sed nullus poteſt cum aliquo diſpenſare, quod de præſentibus vel præteritis iuret contra veritatem. Ergo etiam nullus poteſt diſpenſare, quod non faciat aliquis eſſe verum id quod cum iuramento in futurum promiſit.

¶ 2. Præterea, Iuramentum promiſſorium inducitur ad vtilitatem eius cui fit promiſsio. Sed ille (vt videtur) non poteſt relaxare: quia eſt contra reuerentiam diuinam. Ergo multo minus per aliquem alium poteſt ſuper hoc diſpenſari.

¶ 3. Præterea, In voto quilibet Epiſcopus poteſt diſpenſare, exceptis quibuſdam votis, quæ ſoli Papæ reſeruantur, vt ſupra * habitum eſt. Ergo pari ratione in iuramento, ſi eſſet diſpenſabile, quilibet Epiſcopus poſſet diſpenſare. Quod tamen videtur eſſe contra iura. Non ergo videtur quod in iuramento poſsit diſpenſari.

9. *prac. q.* 12. *ad* 13.

SED contra eſt, quod votum eſt maioris obligationis quam iuramentum, vt ſupra * dictum eſt. Sed in voto poteſt diſpenſari. Ergo & in iuramento.

art. prac.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt, neceſsitas diſpenſationis tam in lege quam in voto, eſt propter hoc quod id quod in ſe, vel vniuerſaliter conſideratum, eſt vtile & honeſtum, & ſecundum aliquem particularem euentum poteſt eſſe inhoneſtum & nociuum, quod non poteſt cadere nec ſub lege, nec ſub voto. Quod autem aliquid ſit inhoneſtum vel nociuum, repugnat his quæ debent attendi

ar. 10. q. prac.

in iu

in iuramento. Nam si sit inhonestum, repugnat iustitiæ: si sit nociuum, repugnat iudicio. Et ideo pari ratione etiam in iuramento dispensari potest.

Ad primum ergo dicendum, quod dispensatio quæ fit in iuramento, non se extendit ad hoc quod aliquid contra iuramentum fiat. Hoc enim est impossibile: cum obseruatio iuramenti cadat sub præcepto diuino, quod est indispensabile. Sed ad hoc se extendit dispensatio iuramenti, vt id quod sub iuramento cadebat, sub iuramento non cadat: quasi non existens debita materia iuramenti: sicut & de voto supra * diximus. Materia autem iuramenti assertorij, quod est de præterito vel præsenti, in quandam necessitatem iam transiit, & immutabilis facta est. Et ideo dispensatio non referretur ad materiam, sed referretur ad ipsum actum iuramenti. Vnde talis dispensatio directe esset contra præceptum diuinum. Sed materia iuramenti promissorij est aliquid futurum quod variari potest: ita scilicet quod in aliquo euentu potest esse illicitum vel nociuum, & per consequens non esse debita materia iuramenti. Et ideo dispensari potest in iuramento promissorio: quia talis dispensatio respicit materiam iuramenti, & non contrariatur præcepto diuino de iuramenti obseruatione. * q. præc. 6. ro. ad 2e

Ad secundum dicendum, quod homo potest alteri promittere aliquid sub iuramento, dupliciter. Vno modo, quando promittit aliquid pertinens ad vtilitatem ipsius: puta si sub iuramento promittat se seruiturum ei, vel pecuniam daturum: & à tali promissione potest absoluere ille cui promissio facta est. Intelligitur enim iam ei soluisse promissum, quando facit de eo secundum eius vtilitatem. Alio modo promittit aliquis alteri quod pertinet ad honorem Dei, vel vtilitatem aliorum: puta, si aliquis sub iuramento promittat alicui se intraturum religionem, vel aliquod opus pietatis facturum. Et tunc ille cui promittitur, non potest absoluere promittentem: quia promissio non est facta ei principaliter, sed Deo: nisi forte sit interposita conditio, ratione cuius possit, scilicet si illi videbitur cui promittitur, vel aliquid aliud tale.

Ad tertium dicendum, quod quandoque illud quod cadit sub iuramento promissorio, est manifeste repugnans iustitiæ: vel quia est peccatum, sicut cum aliquis iurat se facturum homicidium: vel quia est maioris boni impeditiuum, sicut cum aliquis iurat se non intraturum religionem. Et tale iuramentum dispensatione non indiget. Sed in primo casu tenetur aliquis

aliquis tale iuramentum non seruare. In secundo autem casu licitum est & seruare & non seruare, vt supra * dictum est. Quandoque vero aliquid sub iura-
a.7.ad 2. mento promittitur, de quo dubium est, vtrum sit licitum vel illicitum, proficuum vel nociuum aut simpliciter, aut in aliquo casu, & in hoc potest quilibet Episcopus dispensare. Quandoque vero sub iuramento promittitur aliquid quod est manifeste licitum & vtile. Et in tali iuramento non videtur habere locum dispensatio vel commutatio, nisi aliquid melius occurrat ad communem vtilitatem faciendum: quod maxime videtur pertinere ad potestatem Papæ, qui habet curam vniuersalis Ecclesiæ: vel etiam absoluta relaxatio, quod etiam ad Papam pertinet in omnibus generaliter, quæ ad dispensationem rerum ecclesiasticarum pertinent, super quas habet plenitudinem potestatis. Sicut & ad vnumquemque pertinet irritare iuramentum, quod à sibi subditis factum est, circa ea quæ eius potestati subduntur: sicut pater potest irritare iuramentum puellæ, & vir vxoris, vt dictur Num. 30.
q.prae.a. 8. & 9. sicut & supra de voto * dictum est.

491 Art. 10. *Verum iuramentum impediatur per aliquam conditionem personæ vel temporis?*

3.d.39.in exp. lit. AD decimum sic proceditur. Videtur, quod iuramentum non impediatur per aliquam conditionem personæ vel temporis. Iuramentum enim ad confirmationem inducitur, vt patet per Apostolum ad Hebræos 6. Sed cuilibet conuenit confirmare dictum suum, & quolibet tempore. Ergo videtur, quod iuramentum non impediatur per aliquam conditionem personæ, vel temporis.

¶ 2. Præterea, Maius est iurare per Deum quam per Euangelia. Vnde * Chrysostomus dicit. Si aliqua
Ho.44.in Matt. in opere im perfecto a me. illiu som. 2. causa fuerit, modicum videtur facere qui iurat per Deum: sed qui iurat per euangelia, maius aliquid facisse videtur: quibus dicendum est. Stulti, Scripturæ propter Deum factæ sunt, non Deus propter scripturas. Sed cuiuslibet conditionis personæ, & quolibet tempore in communi locutione consueuerunt iurare per Deum. Ergo multo magis licitum est eis iurare per euangelia.

¶ 3. Præterea, Idem non causatur ex contrariis causis: quia contrariæ causæ sunt contrariorum. Sed aliqui excludentur à iuramento propter defectum personæ: sicut pueri ante quatuordecim annos, & etiam illi qui semel fuerunt periuri. Non ergo videtur, quod aliqui prohibeantur iurare vel propter di-

gam

iuramentum, ſicut clerici, aut etiam propter temporis ſolemnitatem.

¶ 4. Præterea, Nullus homo viuens in hoc mundo eſt tantæ dignitatis ſicut angelus. Dicitur enim Matt. 11. quod qui minor eſt in regno cœlorum, maior eſt illo, ſcilicet Ioanne Baptiſta adhuc in mundo viuente. Sed angelo conuenit iurare. Dicitur enim Apoc. 10. quod angelus iurauit per viuentem in ſecula ſeculorum. Ergo nullus homo propter dignitatem debet excuſari à iuramento.

SED contra eſt, quod habetur † 2. q. 5. Presbyter vice iuramenti per ſanctam conſecrationem interrogetur. Et * 22. q. 5. dicitur, Nullus ex eccleſiaſtico ordine cuiquam laico quicquam ſuper ſancta euangelia iurare præſumat. † ea ſi quis presbyter. 2. * 22. q. 5. ea. Nullus ex Eccleſiaſtico.

RESPONDEO dicendum, quod in iuramento duo ſunt conſideranda. Vnum quidem ex parte Dei, cuius teſtimonium inducitur. Et quantum ad hoc debetur iuramento maxima reuerentia. Et propter hoc à iuramento excluduntur & pueri ante annos pubertatis, qui non coguntur ad iurandum: quia nondum habent perfectum vſum rationis, quo poſſint cum reuerentia debita iuramentum præſtare. Et iterum periuri, qui ad iuramentum non admittuntur: quia ex retroactis præſumitur, quod debitam reuerentiam iuramento non exhibebunt. Et propter hoc etiam vt iuramento debita reuerentia exhibeatur, dicitur * 22. q. 5. Honeſtum eſt vt qui in ſanctis audet iurare, hoc ſciens faciat, cum omni honeſtate & timore Dei. * 22. q. 4. c. Honeſtũ.

Aliud autem eſt conſiderandum ex parte hominis, cuius dictum iuramento confirmatur. Non enim indigee dictum hominis confirmatione, niſi quia de eo dubitatur. Hoc autem derogat dignitati perſonæ, vt dubitetur de veritate eorum quæ dicit. Et ideo perſonis magnæ dignitatis non conuenit iurare. Propter quod dicitur * 2. q. 4. c. Si quis presbyter, Quod ſacerdotes ex leui cauſa iurare non debent: tamen pro aliqua neceſsitate, vel magna vtilitate licitum eſt eis iurare: & præcipue pro ſpiritualibus negotiis, pro quibus etiam iuramenta competit præſtare in ſolemnibus diebus, quibus eſt ſpiritualibus rebus vacandum. Non autem tunc ſunt iuramenta præſtanda pro rebus temporalibus, niſi forte ex magna neceſsitate. * 2. q. 4. ea. Si quis presb.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam ſunt, qui dictum ſuum confirmare non poſſunt propter defectum eorum: & quidam ſunt, quorum dictum adeo debet eſſe certum, quod confirmatione non egeat.

Ad ſecundum dicendum, quod iuramentum, ſecundum

cundum se consideratum, tanto fortius est & magis obligat, quanto maius est id, per quod iuratur, vt * Augustin. dicit ad Publicolam. Et secundum hoc, maius est iurare per Deum, quam per Euangelia. Sed potest esse è conuerso propter modum iurandi: vtpote si iuramentum, quod fit per Euangelia, fiat cum quadam deliberatione & solemnitate; iuramentum autem quod fit per Deum, fiat leuiter & absque deliberatione.

Epi. 154. aliquantulum à prin. t. 4.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid tolli ex contrariis causis per modum superabundantiæ & defectus: & hoc modo aliqui impediuntur à iurando, quia sunt maioris auctoritatis quam quod eos iurare deceat: aliqui vero, quia sunt minoris auctoritatis quam quod eorum iuramento stetur.

Ad quartum dicendum, quod iuramentum angeli inducitur, non propter defectum ipsius, quasi non sit eius simplici dicto credendum, sed ad ostendendum id quod dicitur, ex infallibili Dei dispositione procedere. Sicut etiam & Deus aliquando in scripturis iurans inducitur, ad ostendendum immobilitatem eius quod dicitur, sicut Apostolus dicit ad Hebr. 6.

QVÆSTIO XC.

De diuini nominis assumptione, per modum adiurationis, in tres articulos diuisa.

Postea considerandum est de assumptione diuini nominis per modum adiurationis.

ET CIRCA hoc quærunter tria.

¶ Primo, vtrum liceat adiurare homines?

¶ Secundo, vtrum liceat adiurare dæmones?

¶ Tertio, vtrum liceat adiurare irrationales creaturas?

Art. 1. *Vtrum liceat adiurare hominem?*

sup. q. 83 a. 17. ad 1.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod non liceat hominem adiurare. Dicit enim * Origines super Matth. Æstimo quoniam non oportet vt vir qui vult secundum Euangelium viuere, adiuret alterum. Si enim iurare non licet quantum ad Euangelicum Christi mandatum, notum est quia nec adiurare alterum licet. Et propterea manifestum est, quod Princeps sacerdotum Iesum illicite adiurauit per Deum viuum.

** Origen. hom. vlt. in Matt. non multum remote a me, t.*

¶ 2. Præterea, Quicumque adiurat aliquem, quodammodo ipsum compellit. Sed non licet alium inuitum cogere. Ergo videtur quod nec liceat aliquem adiurare.

¶ 3. Præterea, Adiurare, est aliquem ad iurandum inducere

inducere. Sed inducere aliquem ad iurandum est superiorum, qui inferioribus iuramenta imponunt. Ergo inferiores superiores suos non possunt adiurare.

SED contra est, quod etiam Deum per aliqua sacra obsecramus, eum obtestantes. Apostolus etiam fideles obsecrat per misericordiam Dei, vt patet Roman. 12. Quod videtur ad quamdam adiurationem pertinere. Ergo licitum est alios adiurare.

RESPONDEO dicendum, quod ille qui iurat iuramento promissorio per reuerentiam diuini nominis, quod ad confirmationem suæ promissionis inducit, seipsum obligat ad faciendum quod promittit, *quod est seipsum immobiliter ordinare ad aliquid agendum*. Sicut autem homo seipsum ordinare potest ad aliquid agendum, ita etiam & alios, superiores quidem deprecando, inferiores autem imperando: vt ex supra * dictis patet. Cum ergo vtraque ordinatio per aliquod diuinum confirmatur, est adiuratio. In hoc tamen differunt, quod homo est suorum actuum dominus, non autem est dominus eorum, quæ sunt ab alio agenda. Et ideo sibi ipsi potest necessitatem imponere per diuini nominis inuocationem. Non autem hanc necessitatem potest aliis imponere, nisi subditis, quos potest ex debito præstiti iuramenti compellere. Si ergo aliquis per inuocationem diuini nominis, vel cuiuscumque rei sacræ alicui non sibi subdito, adiurando, necessitatem agendi aliquid imponere intendat, sicut imponit sibi ipsi iurando: talis adiuratio illicita est, quia vsurpat potestatem in alium quam non habet. Tamen propter aliquam necessitatem, superiores, suos inferiores tali genere adiurationis constringere possunt. Si vero intendat solummodo per reuerentiam diuini nominis, vel alicuius rei sacræ, aliquid ab alio obtinere absque necessitatis impositione: talis adiuratio licita est respectu quorumlibet.

* q. 83. a. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod Origenes loquitur de adiuratione qua aliquis alicui necessitatem imponere intendit, sicut imponit sibi ipsi, iurando. Sic enim princeps sacerdotum præsumpsit Dominum Iesum Christum adiurare.

Ad secundum dicendum, quod illa ratio procedit de adiuratione quæ necessitatem imponit.

Ad tertium dicendum, quod adiurare non est aliquem ad iurandum inducere, sed per quandam similitudinem iuramenti à se inducti, alium ad aliquid agendum prouocare. Aliter tamen adiuratione vtimur ad hominem, & aliter ad Deum. Nam adiurando hominem, eius voluntatem per reuerentiam rei sacræ immutare inten

intendimus : quod quidem non intendimus circa Deum, cuius voluntas est immutabilis. Sed quod à Deo per æternam eius voluntatem aliquid obtineamus, non est ex meritis nostris, sed ex eius bonitate.

Art. 2. *Vtrum liceat dæmones adiurare?*

493 *Hoſt. in Mat. ſuper illud, Adiuro te, die nobis ſi tu es Chriſtus, t. 3.*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod non liceat dæmones adiurare. Dicit enim * Origenes super Matth. Non est secundum potestatem datam à saluatore adiurare dæmonia : Iudaicum enim est hoc. Non autem debemus Iudæorum ritus imitari, sed potius vti potestate à Christo data. Ergo non est licitum dæmones adiurare.

¶ 2. Præterea, Multi necromanticis incantationibus dæmones inuocant per aliquid diuinum: quod est adiurare. Si ergo licitum est dæmones adiurare, licitum est necromanticis incantationibus vti. Quod patet esse falsum. Ergo & primum.

¶ 3. Præterea, Quicumque adiurat aliquem, ex hoc ipso aliquam societatem cum ipso facit. Sed non licet cum dæmonibus societatem facere, secundum illud 1. Cor. 10. Nolo vos socios fieri dæmoniorum. Ergo non licet dæmones adiurare.

SED contra est, quod dicitur Marc. vlt. In nomine meo dæmonia eicient. Sed inducere alium ad aliquid agendum propter nomen diuinum, hoc est adiurare. Ergo licitum est dæmones adiurare.

Corp. præ. RESPONDEO dicendum, quod sicut * dictum est, duplex est adiurandi modus. Vnus quidem per modum deprecationis, vel inductionis ob reuerentiam alicuius sacri. Alius autem per modum compulsionis. Primo autem modo non licet dæmones adiurare: quia ille modus adiurandi videtur ad quamdam beneuolentiam vel amicitiam pertinere, quæ non licet ad dæmones vti. Secundo autem adiurationis modo, qui est per compulsionem, licet nobis ad aliquid vti, & ad aliquid non licet. Dæmones enim in cursu huius vitæ nobis aduersari constituuntur. Non autem eorum actus nostræ dispositioni subduntur, sed dispositioni diuinæ & sanctorum angelorum: quia vt * Augustinus dicit in 2 de Trinitate, Spiritus desertor regitur per spiritum iustum: Possumus ergo dæmones adiurando per virtutem diuini nominis, tamquam inimicos repellere, ne nobis noceant spiritualiter vel corporaliter, secundum * potestatem diuinam datam à Christo: secundum illud Lucæ decimo, Ecce dedi vobis potestatem calcandi supra serpentes & scorpiones, & supra omnem virtutem inimici, & nihil vobis nocebit. Non tamen licitum est eos adiurare ad aliquid

ea. 4. ante med. to 3.

ab

ab eis addiſcendum, vel etiam ad aliquid per eos obtinendum: quia hoc pertineret ad aliquam ſocietatem cum *ipſis* habendam; niſi forte ex ſpeciali inſtinctu, vel reuelatione diuina, aliqui ſancti ad aliquos effectus, dæmonum operatione vtantur; ſicut legitur de beato Iacobo, quod per dæmones fecit Hermogenem ad ſe adduci.

Ad primum ergo dicendum, quod Origenes loquitur de adiuratione, quæ non fit proteſtatiue per modum compulſionis, ſed magis per modum cuiuſdam beneuolæ deprecationis.

Ad ſecundum dicendum, quod necromantici vtuntur adiurationibus & inuocationibus dæmonum ad *aliquid ab eis addiſcendum* vel adipiſcendum. Et hoc *eſt illicitum*, vt * dictum eſt. Vnde † Chryſoſtomus dicit Marc. primo, exponens illud verbum Domini quod ſpiritui immundo dixit, Obmutеſce & exi ab homine. Saluti ferum hic nobis dogma datur, ne credamus dæmonibus quantumcumque denuntienᵗ veritatem.

in corp. art.

† *in cone. 2. de La-z. vo, in-ter pr. & me. to. 2.*

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de *adiuratione*, qua imploratur auxilium dæmonum ad *aliquid agendum*, vel cognoſcendum: hoc enim videtur ad quandam ſocietatem pertinere. Sed quod aliquis adiurando dæmones repellat, hoc eſt ab eorum ſocietate recedere.

Art. 3. *Vtrum liceat irrationalem creaturam adiurare?* 49

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod non liceat adiurare irrationalem creaturam. Adiuratio enim fit per locutionem. Sed fruſtra ſermo dirigitur ad eum qui *non intelligit*, qualis eſt irrationalis creatura. Ergo vanum eſt & illicitum irrationalem creaturam *adiurare*.

¶ 2. Præterea, Ad eum videtur competere adiuratio, ad quem pertinet iuratio. Sed iuratio non pertinet ad creaturam irrationalem. Ergo videtur quod ad eam non liceat adiuratione vti.

¶ 3. Præterea, Duplex eſt adiurationis modus, vt ex *ſupra* dictis * patet. Vnus quidem per modum deprecationis, quo non poſſumus vti ad irrationalem creaturam, quæ non eſt domina ſui actus. Alia autem adiuratio eſt per modum compulſionis, qua etiam (vt videtur) ad eam vti non poſſumus: quia non eſt noſtrum creaturis irrationalibus imperare; ſed ſolum illius, de quo dicitur Matth. 8. Quia venti & mare obediunt ei. Ergo nullo modo (vt videtur) licet vti adiuratione ad irrationales creaturas.

a. 1. & 2. præced.

SED

SED contra est, quod Simon & Iudas leguntur adiurasse dracones, & eis præcepisse vt in desertum locum discederent.

RESPONDEO dicendum, quod creaturæ irrationales ab alio aguntur ad proprias operationes. Eadem autem actio est eius quod agitur & mouetur, & eius quod agit & mouet: sicut motus sagittæ etiam est quædam operatio sagittatis. Et ideo operatio irrationalis creaturæ non solum ipsi attribuitur, sed principaliter Deo, cuius dispositione omnia mouentur. Pertinet etiam ad diabolum, qui permissione diuina vtitur aliquibus irrationalibus creaturis ad nocendum hominibus. Sic ergo adiuratio, qua quis vtitur ad irrationalem creaturam, potest intelligi dupliciter. Vno modo, vt adiuratio referatur ad ipsam irrationalem creaturam secundum se: & sic vanum esset irrationalem creaturam adiurare. Alio modo, vt referatur ad eum à quo irrationalis creatura agitur & mouetur. Et sic dupliciter adiuratur irrationalis creatura. Vno quidem modo per modum deprecationis ad Deum directæ; quod pertinet ad eos qui diuina inuocatione miracula faciunt. Alio modo, per modum compulsionis, quæ refertur ad diabolum, qui in nocumentum nostrum vtitur irrationalibus creaturis. Et talis est modus adiurandi in Ecclesiæ exorcismis, per quos dæmonum potestas excluditur ab irrationalibus creaturis. Adiurare autem dæmones ab eis auxilium implorando, non licet. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QVÆSTIO XCI.

De diuini nominis assumptione ad inuocandum per orationem vel laudem, in duos articulos diuisa.

DEinde considerandum est de assumptione diuini nominis ad inuocandum per orationem vel laudem. Et de oratione quidem iam dictum est. Vnde nunc de laude restat dicendum.

CIRCA quam quæruntur duo.

Primo, vtrum Deus sit ore laudandus?

Secundo, vtrum in laudibus Dei sint cantus adhibendi

Art. 1. *Vtrum Deus sit ore laudandus?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod Deus non sit ore laudandus. Dicit enim * Philos. in 1. Ethic. Optimorum non est laus, sed maius aliquid & melius. Sed Deus est super omnia optima. Ergo Deo non debetur laus, sed aliquid maius laude. Vnde & Eccl. 43. dicitur quod Deus maior est omni laude.

¶ 2. Præ

495 3 a. 9. 3. 1. ar 3. 9 3. con. & ad 2. & 4. d. 15. 9. 4. a 1 q. 1. con. et Ps. 92. co. 1 & 2. & eph 5 le. 7. co. 2. * c. penul. tom. 5.

¶ 2. Præterea, Laus Dei ad cultum ipſius pertinet: eſt enim religionis actus. Sed Deus mente colitur magis quam ore. Vnde Dominus Matthæi decimoquinto, contra quoſdam inducit illud Iſaiæ 29. *Populus* hic labiis me honorat, cor autem eorum longe *eſt* à me. Ergo laus Dei magis conſiſtit in corde quam in ore.

¶ 3. Præterea, Homines ad hoc ore laudantur, vt ad meliora prouocentur. Sicut enim mali ex ſuis laudibus ſuperbiunt; ita boni ex ſuis laudibus ad meliora prouocantur. Vnde dicitur Prouerbiorum vigeſimoſeptimo. Quomodo probatur in conflatorio argentum, ſic *probatur* homo ore laudantium. Sed Deus *per verba hominum* non prouocatur ad meliora, *tum quia immutabilis eſt*, tum quia ſumme bonus *eſt*, & non habet quo creſcat. Ergo Deus non eſt laudandus ore.

SED contra eſt, quod in Pſal. 62. dicitur, Labiis exultationis laudabit os meum.

RESPONDEO dicendum, quod verbis alia ratione vtimur ad Deum, & alia ratione ad hominem. Ad *hominem* enim vtimur verbis, vt conceptum noſtri *cordis*, quem non poteſt cognoſcere, verbis noſtris *ei exprimamus*: & ideo laude oris ad hominem vtimur, vt vel ei vel aliis innoteſcat, quod bonam opinionem de laudato habemus: vt per hoc & ipſum qui laudatur ad meliora prouocemus; & alios apud quos laudatur, in bonam opinionem, & reuerentiam, & imitationem ipſius inducamus. Sed ad Deum verbis vtimur, non quidem vt ei, qui eſt inſpector cordium, noſtros conceptus manifeſtemus, ſed vt nos ipſos & alios *audientes* ad eius reuerentiam inducamus. Et ideo neceſſaria eſt laus oris, non quidem propter Deum, ſed propter ipſum laudantem: cuius affectus excitatur in Deum ex laude ipſius, ſecundum illud Pſalm 49. Sacrificium laudis honorificabit me, & illic iter quo oſtendam illi ſalutare Dei. Et in quantum homo per diuinam laudem affectu aſcendit in Deum, in tantum per hoc retrahitur ab his quæ ſunt contra Deum: ſecundum illud Iſai. 48. Laude mea infrænabo te, ne intereas. Prodeſt etiam laus oris ad hoc, quod aliorum affectus prouocetur in Deum. Vnde dicitur in Pſalm. 33. Semper laus eius in ore meo. Et poſtea ſubditur, Audiant manſueti & lætentur. Magnificate Dominum mecum, &c.

Ad primum ergo dicendum, quod de Deo dupliciter poſſumus loqui. Vno modo quantum ad eius eſſentiam. Et ſic, cum ſit incomprehenſibilis & ineffabilis,

fabilis, maior est omni laude. Debetur autem ei secundum hanc comparationem reuerentia & latriæ honor. Vnde & in Psalm. 64. secundum translationem † Hieron. dicitur. Tibi silet laus Deus: quantum ad primum. Et tibi reddetur votum; quantum ad secundum. Alio modo, secundum effectus ipsius quibus nostræ vtilitatem ordinantur: & secundum hoc, debetur laus Deo. Vnde dicitur Isai. 63. Miserationum Domini recordabor: laudem Deo super omnibus quæ reddidit nobis Dominus. Et Dionys. * dicit 1. cap. de diuinis nom. Omnem sanctum theologorum hymnum, id est, diuinam laudem, inueniles ad beatos thearchiæ, idest, diuinitatis processus, manifestatiue & laudatiue Dei nominationes diuidentem.

† 10.8. & in Ps. 64 com. 4.

non multum remote ante med.

Ad secundum dicendum, quod laus oris inutilis est laudanti, si sit sine laude cordis. Sed tunc loquitur Deo laudem, dum magnalia operum eius recogitat cum affectu. Valet tamen exterior laus oris ad excitandum interiorem affectum laudantis, & ad prouocandum alios ad Dei laudem, sicut dictum * est.

in corp. ars.

Ad tertium dicendum, quod Deum non laudamus propter vtilitatem suam, sed propter vtilitatem nostram, vt * dictum est.

Ibidem. 496

Art. 2. *Vtrum in diuinis laudibus sint cantus assumendi?*

Iosue ar. 1 inductus.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod cantus non sint assumendi in laudem diuinam. Dicit enim Apostolus ad Coloss. 3. Docentes & commonentes nosmetipsos in Psalmis & Hymnis & canticis spiritualibus. Sed nihil debemus assumere in diuinum cultum, præter ea quæ nobis auctoritate Scripturæ traduntur. Ergo videtur, quod non debemus vti in diuinis laudibus canticis corporalibus, sed solum spiritualibus.

to. 9. habetur in decret. d. 92. c. cantet.

¶ 2. Præterea, * Hieron. super illud ad Ephesios 5. Cantantes & psallentes in cordibus vestris Domino: dicit, Audiant hæc adolescentuli, audiant hi quibus in Ecclesia est psallendi officium: Deo non voce, sed corde cantandum. Nec in tragœdiarum modum guttur & fauces medicamine liniendæ sunt, vt in Ecclesia theatrales moduli audiantur & cantica. Non ergo in laudes Dei sunt cantus assumendi.

* li. 1. regist. c. 88. Paulo d pr. & habetur d. 92. c in fin. Rom.

¶ 3. Præterea, Laudare Deum conuenit paruis & magnis, secundum illud Apocalypsis 19. Laudem dicite Deo nostro omnes sancti eius, & qui timetis Deum pusilli & magni. Sed maiores qui sunt in Ecclesia, non decet cantare. Dicit enim * Gregorius, & habetur in decretis distinctione 92. cano. In Sancta Romana Ecclesia:

clesia : Præsenti decreto constituo, vt in sede hac sanctaris ministri cantare non debeant. Ergo cantus non conueniunt diuinis laudibus.

¶ 4. Præterea, In veteri lege laudabatur Deus & musicis instrumentis & humanis cantibus, secundum illud Psalm. 32. Confitemini Domino in cithara : in psalterio decem chordarum psallite illi. Cantate ei canticum nouum. Sed instrumenta musica, sicut citharas & psalteria, non assumit Ecclesia in diuinas laudes, ne videatur iudaizare. Ergo pari ratione nec cantus in diuinas laudes sunt assumendi.

¶ 5. Præterea, Principalior est laus mentis, quam laus oris. Sed laus mentis impeditur per cantus : tum *quia cantantium intentio abstrahitur à consideratione eorum quæ cantant*, dum circa cantum student : tum etiam quia ea quæ cantantur, minus ab aliis intelligi possunt, quam si sine cantu proferrentur. Ergo cantus non sunt in diuinis laudibus assumendi.

SED contra est, quod beatus Ambrosius in Ecclesia Mediolanensi cantus instituit; vt * Aug. refert in 9. confessionum. *6.7.c.fi.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum * est, laus vocalis ad hoc necessaria est, vt affectus humanus prouocetur in Deum. Et ideo quæcumque ad hoc vtilia esse possunt, in diuinas laudes conguenter assumuntur. Manifestum est autem, quod secundum diuersas melodias sonorum, animi hominum diuersimode disponuntur : vt patet per Philos. * in 8. Polit. & per † Boëtium in prologo musicæ. Et ideo salubriter fuit institutum, vt in diuinas laudes cantus assumerentur : vt animi infirmorum magis prouocarentur ad deuotionem. Vnde Aug. * dicit in 10. confess. Adducor cantandi consuetudinem approbare in Ecclesia, vt per oblectamenta aurium, infirmorum animus in affectum pietatis assurgat. Et de seipso * dicit in 9. conf. Fleui in hymnis & canticis tuis, suaue sonantis Ecclesiæ tuæ vocibus commotus acriter. *art. præc.* *cap. 5. & 7.* † *l. 1. c. 1.* *c. 6. circa fin. 1. c. 33.*

Ad primum ergo dicendum, quod cantica spiritualia possunt dici, non solum ea quæ interius canuntur in spiritu, sed etiam ea quæ exterius ore cantantur, in quantum per huiusmodi cantica spiritualis deuotio prouocatur.

Ad secundum dicendum, quod Hieron. non simpliciter vituperat cantum, sed reprehendit eos qui in Ecclesia cantant more theatrico, non propter deuotionem excitandam, sed propter ostentationem vel delectationem prouocandam. Vnde Aug. dicit * in 10. confess. Cum mihi accidit, vt me amplius cantus, quam *c. 33. nō procul fin. 1. c.*

res quæ canitur moueat, pœnaliter me peccare confiteor, & tunc mallem non audire cantantem.

Ad tertium dicendum, quod nobilior modus est prouocandi homines ad deuotionem per doctrinam & prædicationem, quam per cantum. Et ideo diaconi & prælati, quibus competit prædicationem & doctrinam animos hominum prouocare in Deum, non debent cantibus insistere, ne per hoc à maioribus retrahantur. Vnde ibidem * Gregorius dicit, Consuetudo est valde reprehensibilis, vt in diaconatus ordine constituti, modulationi vocis inseruiant: quos ad prædicationis officium & eleemosynarum studium vacare congruebat.

li. 4. regi. e. 88. cir. princ.

Ad quartum dicendum, quod sicut Philosophus * dicit in octauo Politicorum, neque fistulas ad disciplinam est adducendum, neque aliquod aliud artificiale organum, puta citharam, & si quid tale alterum est: sed quæcumque faciunt auditores bonos. Huiusmodi enim musica instrumenta, magis animum mouent ad delectationem, quam per ea formetur interius bona dispositio. In veteri autem testamento vsus erat talium instrumentorum: tum quia populus erat magis durus & carnalis; vnde erat per huiusmodi instrumenta prouocandus, sicut & per promissiones terrenas: tum etiam quia huiusmodi instrumenta corporalia aliquid figurabant.

c. 6. circa med. t. 5.

Ad quintum dicendum, quod per cantum, quo quis studiose ad delectandum vtitur, abstrahitur animus à consideratione eorum quæ cantantur. Sed si aliquis cantet propter deuotionem, attentius considerat quæ dicuntur: tum quia diutius moratur super eodem: tum quia, vt * Aug. dicit in 10. confess. Omnes affectus spiritus nostri pro sua diuersitate habent prorios modos in voce atque cantu, quorum occulta familiaritate excitantur. Et eadem etiam est ratio de audientibus; in quibus etsi aliquando non intelligant quæ cantantur, intelligunt tamen propter quid cantantur, scilicet ad laudem Dei. Et hoc sufficit ad deuotionem excitandam.

c. 33. in ter pr. & med. t. 1.

QVÆSTIO XCII.

De vitiis religioni oppositis: & primo de superstitione, in duos articulos diuisa.

Postea considerandum est de vitiis religioni oppositis.

¶ Et primo de illis quæ cum religione conueniunt in hoc quod exhibent cultum diuinum.

¶ Secundo, de vitiis manifestam contrarietatem ad religio

religionem habentibus, per contemptum eorum quæ pertinent ad diuinum cultum. Primum autem horum pertinet ad superstitionem. Secundum autem ad irreligiositatem. Vnde primo considerandum est de ipsa superstitione, & de partibus eius. Deinde de irreligiositate, & partibus eius.

CIRCA primum quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum superstitio sit vitium religioni contrarium?

¶ Secundo, vtrum habeat plures partes seu species?

Art. 1. *Vtrum superstitio sit vitium religioni contrarium?* 497

AD primum sic proceditur. Videtur, quod superstitio non sit vitium religioni contrarium. Vnum enim contrariorum non ponitur in diffinitione alterius. Sed religio ponitur in diffinitione superstitionis. Dicitur enim superstitio esse religio supra modum sectata, vt patet in * gloss. ad Coloss. 2. super illud, Quæ sunt rationem habentia sapientiæ in superstitione. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum. *inf. q. 94. art. 1. cor. & q. 99. ar. 1. cor. & q. 122 ar. 3. cor. & 1. d. 9. q. 1. a. 1 q. 2. ad 1. * gloss. in 1. cor. 1. ibi.*

¶ 2. Præterea, † Isidorus dicit in libro Etymol. Superstitiosos, ait Cicero, appellatos, qui totos dies deprecabantur & immolabant, vti sui sibi liberi superstites fierent. Sed hoc etiam potest fieri secundum veram religionis cultum. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum. *† li. 10. c. 18. in fi. Sapient. dictum, ante med.*

¶ 3. Præterea, Superstitio quemdam excessum importare videtur. Sed religio non potest habere excessum: quia, sicut supra * dictum est, secundum eam non contingit æquale Deo reddere eius quod debemus. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum. ** 9. 81. a. 5. ad 2.*

SED contra est, quod * Augustinus dicit in libro de decem chordis, Tangis primam chordam qua colitur vnus Deus, & cecidit bestia superstitionis. Sed cultus vnius Dei pertinet ad religionem. Ergo superstitio religioni opponitur. *c. 9 de decem, t. 9.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra * dictum est, religio est virtus moralis. Omnis autem virtus moralis in medio consistit, vt * supra habitum est. Et ideo duplex vitium virtuti morali opponitur. Vnum quidem secundum excessum, aliud autem secundum defectum. Contingit autem excedere medium virtutis non solum secundum circumstantiam quæ dicitur quantum, sed etiam secundum alias circumstantias. Vnde & in aliquibus virtutibus, sicut in magnanimitate & magnificentia, vitium excedit virtutis medium, non quia ad maius aliquid tendat, quam virtus, sed forte ad minus. Transcendit tamen virtutis medium, ** 9. 81. art. 6. ad 3. 1. q. 2. 64. art. 1*

in quantum facit aliquid, cui non debet, vel quando non debet; & similiter secundum alia huiusmodi: vt patet per * Philosophum in quarto Ethicor. Sic ergo superstitio est vitium religioni opposituum secundum excessum, non quia plus exhibeat in cultum diuinum, quam vera religio: sed quia exhibet cuicumque diuinum, vel cui non debet, vel eo modo quo non debet.

e.1.& 5. com.5.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut bonum metaphorice dicitur in malis, prout dicimus bonum latronem: ita etiam nomina virtutum quandoque transumptiue accipiuntur in malis; sicut prudentia; quandoque ponitur pro astutia, secundum illud Luc. 16. Filij huius seculi prudentiores filiis lucis sunt. Et per hunc modum superstitio dicitur esse religio.

Ad secundum dicendum, quod aliud est Etymologia nominis & aliud est significatio nominis. Etymologia attenditur secundum id, à quo imponitur nomen ad significandum. Nominis vero significatio attenditur secundum id, ad quod significandum nomen imponitur: quæ quandoque diuersa sunt. Nomen enim lapidis imponitur à læsione pedis: non tamen hoc significat. Alioquin ferrum cum pedem lædat, lapis esset. Similiter etiam nomen superstitionis non oportet quod significet illud à quo nomen est impositum.

Ad tertium dicendum, quod religio non potest habere excessum secundum quantitatem absolutam: potest tamen habere excessum secundum quantitatem proportionis, prout scilicet in talibus aliquo modo fit aliquid quod fieri non debet.

497 Art. 2. *Verum sint diuersæ superstitionis species?*

Inf.q.94. artic.1. * ea. 13 tom.1.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod non sint diuersæ superstitionis species: quia secundum Philosophum in 1. Topi. Si vnum oppositorum dicitur multipliciter, & reliquum. Sed religio cui opponitur superstitio, non habet diuersas species: sed omnes eius actus ad vnam speciem referuntur. Ergo nec superstitio habet diuersas species.

¶ 2. Præterea, Oppositæ sunt circa idem. Sed religio cui opponitur superstitio, est circa ea quibus ordinamur in Deum, vt supra * habitum est. Non ergo species superstitionis, quæ opponitur religioni, possunt attendi secundum aliquas diuinationes humanorum euentuum; vel secundum aliquas obseruationes humanorum actuum.

q.81.art. 1.& 5.

* gl. ord. sibi super illud. Ad Galat. 5. Opera autem carnis &c. gloss. id est, in simulatra religione. Ex. Amb.

¶ 3. Præterea, Ad Colossen. 2. super illud, Quæ sunt rationem habentia sapientiæ in superstitione, dicit * Ambr. Ergo etiam simulatio debet poni species superstitionis.

SED

SED contra est, quod † Augustin. in 2. de doctrina Christ. diversas species superstitionis assignat. *c. 20. vers. que ad 24*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra * dictum est, vitium superstitionis consistit in hoc, quod *tom. 3. art. præced.* excedit virtutis medium secundum aliquas circumstantias, ut supra † dictum est. Non enim quælibet † 2. *qu.* circumstantiarum corruptarum diversitas variat 72. *art. 3.* species, sed solum quando referuntur ad diversa obiecta vel diversos fines. Secundum hoc enim morales actus specien sortiuntur, ut * supra habitum est. Diversificantur ergo superstitionis species. Primo 1. 2. *q. 1.* quidem, ex parte obiecti. Potest enim divinus cultus *& q. 4. 3.* exhiberi, vel cui exhibendus est; scilicet Deo vero: vel cui exhibendus non est, scilicet falso Deo. Et *modo* tamen indebito: & hæc est prima superstitionis species. Vel ei cui non debet exhiberi, scilicet cuicumque creaturæ. Et hoc est aliud superstitionis genus, quod in multas species dividitur secundum diversos fines divini cultus. Ordinatur enim primo divinus cultus ad reverentiam Deo exhibendam. Et secundum hoc prima species huius generis est idololatria, quæ *divinam* reverentiam indebite exhibet creaturæ. Secundo, ordinatur ad hoc, quod homo instruatur à Deo quem colit: Et ad hoc pertinet superstitio divinatrix, quæ dæmones consulit per aliqua pacta cum eis inita vel tacita, vel expressa. Tertio, ordinatur divinus cultus ad quandam directionem humanorum actuum secundum institutum Dei, qui colitur; & ad hoc pertinet superstitio quarumdam observationum. Et hæc tria tangit * Aug. in 2. de doct. Christ. dicens, *ca. 20. in* superstitiosum esse quicquid institutum est ab homi- *prin. t. 39.* nibus ad faciendas & colendas idola pertinens: & hoc pertinet ad primum. Et pacta † subdit, Vel ad con- *Ibidem.* suetudines & pacta quædam significationum cum dæmonibus placita atque fœderata: quod pertinet ad secundum. Et post pauca † subdit, Ad hoc genus perti- *Ibidem.* nent omnes ligaturæ & cætera huiusmodi: quod pertinet ad tertium.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut * Dion. di- *p. 4. inter* cit 4. c. de divin. nom. Bonum contingit ex una & in- *me. & fi.* tegra causa; malum autem ex singularibus defectibus. Et ideo vitia virtuti plura vitia opponuntur, ut supra † *art. præc.* habitum est. Verbum autem Philos. veritatem habet in *& supra* oppositis, in quibus est eadem ratio multiplicationis. *q. 10 a. 5.*

Ad secundum dicendum, quod divinationes & observationes aliquæ pertinent ad superstitionem, in quantum dependent ex aliquibus operationibus dæmonum: sic pertinent ad quædam pacta cum eis inita.

Ad tertium dicendum, quod simulata religio ibi

dicitur, quando traditioni humanæ nomen religionis applicatur, provt in gloss. sequitur. Vnde ista simulata religio nihil est aliud quam cultus Deo vero exhibitus, modo indebito: sicut si aliquis tempore gratiæ vellet colere Deum, secundum veteris legis ritum. Et de hac ad litteram loquitur gloss.

QVESTIO XCIII.

De speciebus superstitionis, in duos articulos diuisa.

DEinde considerandum est de speciebus superstitionis.

¶ Et primo, de superstitione indebitè cultûs veri Dei. Secundo, de superstitione idololatriæ. Tertio, de superstitione diuinationum. Quarto, de superstitione observationum.

CIRCA primum quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum?

¶ Secundo, vtrum possit ibi esse aliquid superfluum?

Art. 1. *Vtrum in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum?* 490

AD primum sic proceditur. Videtur, quod in cultu veri Dei non possit esse aliquid perniciosum. Dicitur enim Ioel. 2. Omnis qui cumque inuocauerit nomen Domini, saluus erit. Sed quicumque colit Deum quocumque modo inuocat nomen eius. Ergo omnis cultus Dei confert ad salutem. Nullus ergo est perniciosus.

¶ 2. Præterea, Idem Deus est, qui colitur à iustis quacumque mundi ætate. Sed ante legem datam, iusti absque peccato mortali colebant Deum qualitercumque eis placebat. Vnde & Iacob proprio voto se obligauit ad specialem cultum, vt habetur Genes. vigesimo octauo. Ergo etiam modo nullus Dei cultus est perniciosus.

¶ 3. Præterea, Nihil perniciosum in ecclesia sustinetur. Sustinet autem ecclesia diuersos ritus colendi Deum. Vnde * Gregorius scribit Augustino Episcopo Anglorum, præponenti quod sunt diuersæ ecclesiarum consuetudines in missarum celebratione: Mihi, inquit, placet, vt siue in Romanis, siue in Gallicanis partibus, seu in qualibet ecclesia, aliquid inueneris quod plus omnipotenti Deo possit placere, diligite oligas. Ergo nullus modus colendi Deum est perniciosus.

SED contra est, quod † Augustinus dicit in epistola ad Hieronymum, & habetur in gloss. ad Galatas secundo, Quod legalia obseruata, post veritatem Euangelij diuulgatam, sunt mortifera; & tamen legalia

in fin. regist. ad Anglorum. 30. inter opera. Aug. c. 3. odug. c. 3. ex epi. 10. int. opera Aug. t. 2.

galia ad cultum Dei pertinent. Ergo in cultu Dei potest esse aliquid mortiferum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut † Augustinus dicit in libro contra mendacium, Mendacium maxime pernicio sum est, quod fit in his quæ ad Christianam religionem pertinent. Est autem mendacium, cum aliquis exterius significat contrarium veritati. Sicut autem significatur aliquid verbo, ita etiam significatur aliquid facto: & in tali significatione facti consistit exterior religionis cultus, vt ex supra † dictis patet. Ex ideo si per cultum exteriorem aliquid falsum significetur, erit cultus pernicio sus. Hoc autem contingit *dupliciter*. Vno quidem modo, ex parte rei *significatæ*, à qua discordat significatio cultus: & hoc modo, tempore nouæ legis, peruersa esset Christi mysteriis pernicio sum est vti cæremoniis veteris legis, quibus Christi mysteria figurabantur futura: sicut etiam pernicio sum esset, si quis verbo confiteretur Christum esse passum. Alio modo potest contingere *falsitas* in exteriori cultu, ex parte celebrantis: & hoc præcipue in cultu communi, qui per ministros exhibetur in *persona totius* ecclesiæ. Sicut enim falsarius *esset*, qui aliquas proponeret ex parte alicuius, quæ non essent ei commissa, sic vitium falsitatis incurrit, qui ex parte ecclesiæ cultum exhibet Deo contra modum diuina auctoritate ab ecclesia constitutum, & in ecclesia consuetum. Vnde Ambrosius dicit *, Indignus est qui aliter celebrat mysterium, quam Christus tradidit. Et propter hoc etiam † glos. dicit Colos. 2. quod superstitio est, quando traditioni humanæ, religionis nomen applicamus.

lib. 2 de mend. c. 4. in princ. tom. 4.

sup. q. 81. a. 7.

1. ad Cor. 11. super illud, qui dilabitur. tom. 5.

Ambr. in commento super eum, tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod cum Deus sit veritas, illi inuocant Deum qui in spiritu & veritate eum † colunt, vt dicitur Ioan. 4. Et ideo cultus continens falsitatem non pertinet proprie ad Dei inuocationem, quæ salus.

est q. of. Ambr. circa fin.

Ad secundum dicendum, quod ante tempus legis, iusti per interiorem instinctum instruebantur de modo *colendi* Deum, quo sali sequebantur. Postmodum vero exterioribus præceptis circa hoc hominesiunt instructi, quæ præterire peccatum est.

sup. q. 81. a. 5. ad 1. & q. 92. ar. 1. corp. & ad 3. & inf. q. 104. a. 2. ad 2.

Ad tertium dicendum, quod diuersæ consuetudines ecclesiæ in cultu diuino, in nullo veritati repugnant. Et ideo sunt seruandæ, & eas præter re illicitum est.

ad 3.

ARTICVLVS II. *Verum in cultu Dei, possit esse aliquid superfluum?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod in cultu Dei non possit esse aliquid superfluum. Dicitur,

cium enim Eccles. 43. Glorificantes Deum quantumcumque poteritis, superexaltabit adhuc. Sed cultus divinus ordinatur ad Deum glorificandum. Ergo nihil superfluum in eo potest esse.

¶ 2. Præterea; Exterior cultus est professio quædam cultus interioris, quo Deus colitur fide, spe, & charitate, vt * Augustinus dicit in Enchirid. Sed in fide, & spe, & charitate non potest esse aliquid superfluum. Ergo neque in cultu diuino.

* 3. 1. 3.

¶ 3. Præterea, Ad diuinum cultum pertinet vt ea Deo exhibeamus, quæ à Deo accepimus. Sed omnia bona nostra à Deo accepimus. Ergo si totum quicquid possumus, facimus ad Dei reuerentiam, nihil superfluum erit in diuino cultu.

SED contra est, quod * Augustinus dicit in secundo de doctrina Christiana, quod bonus veruſque Christianus etiam in liberis sacris superstitiosa figmenta repudiat. Sed per sacras litteras Deus colendus ostenditur. Ergo etiam in cultu diuino potest esse superstitio ex aliqua superfluitate.

* ca. 18. in med. l. 1.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid dicitur superfluum dupliciter. Vno modo, secundum absolutam quantitatem: & secundum hoc non potest esse aliquid superfluum in diuino cultu: quia nihil potest homo facere quod non sit minus eo quod Deo debet. Alio modo potest esse aliquid superfluum secundum quantitatem proportionis: quia scilicet non est finis proportionatus. Finis autem diuini cultus est, vt homo Deo det gloriam, & ei se subiiciat mente & corpore. Et ideo quicquid homo faciat quod pertinet ad Dei gloriam, & ad hoc quod mens hominis Deo subiiciatur; & etiam corpus per moderatam refrenationem concupiscentiarum, secundum Dei & ecclesiæ ordinationem, & consuetudinem eorum quibus homo conuiuit: non est superfluum in diuino cultu. Si autem aliquid fit, quod quantum est de se, non pertinet ad Dei gloriam, neque ad hoc quod mens hominis feratur in Deum, aut quod carnis concupiscentiæ inordinatæ refrenentur; aut etiam si sit præter Dei & Ecclesiæ institutionem; vel contra consuetudinem communem (quæ secundum * Aug. pro lege habenda est: totum hoc reputandum est superfluum & superstitiosum: quia in exterioribus solum consistens, ad interiorem Dei cultum non pertinet. Vnde † Aug. in libro de vera religione inducit, quod dicitur Luc. 17. Regnum Dei intra vos est: loquitur contra superstitiosos, qui scilicet exterioribus principalem curam impendunt.

* in epist. 86. parum a princ.

† cap. 3. a med. l. 1.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod in ipsa Dei glorificatione implicatur, quod id quod sit, pertinet ad Dei gloriam: per quod excluditur superstitionis superfluitas.

Ad secundum dicendum, quod per fidem, spem, & charitatem, anima subiicitur Deo. Vnde in eis non potest esse aliquid superfluum. Aliud autem est de exterioribus actibus, qui quandoque ad hæc non pertinent.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de superfluo quantum ad quantitatem absolutam.

QVÆSTIO XCIV.

De idololatria, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de idololatria.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum idololatria sit species superstitionis?

¶ Secundo, vtrum sit peccatum?

¶ Tertio, vtrum sit grauissimum peccatorum?

¶ Quarto, de causa huius peccati. Vtrum autem cum idololatria sit communicandum, dictum est supra cum de infidelitate ageretur.

Art. 1. *Vtrum idololatria recte ponatur species superstitionis?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod idololatria non ponatur recte species superstitionis. Sicut enim hæretici sunt infideles, ita & idolatræ. Sed hæresis est species infidelitatis, vt supra habitum est. Ergo & idololatria: non autem superstitionis. 3. d. 9. q. 1. a. 1. q. 3. ad 3. & 3. contra 6. 2. 10.

¶ 2. Præterea, Latria pertinet ad virtutem religionis, cui opponitur superstitio. Sed idololatria videtur vnioce dici latria, cum ea quæ ad veram religionem pertinent. Sicut enim appetitus falsæ beatitudinis cum appetitu veræ beatitudinis vnioce dicitur: ita cultus falsorum deorum, qui dicitur idololatria, vnioce videtur dici cum cultu veri Dei, qui est latria veræ religionis. Ergo idololatria non est species superstitionis. q. 81. a. 6. ad 3.

¶ 3. Præterea, Illud quod nihil est, non potest esse alicuius generis species. Sed idololatria nihil esse videtur. Dicit enim Apostol. 1. ad Corinth. 8. Scimus quia nihil est idolum in mundo. Et infra 10. Quid ergo dico quod idolis immolatum sit aliquid, aut quod idolum sit aliquid? quasi dicat, non. Immolare autem idolis, proprie ad idololatriam pertinet. Ergo idololatria quasi nihil existens, non potest esse superstitionis species.

¶ 4. Præterea, Ad superstitionem pertinet exhibe-

re cultum diuinum cui non debetur. Sed cultus diuinus ficut non debetur idolis, ita nec aliis creaturis. Vnde ad Rom. 1. quidam vituperantur de hoc, quod coluerunt & seruierunt potius creaturæ quam creatori. Ergo inconuenienter huiusmodi superstitionis species, idololatria nominatur: sed deberet potius nominari latria creaturæ.

SED contra est; quod Act. 17. dicitur quod Paulus cum Athenis expectaret, incitabatur spiritus eius in ipso, videns idololatriæ deditam ciuitatem. Et postea dixit, Viri Athenienses, per omnia quasi superstitiosos vos video. Ergo idololatria ad superstitionem pertinet.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum * est, ad superstitionem pertinet excedere debitum modum diuini cultus. Quod quidem præcipue fit, quando diuinus cultus exhibetur cui non debet exhiberi: debet autem exhiberi soli summo Deo increato, vt supra habitum * est, cum de religione ageretur. Et ideo cuicumque creaturæ diuinus cultus exhibeatur, superstitiosum est. Huiusmodi autem cultus diuinus sicut creaturæ insensibili exhibebatur per aliqua sensibilia signa, puta sacrificia, ludos, & alia huiusmodi: ita etiam exhibebatur creaturæ repræsentatæ per aliquam sensibilem formam seu figuram, quæ idolum dicitur. Diuersimode tamen cultus diuinus idolis exhibebatur. Quidam enim per quandam nefariam artem imagines quasdam construebant, quæ virtute dæmonum aliquos certos effectus habebant. Vnde putabant in ipsis imaginibus esse aliquid diuinitatis, & per consequens quod diuinus cultus eis deberetur. Et hæc fuit opinio Hermetis Trimegisti, vt Aug. * dicit in 8. de ciuit. Dei. Alij vero non exhibebant cultum diuinitatis ipsis imaginibus, sed creaturis, quarum erant imagines. Et vtrumque horum tangit Apost. ad Rom. 1. Nam quantum ad primum dicit, Mutauerunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, & volucrum & quadrupedum, & serpentium. Quantum autem ad secundum subdit. Coluerunt & seruierunt potius creaturæ quam creatori. Horum tamen fuit triplex opinio. Quidā enim æstimabant quosdam homines deos fuisse, quos per eorum imagines colebant: sicut Iouem, Mercurium, & alios huiusmodi. Quidam vero æstimabant totum mundum esse vnum Deum, non propter corporalem substantiam, sed propter animam quam Deum esse credebant, dicentes Deū nihil aliud esse quam animam, motu & ratione mundum gubernantem, sicut & homo dicitur sapiens propter

q. 92. a. 1.

q. 81. a. 1.

Aug. c. 23. tom. 5.

per animam, non propter corpus. Vnde putabant to-
mando, & omnibus partibus eius, esse cultum diuini-
tati exhibendum: cœlo, aeri, aquæ, & omnibus huius-
modi partibus. Et ad hæc referebant nomina & imagi-
nes suorum deorum: sicut Varro dicebat, & narrat Aug.
in 7.° de ciuit. Dei. Alij vero, scilicet Platonici, posue-
runt vnum esse summum Deum, causam omnium: post
quem ponebant esse substantias quasdam spirituales à
summo Deo creatas: quas Deos nominabant, participa-
tione scilicet diuinitatis: nos autem eos Angelos dici-
mus. Post quos ponebãt animas cœlestium corporum,
& sub his dæmones; quos dicebant esse aerea quædam
animalia: & sub his ponebant animas hominum, quas
per virtutis meritum ad deorum vel dæmonum socie-
tatem assumi credebant: & his omnibus cultum diui-
nitatis exhibebant, vt Aug. narrat in 8.° de ciu. Dei.
Has autem duas vltimas opiniones dicebant pertinere
ad Physicam theologiam, quam Philosophi considé-
rabant in mundo, & docebant in scholis. Aliam vero,
de cultu hominum, dicebant pertinere ad theologiam
fabularem: quæ secundum figmenta poetarum repræ-
sentabatur in theatris. Aliam vero opinionem de ima-
ginibus, dicebant pertinere ad ciuilem theologiam,
quæ per Pontifices celebrabatur in templis. Omnia au-
tem hæc ad superstitionem idololatriæ pertinebant.
Vnde Aug. dicit * in 2. de doct. Christi. Superstitiosum
est quicquid institutum ab hominibus est ad faciendа
& colenda idola, vel pertinens ad colendum, sicut
Dictum, creaturam, partemve vllam creaturæ.

l. 7. c. 16 & 6. c. 5.

l. 8. c. 24. tom. 5.

l. 2. c. 20 in pr. 3

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio non
est fides, sed fidei protestatio per aliqua exteriora fi-
gna: ita superstitio est quædam infidelitatis protesta-
tio per exteriorem cultum: quam quidem protestatio-
nem nomen idololatriæ significat: non autem nomen
hæresis, sed solum falsam opinionem. Et ideo hæresis
est species infidelitatis: sed idololatria est species su-
perstitionis.

Ad secundum dicendum, quod nomen latriæ dupli-
citer potest accipi. Vno enim modo potest significa-
re humanum actum ad cultum Dei pertinentem. Et
secundum hoc non variatur significatio huius nomi-
nis, latria, cuicumque exhibeatur: quia illud cui exhi-
betur, non cadit secundum hoc in eius diffinitione.
Et secundum hoc latria vniuoce dicetur, secundum
quod pertinet ad veram religionem & secundum
quod pertinet ad idololatriam. Sicut solutio tributi
vniuoce dicitur, siue exhibeatur vero regi, siue falso.
Alio modo accipitur latria prout est idem religioni.

Et sic cum sit virtus, de ratione eius est quod cultus diuinus exhibeatur ei cui debet exhiberi. Et secundum hoc latria æquiuoce dicitur de latria veræ religionis, & de idololatria. Sicut prudentia æquiuoce dicitur de prudentia, quæ est virtus: & de prudentia, quæ est carnis.

Ad tertium dicendum, quod Apostolus intelligit idolum nihil esse in mundo: quia imagines illæ, quæ idola dicebantur, non erant animatæ, aut aliquam virtutem diuinitatis habentes; sicut Gentiles putabat: quasi esset aliquid compositum ex spiritu, & corpore. Et similiter intelligendum est, quod idolis non est aliquid immolatum: quia per huiusmodi immolationem carnes immolatitiæ, neque aliquam sanctificationem consequebantur, vt Gentiles putabant; neque aliquam immunditiam, vt putabant Iudæi.

Ad quartum dicendum, quod ex communi consuetudine, quæ creaturas quascumque colebant Gentiles sub quibusdam imaginibus, impositum est hoc nomen idololatria, ad significandum quemcumque cultum creaturæ, etiam si sine imaginibus fieret.

3 c 2 Art. 2. *Verum idololatria sit peccatum?*

3. sent. d. 120 AD secundum sic proceditur. Videtur, quod idololatria non sit peccatum. Nihil enim est peccatum, quod vera fides in cultum Dei assumit. Sed vera fides imagines quasdam assumit ad diuinum cultum. Nam & in tabernaculo erant imagines Cherubin, vt legitur Exod. 25. Et in Ecclesia quædam imagines ponuntur, quas fideles adorant. Ergo idololatria, secundum quam idola adorantur, non est peccatum.

¶ 2. Præterea, Cuilibet superiori est reuerentia exhibenda. Sed Angeli & animæ sanctorum sunt nobis superiores. Ergo si eis exhibeatur reuerentia per aliquem cultum vel sacrificiorum vel aliquorum huiusmodi, non erit peccatum.

¶ 3. Præterea, Summus Deus interiori cultu mentis est colendus, secundum illud Ioan. 4. Deum oportet adorare in spiritu & veritate. Et Augustinus dicit in Enchiridio, quod Deus colitur fide, spe, & charitate. Potest autem contingere quod aliquis exterius idola colat, interius tamen vera fide non discedat. Ergo videtur quod sine præiudicio diuini cultus possit aliquis exterius idola colere.

Enchiridij cap 3. tom. 3.

SED contra est, quod Exod. 20. dicitur, Non adorabis ea, scilicet exterius, neque coles, scilicet interius, vt gloss. Exponit. Et loquitur de sculptilibus & imaginibus. Ergo peccatum est, idolis exteriorem vel interiorem cultum exhibere.

RESPON

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc aliqui dupliciter erraverunt. Quidam enim putaverunt quod offerre sacrificium, & alia ad latriam pertinentia, non soli summo Deo, sed etiam aliis superioribus esse debemus, & per se bonum: eo quod cuilibet superiori naturæ diuinam reuerentiam exhibendam putabant, quasi Deo propinquiori. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Nam etsi omnes superiores reuereri debemus, non tamen eadem reuerentia omnibus debetur: sed aliquid speciale summo Deo debetur, qui singulari ratione omnes excellit. Et hoc est latriæ cultus. Nec potest dici, sicut quidam putaverunt, hunc visibilia sacrificia diis aliis congruere: illi vero summo Deo tanquam meliori meliora, scilicet puræ mentis officia: quia vt Augustinus dicit in 10. * de Ciuitate, exteriora sacrificia ita sunt signa interiorum, sicut verba sonantia signa sunt rerum. Quocirca sicut orantes atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde, quas significamus, offerimus: ita sacrificantes, non alteri visibile sacrificium offerendum esse nouerimus, quam ei, cuius in cordibus nostris inuisibile sacrificium nosipsi esse debemus. Alii vero æstimauerunt latriæ cultum exteriorem non esse idolis exhibendum, tanquam per se bonum, aut optimum, sed tanquam vulgari consuetudini consonum: vt Augustinus in * 6. de ciuitate Dei, introducit Senecam dicentem: Sic inquit, adorabimus, vt meminerimus nos. hujusmodi cultum magis ad morem quam ad rem pertinere. Et in lib. de * vera religione, Aug. dicit, non esse religionem à Philosophis quærendam, qui eadem sacra recipiebant cum populis, & de suorum deorum natura ac summo bono diuersas contrariasque sententias in scholis personabant. Et hinc etiam errorem secuti sunt quidam hæretici, asserentes non esse periculosum, si quis persecutionis tempore deprehensus, exterius idola colat: dum tamen fidem in mente seruet: sed hoc apparet manifeste falsum. Nam cum exterior cultus sit signum interioris cultus: sicut est pernitiosum mendacium, si quis verbis asserat contrarium eius quod per veram fidem tenet in corde, ita etiam est pernitiosa falsitas, si quis exteriorem cultum exhibeat alicui, contra id quod sentit in mente. Vnde Augustinus dicit contra Senecam in sexto * de ciuitate Dei, quod eo damnabilius colebat idola, quo illa *in fin. s.* que mendaciter agebat, sic ageret, vt eum populus veraciter agere existimaret.

l. 10 c. 19 circ. prin. tom. 3.

l. 6. c. 10. tom. 3.

cap. 5. in pr. to. 1.

l. 6. c. 10.

Ad primum ergo dicendum, quod neque in veteris *legis* tabernaculo seu templo, neque etiam nunc, imagines

in quantum facit aliquid, cui non debet, vel quando non debet; & similiter secundum alia huiusmodi: vt patet per * Philosophum in quarto Ethicor. Sic ergo superstitio est vitium religioni oppositum secundum excessum, non quia plùs exhibeat in cultum diuinum, quam vera religio: sed quia exhibet cultum diuinum, vel cui non debet, vel eo modo quo non debet.

c. 1. & 5. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut bonum metaphorice dicitur in malis, prout dicimus bonum latronem: ita etiam nomina virtutum quandoque transumptiue accipiuntur in malis, sicut prudentia, quandoque ponitur pro astutia, secundum illud Luc. 16. Filij huius seculi prudentiores filiis lucis sunt. Et per hunc modum superstitio dicitur esse religio.

Ad secundum dicendum, quod aliud est Etymologia nominis, & aliud est significatio nominis. Etymologia attenditur secundum id, à quo imponitur nomen ad significandum. Nominis vero significatio attenditur secundum id, ad quod significandum nomen imponitur: quæ quandoque diuersa sunt. Nomen enim lapidis imponitur à læsione pedis: non tamen hoc significat. Alioquin ferrum cum pedem lædat, lapis esset. Similiter etiam nomen superstitionis non oportet quod significet illud à quo nomen est impositum.

Ad tertium dicendum, quod religio non potest habere excessum secundum quantitatem absolutam: potest tamen habere excessum secundum quantitatem proportionis, prout scilicet in aliquo alio fit aliquid quod fieri non debet.

497 ART. 2. *Verum sint diuersæ superstitionis species?*

Inf. q. 94. artic. 1.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod non sint diuersæ superstitionis species: quia secundum * Philosophum in 1. Topi. Si vnum oppositorum dicitur multipliciter, & reliquum. Sed religio cui opponitur superstitio, non habet diuersas species; sed omnes eius actus ad vnam speciem referuntur. Ergo nec superstitio habet diuersas species.

** ca. 13. tom. 1.*

¶ 2. Præterea, Oppositæ sunt circa idem. Sed religio cui opponitur superstitio, est circa ea quibus ordinamur in Deum, vt supra * habitum est. Non ergo species superstitionis, quæ opponuntur religioni, possunt attendi secundum aliquas diuinationes humanorum euentuum; vel secundum aliquas obseruationes humanorum actuum.

q. 81. art. 1. & 5.

** gl. ord. sibi supra illud. Ad saturitatem carnis gloss. ideſt, in simulata religione. Ex Amb.*

¶ 3. Præterea, Ad Colossenses super illud, Quæ sunt rationem habentia sapientiæ in superstitione, dicit * Ambr. Ergo etiam simulatio debet poni species superstitionis.

SED

SED contra est, quod † August. in 2. de doctrina Christ. diuersas species superstitionis assignat.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra * dictum est, vitium superstitionis consistit in hoc, quod transcendit virtutis medium secundum aliquas circumstantias, vt supra † dictum est. Non enim quælibet circumstantiarum corruptarum diuersitas variat peccati speciem, sed solum quando referuntur ad diuersa obiecta vel diuersos fines. Secundum hoc enim etiam moralis actus speciem sortiuntur, vt ‡ supra habitum est. Diuersificantur ergo superstitionis species. Primo quidem, ex parte obiecti. Potest enim diuinus cultus exhiberi, vel cui exhibendus est, scilicet Deo vero: vel cui non debet exhiberi, scilicet cuicumque creaturæ. Et hoc est aliud superstitionis genus, quod in multas species diuiditur secundum diuersos fines diuini cultus. Ordinatur enim primo diuinus cultus ad reuerentiam Dei exhibendam. Et secundum hoc prima species huius generis est idololatria, quæ diuinam reuerentiam indebitæ exhibet creaturæ. Secundo, ordinatur ad hoc, quod homo instruatur à Deo quem colit. Et ad hoc pertinet superstitio diuinationum, quæ dæmones consulit per aliqua pacta cum eis inita vel tacita vel expressa. Tertio, ordinatur diuinus cultus ad quamdam directionem humanorum actuum secundum institutа Dei, qui colitur; & ad hoc pertinet superstitio quarumdam obseruationum. Et hæc tria tangit * Aug. in 2. de doct. Christ. Superstitiosum esse quicquid institutum est ab hominibus ad facienda & colenda idola pertinens: & hoc pertinet ad primum. Et postea † subdit, Vel ad consultationes & pacta quædam significationum cum dæmonibus placita atque fœderata: quod pertinet ad secundum. Et post pauca † subdit, Ad hoc genus pertinent omnes ligaturæ & cætera huiusmodi: quod pertinet ad tertium.

† c. 20. vsque ad 24

* tom. 3. art. præc.

† 2. art. 3.

† 1. 2. qu. 72. art. 9.

* 1. 2. q. 1. art. 1.

‡ 1. 2. q. 101. & 113.

† c. 20. in prin. t. 3.

* Dion. de diuin. nom. c. 4. lect. 4.

† 1. 2. q. 87. art. 1. & 2.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut * Dion. dicit 4. c. de diuin. nom. Bonum contingit ex vna & integra causa, malum autem ex singularibus defectibus. Et ideo vni virtuti plura vitia opponuntur, vt supra † habitum est. Verbum autem Philos. veritatem habet in oppositis, in quibus est eadem ratio multiplicationis.

Ad secundum dicendum, quod diuinationes & obseruationes aliquæ pertinent ad superstitionem, in quantum dependent ex aliquibus operationibus dæmonum: & sic pertinent ad quædam pacta cum eis inita.

Ad tertium dicendum, quod simulata religio ibi

dicitur, quando traditioni humanæ nomen religionis applicatur, prout in gloss. sequitur. Vnde istæ similitudines religio nihil est aliud quam cultus Deo vero exhibitus, modo indebito: sicut si aliquis tempore gratiæ vellet colere Deum, secundum veteris legis ritum. Et de hac ad litteram loquitur gloss.

QVÆSTIO XCIII.

De speciebus superstitionis, in duos articulos diuisa.

DEinde considerandum est de speciebus superstitionis.

¶ Et primo, de superstitione indebiti cultus veri Dei. Secundo, de superstitione idololatriæ. Tertio, de superstitione diuinationum. Quarto, de superstitionis obseruationum.

CIRCA primum quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum?

¶ Secundo, vtrum possit ibi esse aliquid superfluum?

Art. 1. *Vtrum in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum?* 199

AD primum sic proceditur. Videtur, quod in cultu veri Dei non possit esse aliquid peralciosum. Dicitur enim Ioel. 2. Omnis qui cumque inuocauerit nomen Domini, saluus erit. Sed quicumque colit Deum quocumque modo inuocat nomen eius. Ergo omnis cultus Dei confert ad salutem. Nullus ergo est perniciosus.

¶ 2. Præterea, Idem Deus est, qui colitur à iustis quacumque mundi ætate. Sed ante legem datam, iusti absque peccato mortali colebant Deum qualitercumque eis placebat. Vnde & Iacob proprio voto se obligauit ad specialem cultum, vt habetur Genes. vigesimo octauo. Ergo etiam modo nullus Dei cultus est perniciosus.

¶ 3. Præterea, Nihil perniciosum in ecclesia sustinetur. Sustinet autem ecclesia diuersos ritus colendi Deum. Vnde * Gregorius scribit Augustino Episcopo Anglorum, proponens quod sunt diuersæ ecclesiarum consuetudines in missarum celebratione. Mihi, inquit, placet, vt siue in Romanis, siue in Gallicarum partibus, seu in qualibet ecclesia, aliquid inueneris quod plus omnipotenti Deo possit placere, sollicite eligas. Ergo nullus modus colendi Deum est perniciosus.

SED contra est, quod † Augustinus dicit in epistola ad Hieronymum, & habetur in gloss. ad Galatas secundo, Quod legalia obseruata, post veritatem Euangelij diuulgatam, sunt mortifera; & tamen legalia

in fine registri ad Augustinum. Inter. 10. interrogat. 11. c. 1.

ex epist. 10. int. opera Aug. 2.

gitia ad cultum Dei pertinent. Ergo in cultu Dei potest esse aliquid mortiferum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut † Augustinus dicit in libro contra mendacium, Mendacium maxime pernicio sum est, quod fit in his quæ ad Christianam religionem pertinent. Est autem mendacium, cum aliquis extrinsecus significat contrarium veritati. Sicut autem significatur aliquid verbo, ita etiam significatur aliquid facto: & in tali significatione facti consistit exterior religionis cultus, vt ex supra † dictis patet. Et ideo si per cultum exteriorem aliquid falsum significetur, erit cultus perniciosus. Hoc autem contingit dupliciter. Vno quidem modo, ex parte rei significatæ, à qua discordat significatio cultus: & hoc modo, tempore nouæ legis, peractis iam Christi mysteriis perniciosum est vti cæremoniis veteris legis, quibus Christi mysteria figurabantur futura: sicut etiam perniciosum esset, si quis vellet confiteretur Christum esse passurum. Alio modo potest contingere falsitas in exteriori cultu, ex parte colentis: & hoc præcipue in cultu communi, qui per ministros exhibetur in personatu totius ecclesiæ. Sicut enim falsarius esset, qui aliquas literas proferret ex parte alicuius, quæ non essent ei à communitate ecclesiæ commissæ, ita vitium falsitatis incurrit, qui ex parte ecclesiæ cultum exhibet Deo contra modum diuina auctoritate ab ecclesia constitutum, & in ecclesia consuetum. Vnde Ambrosius dicit *, Indignus est qui aliter celebrat mysterium, quam Christus tradidit. Et propter hoc etiam † Glos. dicit Colossen. 2. cumque quod superfluit ei; quando traditioni humanæ, religioni nouæ applicatur.

1. ad Cor. 11. super illud, quæ dedi vobis.

Ad primum ergo dicendum, quod cum Deus sit veritas, illi inuocant Deum qui in spiritu & veritate eum † colunt; vt dictum Ioann. 4. Et ideo cultus continens falsitatem non pertinet proprie ad Dei inuocationem, circa quæ salus.

pauem, tom. 5. Ambr. in prologo Psalm. 36. tom. 5.

Ad secundum dicendum, quod ante tempus legis, iusti per interiorem institutionem instruebantur de modo colendi Deum, quos alij sequebantur. Posteà modum vero exterioribus præceptis circa hoc hominibus sunt instructi, quæ præterire posiferum est.

sup. q. 81. a. 5. ad 1.

Ad tertium dicendum, quod diuersæ consuetudines ecclesiæ in nullo diuino, in nullo veritati repugnant. Et ideo sunt seruandæ, & eas præter re illicitum est.

& q. 92. ar. 1. corp. & ad 3. & inf. q. 104. a. 2. ad 2.

Vtrum in cultu Dei, possit esse aliquid superfluum?

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod in cultu Dei non possit esse aliquid superfluum. Di-

citur enim Eccles. 43. Glorificantes Deum quantumcumque poteritis, superexaltabit adhuc. Sed cultus diuinus ordinatur ad Deum glorificandum. Ergo nihil superfluum in eo potest esse.

¶ 2. Præterea, Exterior cultus est professio quædam cultus interioris, quo Deus colitur fide, spe, & charitate, vt * Augustinus dicit in Enchirid. Sed in fide, & spe, & charitate, non potest esse aliquid superfluum. Ergo neque in cultu diuino. * 3. t. 3.

¶ 3. Præterea, Ad diuinum cultum pertinet vt ea Deo exhibeamus quæ à Deo accepimus. Sed omnia bona nostra à Deo accepimus. Ergo si totum quicquid possumus, facimus ad Dei reuerentiam, nihil superfluum erit in diuino cultu.

SED contra est, quod * Augustinus dicit in secundo de doctrina Christiana, quod bonus verusque Christianus etiam in literis sacris superstitiosa figmenta repudiat. Sed per sacras literas Deus colendus ostenditur. Ergo etiam in cultu diuino potest esse superstitio ex aliqua superfluitate. * ad 28. in med. l. 1.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid dicitur superfluum dupliciter. Vno modo, secundum absolutam quantitatem: & secundum hoc non potest esse aliquid superfluum in diuino cultu: quia nihil potest homo facere quod non sit minus eo quod Deo debet. Alio modo potest esse aliquid superfluum secundum quantitatem proportionis: quia scilicet non est finis proportionatus. Finis autem diuini cultus est, vt homo Deo det gloriam, & ei se subiiciat mente & corpore. Et ideo quicquid homo faciat quod pertinet ad Dei gloriam, & ad hoc quod mens hominis Deo subiiciatur; & etiam corpus per moderatam refrenationem concupiscentiarum, secundum Dei & ecclesiæ ordinationem, & consuetudinem eorum quibus homo conuiuit: non est superfluum in diuino cultu. Si autem aliquid sit, quod quantum est de se, non pertinet ad Dei gloriam, neque ad hoc quod mens hominis feratur in Deum, aut quod carnis concupiscentiæ inordinatæ refrenentur; aut etiam si sit præter Dei & Ecclesiæ institutionem; vel contra consuetudinem communem (quæ secundum * Aug. pro lege habenda est: totum hoc reputandum est superfluum & superstitiosum: quia in exterioribus solum consistens, ad interiorem Dei cultum non pertinet. Vnde † Aug. in libro de vera religione inducit, quod dicitur Luc. 17. Regnum Dei intra vos est: loquitur contra superstitiosos, qui scilicet exterioribus principalem curam impendunt. * in epist. 86. parum à prin. † cap. 3. à med. l. 1.

Ad

religionem habeat tribus, per contemptum eorum quæ pertinent ad diuinum cultum. Primum autem horum pertinet ad superstitionem. Secundum autem ad irreligiositatem. Vnde primo considerandum est de ipsa superstitione, & de partibus eius. Deinde de irreligiositate, & partibus eius.

CIRCA primum quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum superstitio sit vitium religioni contrarium?

¶ Secundo, vtrum habeat plures partes seu species?

Art. 1. *Vtrum superstitio sit vitium religioni contrarium?*

497

AD primum sic proceditur. Videtur, quod superstitio non sit vitium religioni contrarium. Vnum enim contrariorum non ponitur in diffinitione alterius. Sed religio ponitur in diffinitione superstitionis. Dicitur enim superstitio esse religio supra modum fertiata, vt patet in * glos. ad Coloss. 2. super illud, Quæ sunt rationem habentia sapientiæ in superstitione. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum. *inf. q. 93. art. 1. cor. & q. 95. ar. 1. cor. & q. 122 ar. 1. cor. & 1. d. 9. q. 1. a. 1 q. 2. ad 3. * glos. in. terl. ibi.*

¶ 2. Præterea †, Isidorus dicit in libro Etymol. Superstitiosos, sic Cicero, appellatos, qui totos dies deprecabantur & immolabant, vti sui sibi liberi superstites fierent. Sed hoc etiam potest fieri secundum veræ religionis cultum. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum. † *li. 10. c. 18. in cip. Sapientes, dicitur, ante med.*

¶ 3. Præterea, Superstitio quemdam excessum importare videtur. Sed religio non potest habere excessum in quocumque, sicut supra * dictum est, secundum eam non contingit æquale Deo reddere eius quod debemus. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum. * *q. 81. a. 5. ad 2.*

SED *contra* est, quod * Augustinus dicit in libro de decem chordis, Tangis primam chordam qua colitur vnus Deus, & cecidit bestia superstitionis. Sed cultus vnius Dei pertinet ad religionem. Ergo superstitio religioni opponitur. * *c. 9 Ame. lio, t. 9.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra * dictum est, religio est virtus moralis. Omnis autem virtus moralis in medio consistit, vt * supra habitum est. Et ideo duplex vitium virtuti morali opponitur. Vnum quidem secundum excessum, aliud autem secundum defectum. Contingit autem excedere mediū virtutis non solum secundum circumstantiam quæ dicitur quantum, sed etiam secundum alias circumstantias. Vnde & in aliquibus virtutibus, sicut in magnanimitate & magnificentia, vitium excedit virtutis medium, non quia ad maius aliquid tendat, quam virtus, sed forte ad minus. Transcendit tamen virtutis medium, * *q. 81. art. 6. ad 3. 1. q. 2. 64. art. 1*

re cultum diuinum cui non debetur. Sed cultus diuinus sicut non debetur idolis, ita nec aliis creaturis. Vnde ad Rom. 1. quidam vituperantur de hoc, quod coluerunt & seruierunt potius creaturæ quam creatori. Ergo inconuenienter huiusmodi superstitionis species, idololatria nominatur: sed deberet potius nominari latria creaturæ.

SED contra est, quod Act. 17. dicitur quod Paulus cum Athenis expectaret, incitabatur spiritus eius in ipso, videns idololatriæ deditam ciuitatem. Et postea dixit, Viri Athenienses, per omnia quasi superstitiosos vos video. Ergo idololatria ad superstitionem pertinet.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra q. 92. a. 1. dictum * est, ad superstitionem pertinet excedere debitum modum diuini cultus. Quod quidem præcipue fit, quando diuinus cultus exhibetur cui non debet exhiberi: debet autem exhiberi soli summo Deo in- q. 81. a. 1. creato, vt supra habitum * est, cum de religione ageretur. Et ideo cuicumque creaturæ diuinus cultus exhibeatur, superstitiosum est. Huiusmodi autem cultus diuinus sicut creaturæ insensibili exhibebatur per aliqua sensibilia signa, puta sacrificia, ludos, & alia huiusmodi: ita etiam exhibebatur creaturæ repræsentatæ per aliquam sensibilem formam seu figuram, quæ idolum dicitur. Diuersimode tamen cultus diuinus idolis exhibebatur. Quidam enim per quandam nefariam artem imagines quasdam construebant, quæ virtute dæmonum aliquos certos effectus habebant. Vnde putabant in ipsis imaginibus esse aliquid diuinitatis, & per consequens quod diuinus cultus eis deberetur. Et hæc August. c. 23. fuit opinio Hermetis Trimegisti, vt Aug. * dicit in 8. de ciuit. Dei. Alij vero non exhibebant cultum diuinitatis ipsis imaginibus, sed creaturis, quarum erant imagines. Et vtrumque horum tangit Apost. ad Rom. 1. Nam quantum ad primum dicit, Mutauerunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, & volucrum & quadrupedum, & serpentium. Quantum autem ad secundum subdit. Coluerunt & seruierunt potius creaturæ quam creatori. Horum tamen fuit triplex opinio. Quidā enim æstimabant quosdam homines deos fuisse, quos per eorum imagines colebant: sicut Iouem, Mercurium, & alios huiusmodi. Quidam vero æstimabant totum mundum esse vnum Deum, non propter corporalem substantiam, sed propter animam quam Deum esse credebant, dicentes Deū nihil aliud esse quam animam, motu & ratione mundum gubernantem, sicut & homo dicitur sapiens propter

per animam, non propter corpus. Vnde putabant totum mundo, & omnibus partibus eius, esse cultum diuinitatis exhibendum: cœlo, aeri, aquæ, & omnibus huiusmodi partibus. Et ad hæc referebant nomina & imagines suorum deorum: sicut Varro dicebat, & narrat Aug. in 7.° de ciuit. Dei. Alij vero, scilicet Platonici, posuerunt vnum esse summum Deum, causam omnium: post quem ponebant esse substantias quasdam spirituales à summo Deo creatas: quas Deos nominabant, participatione scilicet diuinitatis: nos autem eos Angelos dicimus. Post quos ponebãt animas cœlestium corporum, & sub his dæmones: quos dicebant esse aerea quædam animalia: & sub his ponebant animas hominum, quas per virtutis meritum ad deorum vel dæmonum societatem assumi credebant: & his omnibus cultum diuinitatis exhibebant, vt Aug. narrat in 8.° de ciu. Dei. Has autem duas vltimas opiniones dicebam pertinere ad Physicam theologiam, quam Philosophi considerabant in mundo, & docebant in scholis. Aliam vero, de cultu hominum, dicebant pertinere ad theologiam fabularem: quæ secundum figmenta poetarum repræsentabatur in theatris. Aliam vero opinionem de imaginibus, dicebant pertinere ad ciuilem theologiam, quæ per Pontifices celebrabatur in templis. Omnia autem hæc ad superstitionem idololatriæ pertinebant. Vnde Aug. dicit° in 2. de doct. Christi. Superstitiosum est quicquid institutum ab hominibus est ad facienda & colenda idola, vel pertinens ad colendam, sicut Deum, creaturam, partemve vllam creaturæ.

l. 7. c. 16.

& 6. c. 5.

f 8. c. 24.

cum 5.

l. 2. c. 20. in pr. 3

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio non est fides, sed fidei protestatio per aliqua exteriora signa: ita superstitio est quædam infidelitatis protestatio per exteriorem cultum: quam quidem protestationem nomen idololatriæ significat: non autem nomen hæresis, sed solum falsam opinionem. Et ideo hæresis est species infidelitatis: sed idololatria est species superstitionis.

Ad secundum dicendum, quod nomen latriæ dupliciter potest accipi. Vno enim modo potest significare humanum actum ad cultum Dei pertinentem. Et secundum hoc non variatur significatio huius nominis, latria, cuicumque exhibeatur: quia illud cui exhibetur, non cadit secundum hoc in eius diffinitionem. Et secundum hoc latria vniuoce dicetur, secundum quod pertinet ad veram religionem & secundum quod pertinet ad idololatriam. Sicut solutio tributi vniuoce dicitur, siue exhibeatur vero regi, siue falso. Alio modo accipitur latria prout est idem religioni.

Et ſic cum ſit virtus, de ratione eius eſt quod cultus diuinus exhibeatur ei cui debet exhiberi. Et ſecundum hoc latria æquiuoce dicitur de latria veræ religionis, & de idololatria. Sicut prudentia æquiuoce dicitur de prudentia, quæ eſt virtus: & de prudentia, quæ eſt carnis.

Ad tertium dicendum, quod Apoſtolus intelligit Idolum nihil eſſe in mundo, quia imagines illæ, quæ idola dicebantur, non erant animatæ, aut aliquam virtutem diuinitatis habentes; ſicut literæ ponebat: quaſi eſſet aliquid compoſitum ex ſpiritu, & corpore. Et ſimiliter intelligendum eſt, quod idolis non eſt aliquid immolatum: quia per huiuſmodi immolationem carnes immolatitiæ, neque aliquam ſanctificationem conſequebantur, vt Gentiles putabant; neque aliquam immunditiam, vt putabant Iudæi.

Ad quartum dicendum, quod ex communi conſuetudine, quæ creaturas quaſcumque colebant Gentiles ſub quibuſdam imaginibus, impoſitum eſt hoc nomen idololatria, ad ſignificandum quemcumque cultum creaturæ, etiam ſi ſine imaginibus fieret.

3 c 2

Art. 2. *Verum idololatria ſit peccatum?*

3. con. c. 120

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod idololatria non ſit peccatum. Nihil enim eſt peccatum, quod vera fides in cultum Dei aſſumit. Sed vera fides imagines quaſdam aſſumit ad diuinum cultum. Nam & in tabernaculo erant imagines Cherubin, vt legitur Exod. 25. Et in Eccleſia quædam imagines ponuntur, quas fideles adorant. Ergo idololatria, ſecundum quam idola adorantur, non eſt peccatum.

¶ 2. Præterea, Cuilibet ſuperiori eſt reuerentia exhibenda. Sed Angeli & animæ ſanctorum ſunt nobis ſuperiores. Ergo ſi eis exhibeatur reuerentia per aliquem cultum vel ſacrificiorum vel aliquorum huiuſmodi, non erit peccatum.

¶ 3. Præterea, Summus Deus interiori cultu mentis eſt colendus: ſecundum illud Ioan 4. Deum oportet adorare in ſpiritu & veritate. Et Auguſt. dicit in Enchiridio, quod Deus colitur fide, ſpe, & charitate. Poteſt autem contingere quod aliquis exterius idola colat, interius tamen vera fide non diſcedat. Ergo videtur quod ſine præiudicio diuini cultus poſſit aliquis exterius idola colere.

Enchiridij cap 3. tom. 3.

SED contra eſt, quod Exod. 20. dicitur, Non adorabis ea, ſcilicet exterius, neque coles, ſcilicet interius, vt gloſſ. Exponit. Et loquitur de ſculptilibus & imaginibus. Ergo peccatum eſt, idolis exteriorem vel interiorem cultum exhibere.

RESPON

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc aliqui dupliciter erraverunt. Quidam enim putaverunt quod offerre sacrificium, & alia ad latriam pertinentia, non soli summo Deo, sed etiam aliis superioribus essent debitum, & per se bonum: eo quod cuilibet superiori naturæ diuinam reuerentiam exhibendam putabant, quasi Deo propinquiori. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Nam etsi omnes superiores reuereri debemus, non tamen eadem reuerentia omnibus debetur: sed aliquid speciale summo Deo debetur, qui singulari ratione omnes excellit. Et hoc est latriæ cultus. Nec potest dici, sicut quidam putauerant, hæc visibilia sacrificia diis aliis congruere: illi vero summo Deo tanquam meliori meliora, scilicet puræ mentis officia: quia vt Augustinus dicit in 10. *de Ciuitate, exteriora sacrificia ita sunt signa interiorum, sicut verba sonantia signa sunt rerum. Quocirca sicut orantes atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde, quas significamus, offerimus: ita sacrificantes, non alteri visibile sacrificium offerendum esse nouerimus, quam ei, cuius in cordibus nostris inuisibile sacrificium nosipsi esse debemus. Alij vero æstimauerunt latriæ cultum exteriorem non esse idolis exhibendum, tanquam per se bonum, aut optimum, sed tanquam vulgari consuetudini consonum: vt Augustinus in* 6. de ciuitate Dei, introducit Senecam dicentem: Sic loquit, adorabimus, vt meminerimus huiusmodi cultum magis ad morem quam ad rem pertinere. Et in lib. de* vera religione, Aug. dicit, non esse religionem à Philosophis quærendam, qui eadem sacra recipiebant cum populis, & de suorum deorum natura ac summo bono diuersas contrariasque sententias in scholis personabant. Et hunc etiam errorem secuti sunt quidam hæretici, asserentes non esse periculosum, si quis persecutionis tempore deprehensus, exterius idola colat: dum tamen fidem in mente seruet: sed hoc apparet manifeste falsum. Nam cum exterior cultus sit signum interioris cultus: sicut est pernitiosum mendacium, si quis verbis asserat contrarium eius quod per veram fidem tenet in corde, ita etiam est pernitiosa falsitas, si quis exteriorem cultum exhibeat alicui, contra id quod sentit in mente. Vnde Augustinus dicit contra Senecam in sexto* de ciuitate Dei, quod eo damnabilius colebat idola, quo illa quæ mendaciter agebat, sic ageret, vt eum populus veraciter agere existimaret.

l.10 c.19 circ. prin. tom. 3.

l.6. c.10. tom. 3.

l.6. c.10. in fin. t.3.

Ad primum ergo dicendum, quod neque in veteris *legis* tabernaculo seu templo, neque etiam nunc, imagines

gines in Ecclesia instituuntur, vt eis cultus latriæ exhibeatur: sed ad quandam significationem, vt per huiusmodi imagines mentibus hominum imprimatur & confirmetur fides de excellentia angelorum & sanctorum. Secus autem est de imagine Christi, cui ratione diuinitatis latria debetur, vt dicetur * in tertio.

*3 p.q.25 art. 3.

† in 20. 1. dicta † sunt.

Ad secundum & tertium patet responsio per ea quæ

5¶3

Art. 3. *Verum idololatria, seu grauissimum peccatorum?*

2.2.q.10.a.3.ad 11. Et mal.q. 3.a.10.co. Eſt 1. cor. 12. co. 2. *l.8.c.10. circ. prin.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod idololatria non sit grauissimum peccatorum. Peßimum enim opponitur optimo, vt dicitur * octauo Ethicor. Sed cultus interior qui consistit in fide, spe, & charitate, est melior quam cultus exterior. Ergo infidelitas, desperatio, & odium Dei, quæ opponuntur cultui interiori, sunt grauiora peccata quam idololatria, quæ opponitur cultui exteriori.

¶ 2. Præterea, Tanto aliquod peccatum grauius est, quanto magis est contra Deum. Sed directius aliquis videtur contra Deum agere blaſphemando, vel fidem impugnando, quam cultum Dei alij exhibendo: quod pertinet ad idololatriam. Ergo blaſphemia vel impugnatio fidei, est grauius peccatum quam idololatria.

¶ 3. Præterea, Minora mala maioribus malis puniri videntur. Sed peccatum idololatriæ punitum est peccato contra naturam, vt dicitur ad Roman. 1. Ergo peccatum contra naturam est grauius peccato idolatriæ.

*l.10.contra Faust. c.9. circa prin.10.6. *id habet in sententia gloss. interim. in hoc loco.

¶ 4. Præterea, Auguſt. dicit, 20. contra Faustum, Neque vos, scilicet Manichæos, paganos dicimus, aut schiſma paganorum; sed cum eis habere quandam similitudinem, eo quod multos colatis Deos. Verum vos in hoc esse eis longe deteriores: quod illi ea colunt quæ sunt, sed pro diis colenda non sunt: vos autem ea colitis, quæ omnino non sunt. Ergo vitium hæreticæ prauitatis est grauius quam idololatria.

tgl. ordin. sup. illud. Docebit filios Iſrael, vt caueant immunditias.

¶ 6. Præterea, Super illud ad Galat. 4. Quomodo conuertimini iterum ad infirma & egena elementa, dicit gloſſ. * Hieronym. Legis obſeruantia, cui dediti tunc erant, erat peccatum pene par ſeruituti idolorum, cui ante conuerſionem vacauerant. Non ergo peccatum idololatriæ est grauiſsimum.

SED contra est, quod Leuit. 15. super illud quod dicitur de immunditia mulieris patientis fluxum ſanguinis: dicit † gloſſ. Omne peccatum est immunditia animæ, sed idololatria maxime.

RESPON

RESPONDEO dicendum, quod grauitas alicuius peccati potest attendi dupliciter. Vno modo ex parte ipsius peccati: & sic peccatum idololatriæ grauissimum est. Sicut enim in terrena republica grauissimum esse videtur, quod aliquis honorem regium alteri impendat quam vero Regi (quia, quantum in se est, totum reipublicæ perturbat ordinem:) ita in peccatis, quæ contra Deum committuntur, quæ tamen sunt maxima, grauissimum esse videtur quod aliquis honorem diuinum creaturæ impendat: quia quantum est in se, facit alium Deum in mundo, minuens principatum diuinum. Alio modo potest attendi grauitas peccati ex parte ipsius peccantis; sicut dicitur grauius esse peccatum eius qui peccat sciens, quam eius qui peccat ignorantes. Et secundum hoc nihil prohibet grauius peccare hæreticos, qui scienter corrumpunt fidem quam acceperunt, quam idololatras ignorantes peccantes. Et similiter etiam aliqua alia peccata possunt esse maiora propter maiorem contemptum peccantis.

Ad primum ergo dicendum, quod idololatria præsupponit interiorem infidelitatem, & addicit exterius indebitum cultum. Si vero sit exterior tantum idololatria absque interiori infidelitate, additur culpa falsitatis, vt prius dictum est. art. præc.

Ad secundum dicendum, quod idololatria includit magnam blasphemiam, in quantum Deo subtrahitur dominij singularitas, & fidem opere impugnat idololatria.

Ad tertium dicendum, quod quia de ratione pœnæ est quod sit contra voluntatem, peccatum per quod aliud punitur, oportet esse magis manifestum, vt ex hoc homo sibiipsi, & aliis detestabilis reddatur. Non autem oportet quod sit grauius. Et secundum hoc peccatum quod est contra naturam, minus est peccatum quam idololatriæ. Sed quia est manifestius, ponitur quasi conueniens pœna peccati idololatriæ: vt scilicet sicut homo per idololatriam peruertit ordinem diuini honoris, ita per peccatum contra naturam propriæ naturæ confusibilem peruersitatem patiatur.

Ad quartum dicendum, quod hæresis Manichæorum, etiam quantum ad genus peccati, grauior est quam peccatum aliorum idololatrarum: quia magis derogant diuino honori, ponentes duos deos contrarios, & multa vana fabulosa de Deo fingentes. Secus autem est de aliis hæreticis, qui vnum Deum confitentur, & non solum colunt.

Ad quintum dicendum, quod obseruatio legis tempora

pore gratiæ, non est omnino æqualis idololatriæ, secundum genus peccati, sed pene æqualis: quia vtrumque est species superstitionis.

304 Art. 4. Vtrum causa idolatriæ sit ex parte hominis.

2.d. 15.q. 1.a. 2.qa. 2. Et 4.qua. 1.ar. 2. & Po. 9.3. ar. 4. qo. 60.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod causa idololatriæ non fuerit ex parte hominis. In omne enim habile fit aliquid vel actione, vel virtute, vel culpa. Sed causa idololatriæ non potuit esse ex parte actionis hominis: quia actio hominis non potest esse causa, quod sit vnus Deus, & quod non sit mortuis cultus diuinus exhibendus, neque rebus inanimatis. Similiter etiam nec idololatriæ habet causam in homine ex parte virtutis: quia non potest arbor bona malos fructus facere, vt dicitur Matth. 7. Neque etiam ex parte culpæ: quia vt dicitur Sap. 14. Infandorum Idolorum cultura omnis malitiæ est, & initium & finis. Ergo idololatria non habet causam ex parte hominis.

¶ 2. Præterea, Ea quæ ex parte hominis causantur, semper inuenitur in hominibus inueniuntur. Non autem semper fuit idololatria, sed in secunda ætate dicitur esse adinuenta: vel à Nembroth, qui (vt dicitur) cogebat homines ignem adorare: vel à Nino, qui imaginem patris sui Beli adorari fecit. Apud Græcos autem (vt Isidorus refert *) Prometheus primus finxit imagines hominum de luto factas. Iudæi vero dicunt quod Ismael primus finxit simulachrum de luto fecit. Cessauit etiam in sexta ætate idololatria magna ex parte. Ergo idololatria non habuit causam ex parte hominis.

*li. 8. Etym. ca. 11. pan. in prin.

¶ 3. Præterea, Aug. dicit in 2. de ciuit. Dei, neque potuit primum, nisi in illis, scilicet dæmonibus decretum fuisse, quid quisque illorum appetat, quid exhorreat, aut quo inuitetur nomine, aut quo cogatur: vnde magicæ artes, earumque architectæ exciterunt. Eadem autem ratio videtur esse de idololatria. Ergo idololatriæ causa non est ex parte hominum.

*cap. 6. à me. illius tom. 3.

SED contra est, quod dicitur Sapientiæ 14. Superuacuus hominum hæc, scilicet idola, adinuenta est orbe terrarum.

RESPONDEO dicendum, quod idololatriæ est duplex causa. Vna quidem diffinitiua. Et hæc fuit ex parte hominum. Et hoc tripliciter. Primo quidem ex inordinatione affectus, puta scilicet dilectionem alicuius hominis, vel nimis amantes, vel nimis veneratiui, honorem diuinum exhibuerunt. Et hæc causa assignatur Sapientiæ decimo quarto. Acerbo luctu dolens pater, cito sibi rapti filij fecit imaginem:

rum; & filium quidam quasi homine mortuum fuerat, nec tanquam Deum colere coepit. Et ibidem etiam subditur, quod homines aut affectui, aut regibus deservientes, incommunicabile nomen, scilicet divinitatis, ligni, & lapidibus imposuerunt. Secundo propter hoc quod homo naturaliter de repraesentatione delectatur: vt Philosophus dicit * in poetria sua. Et ideo homines rudes à principio videntes per diligentiam artificum imagines hominum expressiue factas, divinitatis cultum eis impenderunt. Vnde dicitur Sap. 13. Si quis artifex faber de sylua lignum rectum secuerit, & perscientiam suae artis figuret illud, & assimilet imagini hominis: de substantia sua, & filiis & nuptiis vorum faciem, inquirit. Tertio, propter ignorantiam veri Dei, cuius excellentiam homines non considerantes, quibusdam creaturis propter pulchritudinem, seu virtutem, divinitatis cultum exhibuerunt. Vnde dicitur Sapientiae 13. Neque operibus attendentes agnouerunt quis esset artifex: sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum aerem, aut gyrum stellarum, aut aquam aquam, aut solem, aut lunam, rectores orbis terrarum, deos putauerunt. Alia autem causa idololatriae fuit consummativa ex parte daemonum, qui se colendos hominibus errantibus exhibuerunt, in idolis dando responsa, & aliqua quae videbantur hominibus mirabilia, faciendo. Vnde & in Psal. 95. dicitur, Omnes dij gentium daemonia.

* *Polit. vbi supra.*

Ad primum ergo dicendum, quod causa dispositiua idololatriae fuit ex parte hominis naturae defectus, vel per ignorantiam intellectus, vel per inordinationem affectus, vt dictum * est. Et hoc etiam ad culpam pertinet. Dicitur autem idololatria esse causa, initium, & finis omnis peccati: quia non est aliquod genus peccati, quod interdum idololatriam non producat, vel expresse inducendo per modum causae, vel occasionem praebendo per modum tritij, vel per modum finis, in quantum peccata aliqua assumebantur in cultum idolorum sicut occisiones hominum, & mutilationes membrorum: & alia huiusmodi. Et tamen aliqua peccata possunt idololatriam praecedere, quae ad ipsam hominem disponunt.

* *Ia. 80. 4.*

Ad secundum dicendum, quod in prima aetate non fuit idololatria, propter recentem memoriam creationis mundi, ex qua adhuc vigebat cognitio vnius Dei in mente hominum. In sexta autem aetate idololatria est exclusa per virtutem, & doctrinam Christi, qui de diabolo triumphauit.

Ad

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de causa consummatiua idololatriæ.

QVÆSTIO XCV.

De superstitione diuinatrice, in octo articulos diuisa.

POSTEA considerandum est de superstitione diuinatrina.

ET CIRCA hoc quærentur octo.

¶ Primo, vtrum diuinatio sit peccatum.

¶ Secundo, vtrum sit species superstitionis.

¶ Tertio, de speciebus diuinationis.

¶ Quarto, de diuinatione quæ fit per dæmones.

¶ Quinto, de diuinatione quæ fit per astra.

¶ Sexto, de diuinatione quæ fit per somnia.

¶ Septimo, de diuinatione quæ fit per auguria, & aliis huiusmodi obseruationes.

¶ Octauo, de diuinatione quæ fit per sortes.

Articulus I. *Vtrum diuinatio sit peccatum?*

705 2.d.15.q.1.a.3.ad 4. & 3. contra 6. 154.co.5. & Isa. 3. Ie.4 prin. l.1.c.1. tom.1. parum à prin. lib. tom.2.

AD primum sic procedit. Videtur, quod diuinatio non sit peccatum. Diuinatio enim ab aliquo diuino nominatur, Sed ea quæ sunt diuina, magis ad sanctitatem pertinent, quam ad peccatum. Ergo videtur quod diuinatio non sit peccatum.

¶ 2. Præterea, August. dicit in lib. de lib. arb. Quis audeat dicere disciplinam esse malam? Et ieiunium, Nullo modo dixerim aliquam intelligentiam malam esse posse. Sed aliquæ artes sunt diuinatiuæ, vt patet per Philosophum in lib. de memoria. Videtur etiam ipsa diuinatio ad aliquam intelligentiam veritatis pertinere. Ergo videtur, quod diuinatio non sit peccatum.

¶ 3. Præterea, Naturalis inclinatio non est ad aliquod malum, quia natura non inclinat nisi ad simile sibi. Sed ex naturali inclinatione homines solicitantur præsagire futura, vnde ars quædam scribitur ad diuinationem. Ergo diuinatio non est peccatum.

SED contra est, quod dicitur Deuteron. 18. Non sit qui pythones consulat, neque diuinos. Et in decretis 26.q.5.c.ia 26.ª quæstio. dicitur, Qui diuinationes sequuntur, Qui diuinationes. sub regula quinquennij iacent secundum gradus pœnitentiæ diffinitos.

RESPONDEO dicendum, quod nomine diuinationis intelligitur quædam præmuntiatio futurorum. Futura autem dupliciter prænosci possunt. Vno quidem modo in suis causis. Alio modo in seipsis. Causæ autem futurorum dupliciter se habent. Quædam enim producunt ex necessitate, & semper, suos effectus. Et huiusmodi effectus futuri per certitudinem præno-

sci,

&

prænunciari possunt ex consideratione suarum causarum: sicut astrologi prænuntiant eclypses futuras. Quædam vero causæ producunt suos effectus non ex necessitate & semper, sed vt in pluribus: raro tamen deficiunt. Et per huiusmodi causas possunt prænosci effectus futuri, non quidem per certitudinem, sed per quamdam coniecturam: sicut astrologi per considerationem stellarum quædam prænoscere, & prænuntiare possunt de pluuijs, & ventis futuris; & medici de sanitate, vel morte. Quædam vero causæ sunt, quæ si secundum se considerentur, se habent ad vtrumlibet: quod præcipue videtur de potentijs rationalibus, quæ se habent ad opposita, secundum Philosophum. Et *l. 9. Met. t. 11. & 3. Eth. 3.* tales effectus, vel etiam si qui effectus vt in pluribus causæ accidunt ex naturalibus causis, per considerationem causarum prænosci non possunt, nisi in seipsis considerentur. Homines autem in seipsis huiusmodi effectus considerare possunt: solum dum sunt præsentes: sicut cum homo videt Sortem sanum esse, vel ambulare: sed considerare huiusmodi in seipsis, antequam fiant, est Dei proprium: qui solus in sua æternitate videt ea quæ futura sunt, quasi præsentia, vt in primo habitum * est. Vnde dicitur Isaiæ 41. Annuntiate quæ venitura sunt futurum, & sciemus quia dij estis vos. Si quis ergo huiusmodi futura prænuntiare, aut prænoscere quocumque modo præsumserit, nisi Deo reuelante, manifeste vsurpat sibi quod Dei est. Et ex hoc aliqui diuini dicuntur. Vnde dicit Hido. in lib. * Ethym. Diuini dicti, quasi Dei pleni. Diuinitate enim se plenos finxerunt, & astutia quadam fraudulenti hominibus fortuita & futura coniectant. Diuinatio ergo non dicitur, si quis prænuntiet ea quæ ex necessitate eueniunt, vel vt in pluribus, quæ humana ratione prænosci possunt; neque prudentiam, si quis futura alia contingentia, Deo reuelante, cognoscat. Tunc enim non ipse diuinat, id est, quod diuinus est, facit: sed magis quod diuinum est, susscipit. Tunc autem solum dicitur diuinare, quando sibi indebito modo vsurpat prænuntiationem futurorum eueniorum. Hoc autem constat esse peccatum. Vnde diuinatio semper est peccatum. Et propter hoc Hier. * dicit super Micheam, quod diuinatio semper in mala parte accipitur.

*Ad primum ergo dicendum, quod diuinatio non dicitur ab ordinata participatione alicuius diuini: sed ab indebita usurpatione, vt dictum * est.*

l. 9. Met. t. 11. & 3. Eth. 3.

Isa. 41.

l. 8. c. 9.

in c. 3. Micheæ.

q. 14. art. 13. & q. 57. art. 3. q. 86. art. 4.

Ad

Ad ſecundum dicendum, quod artes quædam ſunt ad prænoſcendum futuros euentus, qui ex neceſsitate, vel frequenter prouenium: quæ ad diuinationem non pertinent. Sed ad alios futuros euentus cognoſcendos non ſunt aliquæ veræ artes, ſeu diſciplinæ; ſed fallaces & vanæ, ex deceptione dæmonum introductæ, vt dicit Aug. in 2. de Ciuit. Dei.

2 2.q.6.16 & 2ap.6. tom.5.

Ad tertium dicendum, quod homo habet naturalem inclinationem ad cognoſcendum futura, ſecundum modum humanum, non autem ſecundum indebitum diuinationis modum.

Inſ.a.3. pro.prim. & 2.d.15. q.1.a.3. ad 4. & 3.com.6.

ARTICVLVS II. *Vtrum diuinatio ſit ſpecies ſuperſtitionis?*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod diuinatio non ſit ſpecies ſuperſtitionis. Idem enim non poteſt eſſe ſpecies diuerſorum generum. Sed diuinatio videtur eſſe ſpecies curioſitatis, vt Aug. dicit in lib. de vera religione. Ergo videtur, quod non ſit ſpecies ſuperſtitionis.

*154.c.4. & 5. *6.38.& prac ſ.1.*

¶ 2. Præterea, Sicut religio eſt cultus debitus, ita ſuperſtitio eſt cultus indebitus. Sed diuinatio non videtur ad aliquem cultum indebitum pertinere. Ergo diuinatio non pertinet ad ſuperſtitionem.

Ho.16.in Num. & me.1.1. 3.2.q.23. ſom.3.

¶ 3. Præterea, Superſtitio religioni opponitur. Sed in vera religione non inuenitur aliquid diuinationis per contrarium reſpondens. Ergo diuinatio non eſt ſpecies ſuperſtitionis.

q.92.a.1. & q.94. artic.1.

SED contra eſt, quod Origenes dicit * in Periarchon, Eſt quædam operatio dæmonum in miniſterio præſcientiæ: quæ artibus quibuſdam ab his qui ſe dæmonibus mancipauerunt, nunc per ſortes, nunc per auguria; nunc ex contemplatione vmbrarum, comprehendi videtur. Hæc autem omnia operatione dæmonum fieri non dubito. Sed vt Aug. dicit * in 2. de doct. Chriſt. Quicquid procedit ex ſocietate dæmonum & hominum, ſuperſtitioſum eſt. Ergo diuinatio eſt ſpecies ſuperſtitionis.

q.59. in prac. & art.5. ad 1.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum * eſt, ſuperſtitio importat indebitum cultum diuinitatis. Ad cultum autem Dei pertinet aliquid dupliciter. Vno modo cum aliquid Deo offertur, vel ſacrificium, vel oblatio, vel aliquid huiuſmodi. Alio modo, cum aliquid diuinum aſſumitur, ſicut ſupra dictum * eſt de iuramento, Et ideo ad ſuperſtitionem pertinet non ſolum cum ſacrificium dæmonibus offertur per idololatriam, ſed etiam cum aliquis aſſumit auxilium dæmonum ad aliquid faciendum, vel cognoſcendum. Omnis autem diuinatio ex operatione dæmonum prouenit, vel quia expreſſe dæmones inuocan

invocantur ad futura manifestanda, vel quia dæmones ingerunt se vanis inquisitionibus futurorum, vt mentes hominum implicent vanitate. De qua vanitate dicitur in Psalm. 39. Non respexit in vanitates, & insanias falsas. Vana autem inquisitio futurorum est, quando aliquis futurum præscire tentat, vnde præscisci non potest. Manifestum est ergo quod diuinatio species superstitionis est.

Ad primum ergo dicendum, quod diuinatio pertinet ad curiositatem quantum ad finem intentum, qui est præcognitio futurorum. Sed pertinet ad superstitionem, quantum ad modum operationis.

Ad secundum dicendum, quod huiusmodi diuinatio pertinet ad cultum dæmonum, in quorum aliquis vtitur quodam pacto tacito, vel expresso cum dæmonibus.

Ad tertium dicendum, quod in nouo lege vetus hominis arcetur à temporalium solicitudine. Et ideo non est in nouo lege aliquid institutum ad præcognitionem futurorum eventuum de temporalibus rebus. In veteri autem lege, quæ promittebat terrena, erant exultationes de futuris ad religionem pertinentibus. Vnde dicitur Isai. 8. Et cum dixerint ad vos, Quærite à Pythonibus, & à diuinis qui stridunt in incantationibus suis: subdit quasi responsionem. Numquid non populus à Deo suo requiret visionem pro viuis & mortuis? Fuerunt tamen in nouo testamento etiam aliqui prophetiæ spiritum habentes, qui multa de futuris euentibus prædixerunt.

Art. 3. Vtrum sit determinare plures diuinationis species? 507

AD tertium sic procedi-tur. Videtur, quod non sit determinare plures diuinationis species. Vbi enim est vna ratio peccandi, non videntur plures esse peccatis species. Sed in omni diuinatione est vna ratio peccandi: quia scilicet vtitur aliquis pacto dæmonum ad cognoscendum futura. Ergo diuinationis non sunt plures species. *Opus. 25.*

¶. 2. Præterea, Actus humanus speciem sortitur ex fine, vt supra habitum est. Sed omnis diuinatio ordinatur ad vnum finem, scilicet ad prænuntiationem futurorum. Ergo omnis diuinatio est vnius speciei. *q. 12. a. 2. 1. art. 3.*

¶. 3. Præterea, Signa non diuersificant speciem peccati. Sine enim aliquis detrahat verbis, vel scriptis, vel nutu, est eadem species peccati. Sed diuinationes non videntur differre nisi secundum diuersa signa, ex quibus accipitur præcognitio futurorum. Ergo non sunt diuersæ diuinationis species.

SED

lib.8.c.9. art.prac. SED contra est, quod Isidorus in * lib. Etymolog. enumerat diuersas species diuinationis.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, omnis diuinatio vtitur ad præcognitionem futuri euentus aliquo dæmonum consilio vel * auxilio. Quod quidem vel expresse imploratur, vel præter intentionem hominis se occulte dæmon ingerit ad prænuntiandum futura quædam, quæ hominibus sunt ignota, eis autem cognita per modos de quibus in primo dictum est *. Dæmones autem expresse inuocati, solent futura prænuntiare multipliciter. Quandoque quidem præstigiosis quibusdam apparitionibus se aspectui & auditui hominum ingerentes, ad prænunciandum futura. Et hæc species vocatur præstigium, ex eo quod oculi hominum perstringuntur. Quandoque autem per somnia: & hæc vocatur diuinatio somniorum. Quandoque vero per mortuorum aliquorum apparitionem, vel locutionem. Et hæc species vocatur necromantia: quia vt dicit Isidor. in lib. Etymologic. * nec non Græce mortuum, mantia vero diuinatio nuncupatur: quia quibusdã præcantationibus, adhibito sanguine, videntur resuscitati mortui diuinare, & ad interrogata respondere. Quandoque vero futura prænuntiant, per homines viuos, sicut in arreptitiis patet. Et hæc est diuinatio per Pythones. Et vt Isidorus dicit *, Pythones à Pythone Apolline sunt dicti, qui dicebatur esse auctor diuinandi. Quandoque vero futura prænuntiant per aliquas figuras vel signa, quæ in rebus inanimatis apparent: quæ quidem si appareant in aliquo corpore terrestri, puta in ligno, vel ferro, vel lapide polito, vocatur geomantia; si autem in aqua, hydromantia; si autem in aere, aeromantia; si autem in igne, pyromantia; si autem in visceribus animalium immolatorum in aris dæmonibus, vocatur haruspicium.

Diuinatio autem quæ fit absque expressa dæmonum inuocatione, in duo genera diuiditur. Quorum primum est, quando ad prænoscendum futura aliquid consideramus in dispositionibus aliquarum rerum. Et si quidem aliquis conetur futura prænoscere ex consideratione situ & motus syderum, hoc pertineret ad astrologos: qui & genethliaci dicuntur, propter nativitatum considerationes dierum. Si vero per motus, vel voces auium, seu quorumcumque animalium, siue per sternutationes hominum, vel membrorum saltus: hoc pertinet generaliter ad augurium, quod dicitur à garritu auium, sicut auspicium ab inspectione auium. Quorum primum pertinet ad aures, secundum ad oculos.

* la petitione.

q.57.a.3.

li.8.c.9. parum ante me.

li.8. Ety. c.9. à me.

bus. In *auibus* enim huiusmodi præcipue considerari solent. Si vero huiusmodi consideratio fiat circa verba hominum absque intentione dicta, quæ quis retorquet ad futurum quod vult prænoscere, hoc vocatur omen. Et sicut Valerius Maximus dicit * Omnium observatio aliquo contactu religionis innexa est: quoniam non fortuito motu, sed diuina prouidentia constare creditur. Quæ fecit, vt Romanis deliberantibus vnum ad alium locum migrarent, forte eo tempore centurio quidam exclamaret, Signifer statue signum; hic optime manebimus. Quam vocem auditam pro omine acceperunt, transeundi consilium omittentes. Si autem considerentur aliquæ dispositiones figurarum, in aliquibus corporibus visui occurrentes: erit alia *diuinationis species. Nam ex lineamentis manus consideratis, diuinatio sumpta, chiromantia vocatur, quasi* diuinatio manus. Chir enim Græce dicitur manus. Diuinatio vero ex quibusdam signis in sparula alicuius animalis apparentibus, sparulamantia vocatur. *l.1. c.9. in prime*

Ad secundum autem diuinationis genus, quod est *fine expressa dæmonum inuocatione*, pertinet diuinatio, *quæ fit ex consideratione eorum quæ eueniunt ex quibusdam*, quæ ab hominibus serio fiunt, ad aliquid occultum inquirendum: siue per protractionem punctorum, quod pertinet ad artem geomantiæ: siue per consideration*em* figurarum, quæ proueniunt ex plumbo liquefacto in aqua proiecto, siue ex quibusdam schedulis scriptis, vel non scriptis, in occulto repositis, dum consideratur quis quam accipiat; vel etiam ex festucis inæqualibus propositis, quis maiorem, vel minorem accipiat; vel taxillorum proiectione, quis plura puncta proiicit; vel etiam dum consideratur, quid aperienti librum occurrat: quæ omnia sortium nomen habent.

Sic ergo patet triplex esse diuinationis genus: quorum primum est per manifestam dæmonum inuocationem, quod pertinet ad necromanticos: secundum autem est per solam consideration*em* dispositionis, vel motus alterius rei, quod pertinet ad augures: tertium est, dum facimus aliquid, vt nobis manifestetur *aliquod* occultum, quod pertinet ad sortes. Sub quolibet autem horum multa continentur, vt patet ex * dictis. *In corp. art.*

Ad primum ergo dicendum, quod in omnibus prædictis est eadem generalis ratio peccandi, sed non eadem specialis. Multo enim grauius est dæmones inuocare, quam aliqua facere, quibus dignum sit vt se dæmones ingerant.

Ad

Ad ſecundum dicendum, quod cognitio futurorum vel occultorum eſt vltimus finis, ex quo ſumitur generalis ratio diuinationis. Diſtinguuntur autem diuerſæ ſpecies ſecundum propria obiecta, ſiue materias, prout ſcilicet in diuerſis rebus occultorum cognitio conſideratur.

Ad tertium dicendum, quod res quas diuinantes attendunt, conſiderantur ab eis, non ſicut ſigna quibus exprimant quod iam ſciunt, ſicut accidit in detractione; ſed ſicut principia cognoſcendi. Manifeſtum eſt autem quod diuerſitas principiorum diuerſificat ſpeciem, etiam in ſcientiis demonſtratiuis.

508 ART. 4. *Vtrum diuinatio, quæ fit per inuocationes dæmonum, ſit illicita?*

Inf. q. 96. ar. 1. cor. & 3. ad 1. & 2. 11. ſtra c. 154. col. 5.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod diuinatio quæ fit per inuocationes dæmonum, non ſit illicita. Chriſtus enim nihil illicitum commiſit, ſecundum illud primæ Petri 2. Qui peccatum non fecit. Sed Dominus à dæmone interrogauit. Quod tibi nomen eſt? Qui reſpondit, Legio: multi enim ſumus: vt habetur Marci 5. Ergo videtur, quod liceat à dæmonibus aliquid occultum interrogare.

¶ 2. Præterea, Sanctorum animæ non fauent illicitæ interrogantibus. Sed Sauli interroganti de euentu futuri belli à muliere habente ſpiritum Pythonis, apparuit Samuel, & ei futurum euentum prædixit, vt legitur 1. Reg. 28. Ergo diuinatio quæ fit per interrogationem à dæmonibus, non eſt illicita.

¶ 3. Præterea, Licitum eſſe videtur veritatem ab aliquo ſciente inquirere, quam vtile eſt ſcire. Sed quandoque vtile eſt ſcire aliqua occulta, quæ per dæmones ſciri poſſunt: ſicut apparet in inuentione furtorum. Ergo diuinatio, quæ fit per inuocationem dæmonum, non eſt illicita.

SED contra eſt, quod dicitur Deuteron. 18. Non inueniatur in te qui ariolos ſciſcitetur, neque Pythones conſulat.

Conſtit. Sixti Papæ V. incip. Cæli, & terræ creator.

RESPONDEO dicendum, quod omnis diuinatio, quæ fit per inuocationes dæmonum, eſt illicita duplici ratione. Quarum prima ſumitur ex parte principij diuinationis, quod ſcilicet eſt pactum expreſſe cum dæmone initum per ipſam dæmonis inuocationem. Et hoc eſt omnino illicitum. Vnde contra quoſdam dicitur Iſai. 28. Dixiſtis, percuſſimus fœdus cum morte, & cum inferno fecimus pactum. Et adhuc grauius eſſet, ſi ſacrificium, vel reuerentia dæmoni inuocato exhiberetur. Secunda vero ratio ſumitur ex parte futuri euentus. Dæmon enim

qui

qui intendit perditionem hominum ex huiusmodi, suis responsis, etiam si aliquando vera dicat, intendit homines assuefacere ad hoc quod ei credatur: & sic intendit perducere in aliquid quod sit saluti humanæ nocivum. Vnde Athanasius exponens illud quod habetur Luc. 4. Increpauit illum dicens, Obmutesce; dicit, Quamvis vera fateretur dæmon, compescebat eum tamen Christus eius sermonem, ne simul cum veritate etiam suam iniquitatem promulget, vt nos etiam assuefaciat ne curemus de talibus, etsi vera loquatur. Nefas enim est, vt cum adsit nobis scriptura, & Deus, diuina, à diabolo instruamur.

Id Chry. in Mat. 8. Luc. 4. de Locutione mea t. 12. etiã Mat.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Beda dicit, Luc. 8. Non velut iusius dominus inquirit, Lu. 4. sed vt confessa pelle, quam tolerabat, virtutem curandi gratior amicaret. Aliud autem est inquirere aliquid à dæmone sponte occurrente, quod quandoque licet propter vtilitatem aliorum, maxime quando diuina virtute potest compelli ad vera dicenda: & aliud est Deum inuocare ad cognitionem occultorum accidentalium ab ipso.

Beda. 1. & lib. 3. de gratia & libero arbitrio. Lu. 4. 12. dæmone. 1. 2. secundũ. 1. 2. ordinem. 2. 2. quæst. 95. art. 4.

Ad secundum dicendum, quod sicut Aug. dicit ad Simplicianum, non est absurdum credere aliqua dispensatione permissum fuisse, vt non dominante arte Magica, vel potentia, sub dispensatione occulta, quæ Pythonissam, & Saulem latebat, se ostenderet spiritus iusti aspectibus regis, diuina sententia percussurus. Vel non vere spiritus Samuelis à requie sua excitatus est, sed aliquod phantasma, vel illusio imaginaria, diabolo machinationibus facta: quam scriptura Samuelem appellat, sicut solent imagines rerum earum nominibus appellari.

Aug. 1. 2. q. 3. inter principia. Pinn. & med. 6. q. 1.

Ad tertium dicendum, quod nulla vtilitas temporalis potest comparari detrimento spiritualis salutis, quod inuenitur ex inquisitione occultorum per dæmonum inuocationem.

Art. 5. *Vtrum diuinatio quæ fit per astra sit illicita?*

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod diuinatio quæ fit per astra, non sit illicita. Licitum enim est ex consideratione causarum prænuntiare effectus: sicut Medici ex dispositione ægritudinis prænuntiant mortem. Sed corpora cælestia sunt causa eorum quæ sunt in hoc mundo, vt etiam Dionys. dicit 4. cap. de Diuinis nom. Ergo diuinatio quæ fit per astra, non est illicita.

Iob 14. d. 15. q. 1. a. 3. ad 4. & 3. contra Gen. 154. cor. & Gal. 4. l. 4. c. 2. l. 1. c. 1. non longe à pr. com. 5.

§ 2. Præterea, Scientia humana ex experimentis originem sumit, vt patet per Philosophum in 1. Metaph. Sed per multa experimenta aliqui comperiet

runt, ex consideratione ſyderum aliqua futura poſſe præcognoſci. Ergo non videtur eſſe illicitum tali diuinatione vti.

¶ 3. Præterea, Diuinatio dicitur eſſe illicita, in quantum initur pacto cum dæmonibus inito. Sed hoc non fit in diuinatione, quæ fit per aſtra, ſed ſolum conſideratur diſpoſitio creaturarum Dei. Ergo videtur, quod huiuſmodi diuinatio non ſit illicita.

li. 4. c. 3. in princ. com. 1. SED contra eſt, quod Aug. dicit in 4. confeſſ.* Illos Planetarios, quos Mathematicos vocant, conſulere non deſiſtebam, quod quaſi nullum eſſet eis ſacrificium, & nullæ preces ad aliquem ſpiritum ob diuinationem dirigerentur: quod tamen Chriſtiana & vera pietas repellit & damnat.

c. 1. & 2. RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt*, diuinationi quæ ex opinione falſa, vel vana procedit, ingerit ſe operatio dæmonis, vt hominum animos implicet vanitati, aut falſitati. Vana autem vel falſa opinione vtitur, ſi quis ex conſideratione ſtellarum futura velit præcognoſcere, quæ per ea præcognoſci non poſſunt. Et ergo conſiderandum quid per cæleſtium corporum inſpectionem de futuris poſſit præcognoſci. Et de his quidem, quæ ex neceſſitate eueniunt, manifeſtum eſt quod per conſiderationem ſtellarum poſſunt præcognoſci, ſicut aſtrologi prænuntiant eclypſes futuras. Circa præcognitionem vero futurorum euentuum ex conſideratione ſtellarum, diuerſi diuerſa dixerunt. Fuerunt enim qui dicerent, quod ſtellæ potius ſignificant, quam faciant ea quæ ex earum conſideratione prænuntiantur. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Omne enim corporale ſignum, vel eſt effectus eius cuius eſt ſignum, ſicut fumus ſignificat ignem à quo cauſatur; vel procedit ab eadem cauſa, & ſic dum deſignat cauſam, per conſequens ſignificat effectum: ſicut Iris quandoque ſignificat ſerenitatem, in quantum cauſa eius, eſt cauſa ſerenitatis. Non poteſt autem dici, quod diſpoſitiones cæleſtium corporum, & motus, ſint effectus futurorum euentuum: nec iterum poſſunt reduci in aliquam ſuperiorem cauſam communem, quæ ſit corporalis. Poſſunt autem reduci in vnam cauſam communem, quæ eſt prouidentia diuina. Sed alia ratione diſponuntur à diuina prouidentia motus & ſitus cæleſtium corporum, & alia ratione euentus contingentium futurorum: quia illa diſponuntur ſecundum rationem neceſſitatis, vt ſemper, & eodem modo proueniant; hæc autem ſecundum rationem contingentiæ, vt variabiliter contingant.

gam. Vnde non potest esse, quod ex inspectione syderum accipiatur prænotitio futurorum, nisi ficut ex causis prænoscuntur effectus. Duplices autem effectus subtrahuntur causalitati cœlestium corporum. Primo quidem omnes effectus per accidens contingentes, siue in rebus humanis, siue in rebus naturalibus: quia vt probatur in 6. Metaphys. ens per accidens, non habet causam, & præcipue naturalem, cuiusmodi est virtus cœlestium corporum: quia quod per accidens fit, neque est ens proprie, neque vnum: sicut quod lapide cadente fiat terræmotus, vel quod homine fodiente sepulchrum, inueniatur thesaurus. *Hæc enim & huiusmodi non sunt simpliciter vnum, sed simpliciter multa.* Operatio autem *naturæ semper terminatur* ad aliquid vnum, *sicut* & procedit ab vno principio, quod est forma rei naturalis. Secundo autem subtrahuntur causalitati cœlestium corporum actus liberi arbitrij, quod est facultas voluntatis & rationis. Intellectus enim siue ratio, *non est corpus* nec actus organi corporei, & *per consequens* nec voluntas, quæ est in ratione, *vt patet per* Philosophum * in 3. de Anima. *Nullum autem* corpus potest imprimere in rem incorpoream. Vnde impossibile est, quod corpora cœlestia *directe* imprimant in intellectum, & voluntatem. Hoc enim esset ponere intellectum non differre à sensu: quod Arist. in lib.* de Anima, imponit his qui dicebant, quod talis voluntas est in hominibus, qualem in die inducit pater virorum deorumque, scilicet sol vel cœlum. Vnde corpora cœlestia non possunt esse per se causa operationum liberi arbitrij (possunt tamen *ad hoc dispositiue* inclinare, *in quantum imprimunt in* corpus humanum, & per consequens *in vires* sensitiuas, quæ sunt actus corporalium organorum, quæ inclinant ad humanos actus.) Quia tamen vires sensitiuæ obediunt rationi, vt patet per Philosophum in 3. de Anima, & 1. Ethic. * nulla necessitas ex hoc, libero arbitrio imponitur: sed contra inclinationem cœlestium corporum homo potest per rationem operari. Si quis ergo consideratione astrorum vtatur ad prænoscendos futuros casuales, vel fortuitos euentus, aut etiam ad cognoscendum per certitudinem futura opera hominum, procedit hoc ex falsa & vana opinione. Et sic operatio dæmonis se immiscet: vnde erit diuinatio superstitiosa, & illicita. Si uero aliquis vtatur consideratione astrorum, ad prænoscendum futura, quæ ex cœlestibus causantur corporibus, puta siccitates,

li. 3. text. 4. n. 2.

li. 2. text. 150. n. 2.

li. 1. cap. 1. & 2. lect. 3. de anim. text. 42. & 47. com. 2.

& pluuias, & alia huiusmodi : non erit illicita diuinatio, nec superstitiosa. Et secundum hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod astrologi ex consideratione astrorum frequenter vera prænuntiant, contingit dupliciter. Vno quidem modo, quia plures hominum passiones corporales sequuntur. Et ideo actus eorum disponuntur vt in pluribus, secundum inclinationem cælestium corporum. Pauci autem sunt, id est sapientes, qui ratione huiusmodi inclinationes superant. Et ideo astrologi in multis vera prænuntiant, & præcipue in communibus euentibus, qui dependent ex multitudine. Alio modo propter dæmones se immiscentes. Vnde Aug. in 2. super Genes. ad literam dicit, Fatendum est, quando à mathematicis vera dicuntur, instinctu quodam occulti spiritus dici, quem nescientes humanæ mentes patiuntur : quod tamen ad decipiendos homines spiritum immundorum, & seductorum operatione, qui quædam vera de temporalibus rebus nosse permittuntur. Vnde concludit, Quapropter bono Christiano, siue Mathematici, siue quilibet impie diuinantium, & maxime dicentes vera, cauendi sunt, ne consortio dæmoniorum animam deceptam, pacto quodam societatis irretiant.

li. 2. c. 17. nō procul ab init.

Eod. cap. 23. in fi. tom. 3.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

¶ 10 **Art. 6. *Vtrum diuinatio quæ fit per somnia sit illicita?***

3. contr. c. 54. cor. 5. & 6. & opusc. 25. c 4. ad 2.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod diuinatio quæ fit per somnia, non sit illicita. Vt enim instructione diuina non est illicitum. Sed in somniis homines instruuntur à Deo : dicitur enim Iob 33. Per somnium in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, & dormiunt in lectulo : tunc aperit, scilicet Deus, aures virorum, & erudiens eos instruit disciplina. Ergo vtilis diuinatione, quæ est per somnia, non est illicitum.

¶ 2. Præterea, illi qui interpretantur somnia, proprie vtuntur diuinatione somniorum. Sed sancti viri leguntur somnia interpretari : sicut Ioseph est interpretatus somnia pincernæ Pharaonis, & magistri pistorum, vt legitur Gen. 40. & somnium Pharaonis, vt legitur Gen. 41. Et Daniel interpretatus est somnium Regis Babylonis, vt habetur Dan. 2. & 4. Ergo diuinatio somniorum non est illicita.

¶ 3. Præterea, illud quod communiter hominibus euenire solet, irrationabile esset negare. Sed omnes experiuntur somnia habere aliquam significationem futuro-

rorum. Ergo vanum est negare somnia habere vim divinationis. Ergo licitum est eis intendere.

SED contra est, quod dicitur Deut. 18. Non inveniatur in te qui observet somnia.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, divinatio quæ inititur falsæ opinioni, est superstitiosa & illicita. Ideo considerare oportet quid sit verum circa præcognitionem futurorum de somniis. Sunt autem somnia futurorum eventuum quandoque quidem causa: puta cum mens alicujus solicita ex his quæ videt in somniis, inducitur ad aliquid faciendum, vel vitandum. Quandoque vero somnia sunt signa aliquorum futurorum eventuum, in quantum reducuntur ad aliquam causam communem somniis & futuris eventibus. Et secundum hoc plurimum præcognitiones futurorum ex somniis fiunt. Est ergo considerandum, quæ sit causa somniorum, & an possit esse causa futurorum eventuum, vel ea possit cognoscere. Sciendum est ergo, quod somniorum causa quandoque quidem est interius, quandoque autem exterius. Interior autem somniorum causa, est duplex. Una quidem animalis, in quantum scilicet ea occurrunt hominis phantasiæ in dormiendo, circa quæ eius cogitatio & affectio fuit immorata in vigilando. Et talis causa somniorum non est causa futurorum eventuum: unde huiusmodi somnia per accidens se habent ad futuros eventus; & si quandoque simul concurrant, erit casuale. Quandoque vero causa intrinseca somniorum est corporalis. Nam ex interiori dispositione corporis, formatur aliquis motus in phantasia, conveniens tali dispositioni: sicut homini in quo abundant frigidi humores, occurrunt in somniis, quod sit vel in aqua vel in nive. Et propter hoc medici dicunt esse intendendum somniis, ad cognoscendum interiores dispositiones. Causa autem somniorum exterior, similiter etiam est duplex, scilicet corporalis, & spiritualis. Corporalis quidem, in quantum imaginatio dormientis immutatur, vel ab aere continenti, vel ex impressione cælestis corporis, ut sic dormienti aliquæ phantasiæ appareant conformes cælestium dispositioni. Spiritualis autem causa est quandoque quidem à Deo, qui ministerio angelorum, aliqua, hominibus revelat in somniis, secundum illud Numer. 12. Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. Quandoque vero operatione dæmonum aliquæ phantasiæ dormientibus apparent, ex quibus quandoque aliqua futura revelant his qui

* 2. 2. q. 10. & 95. a. 1.

cum eis habent pacta illicita. Sic ergo dicendum, quod si quis vtatur somnis ad præcognoscenda futura, secundum quod somnia procedunt ex reuelatione diuina, vel ex causa naturali intrinseca, siue extrinseca, quantum potest se virtus talis causæ extendere: non erit illicita diuinatio. Si autem huiusmodi diuinatio causetur ex reuelatione dæmonum, cum quibus pacta habentur expressa, quia ad hoc inuocantur; vel tacita, quia huiusmodi diuinatio exteditur ad quod se non potest extendere: erit diuinatio illicita & superstitiosa.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Art. 7. Verum diuinatio, quæ fit per auguria & omina, & alias huiusmodi obseruationes exteriorum rerum, sit illicita?

3. cont. 6. 154. co. 5. & 6. & opusc. 25. c. 3. & 5. cap. 2. & Isa. 2. l. 2. colon. 2. prin.

AD septimum sic procedit. Videtur, quod diuinatio quæ fit per auguria, & omina, & alias huiusmodi obseruationes exteriorum rerum, non sit illicita. Si enim esset illicita, sancti viri ea non vterentur. Sed de Ioseph legitur quod auguriis intendebat. Legitur enim Genes. 44. quod dispensator Ioseph dixit, Scyphum quem furati estis, ipse est in quo bibit dominus meus, & in quo augurari solet. Et ipse postea dixit fratribus suis, An ignoratis quod non sit similis mei in augurandi scientia? Ergo vti tali diuinatione non est illicitum.

¶ 2. Præterea, Aues aliqua circa futuros euentus temporum naturaliter cognoscunt, secundum illud Hierem. 8. Miluus in cælo cognouit tempus suum: turtur, & hirundo, & ciconia custodierunt tempus aduentus sui. Sed naturalis cognitio est infallibilis, & à Deo. Ergo vti cognitione auium ad præcognoscendum futura, quod est augurari, non videtur esse illicitum.

¶ 3. Præterea, Gedeon in numero sanctorum ponitur, vt patet ad Hebr. 11. Sed Gedeon vsus fuit omine, ex hoc quod audiuit recitationem & interpretationem cuiusdam somnij, vt Iudic. 7. dicitur. Similiter Eliezer seruus Abrahæ, vt legitur Genes. 24. Ergo videtur, quod talis diuinatio non sit illicita.

SED contra est, quod dicitur Deut. 18. Non inueniatur in te qui obseruet auguria.

RESPONDEO dicendum, quod motus vel garritus auium, vel quæcumque dispositiones in huiusmodi rebus consideratæ, manifestum est quod non sunt causa futurorum euentuum: vnde ex eis futura cognosci non possunt sicut ex causis. Relinquitur ergo, quod si ex eis aliqua futura cognoscantur, hoc

erit in quantum sunt effectus aliquarum causarum, quæ etiam sunt causantes vel prægognoscentes futuros eventus. Causa autem operationum brutorum animalium est instinctus quidam, quo moventur motu naturæ: non enim habent dominium sui actus. Hic autem instinctus potest ex duplici causa procedere, uno quidem modo, ex causa corporali. Cum enim bruta animalia non habeant nisi animam sensitivam, cuius omnes potentiæ sunt actus corporalium organorum, subjacet eorum anima dispositioni continentium corporum, & primordialiter cœlestium. Et ideo nihil prohibet aliquas eorum operationes esse futurorum signa, in quantum conformantur dispositionibus corporum cœlestium, & aeris continentis, ex quibus proveniunt aliqui futuri eventus. In hoc tamen duo considerari oportet. Primum quidem, vt operationes huiusmodi non extendantur, nisi ad prægnoscenda futura, quæ causantur per motus cœlestium corporum, vt supra dictum est *. Secundo, vt non extendantur nisi ad ea quæ aliqualiter possunt ad huiusmodi animalia pertinere. Consequuntur enim per cœlestia corpora cognitionem quamdam naturalem, & instinctum ad ea quæ eorum vitæ sunt necessaria: sicut sunt immutationes, quæ fiunt per pluuias & ventos, & alia huiusmodi. Alio modo, instinctus huiusmodi causantur ex causa spirituali, scilicet vel ex Deo, vt patet in columba super Christum descendente, & in coruo qui pauit Heliam, & in cete qui absorbuit & eiecit Ionam. Vel etiam ex dæmonibus, qui vtuntur huiusmodi operationibus brutorum animalium ad implicandos animos hominum vanis opinionibus. Et eadem ratio videtur esse de omnibus aliis huiusmodi, præterquam de omnibus: quia verba humana, quæ accipiuntur pro omine, non subduntur dispositioni stellarum; disponuntur tamen secundum diuinam prouidentiam, & quandoque secundum dæmonum operationem. Sic ergo dicendum, quod omnis huiusmodi diuinatio, si extendatur vltra illud ad quod potest pertingere secundum ordinem naturæ, vel diuinæ prouidentiæ, est superstitiosa & illicita.

*a.5. & 6. huius q.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod Ioseph dixit, non esse aliquem sibi similem in scientia augurandi, secundum Augustin.* ioco dixit, non serio: referens forte hoc ad illud, quod vulgus de eo opinabatur. Et sic etiam dispensator eius locutus est.

*In lib. qq. sup. Gen. cap. 145.

Ad secundum dicendum, quod illa auctoritas loquitur de cognitione animæ, respectu eorum quæ ad

tom. 4.

ans pertinet. Et ad hoc præcognoscendum considerare earum voces & motus non est illicitum: puta, si quis ex hoc, quòd cornicula frequenter crocitat, prædicat pluuiam cito esse futuram.

Ad tertium dicendum, quòd Gideon obseruauit recitationem & expositionem somnij facti per eos, qui pro omine, quasi ordinata ad sui instructionem à diuina prouidentia. Et similiter Eliezer attendit verba puellæ, oratioque præmissa ad Deum.

ART. 8. *Vtrum diuinatio sortium sit illicita?*

2. cons 1. 154. a. 5. & 6. & opusc. 25. a. 4. & 5. & Eph. 1. le. 4. a. 2. fin.

AD octauum sic proceditur. Videtur quod diuinatio sortium non sit illicita. Quia super illud Psalm. 30. In manibus tuis sortes meæ: dicit glos. *Augustini*, Sors non est aliquid nulli, sed res in humana dubitatione diuinam iudicans voluntatem.

¶ 2. Præterea, Ea quæ à sanctis in scripturis obseruata leguntur, non videntur esse illicita. Sed sancti viri tam in veteri quam in nouo testamento, sæpe reperiuntur sortibus vsi esse. Legitur enim Ios. 7. quod Iosue ex præcepto Domini, iudicio sortium punitit Achan, qui de anathemate furripuerat. Saul etiam sorte deprehendit filium suum Ionathan mel comedisse, vt habetur 1. Reg. 14. Ionas etiam à facie Domini fugiens, sorte deprehensus est, & in mare deiectus, vt legitur Ionæ 1. Zacharias etiam sorte exiit vt incensum poneret, vt legitur Luc. 1. Matthias etiam est sorte ab Apostolis in Apostolatum electus, vt legitur Act. 1. Ergo videtur, quod diuinatio sortium non sit illicita.

Aug. in Psal. 30. concio. 2. de me. Psal. declinauerunt ad fin. tom. 8.

¶ 3. Præterea, Pugna pugilum, quæ Monomachia dicitur, id est singularis concertatio; & iudicia ignis & aquæ, quæ dicuntur vulgaria, videntur ad sortes pertinere: quia per huiusmodi aliqua exquiruntur occulta. Sed huiusmodi non videntur esse illicita: quia & Dauid cum Philistæo singulare inisse certamen legitur, vt habetur 1. Reg. 17. Ergo videtur, quod diuinatio sortium non sit illicita.

26. q. 5. a. Sortes.

SED contra est, quod in Decret. 26. q. 5. * dicitur, Sortes, quibus cuncta vos in vestris diffiniatis iudiciis, quas Patres damnauerunt, nihil aliud quam diuinationes, & maleficia decernimus. Quamobrem volumus illas omnino damnari, & vitra inter Christianos nolumus nominari: & ne exerceantur, anathematis interdicto prohibemus.

art. 3. hu. ius quæst.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictum est *, sortes proprie dicuntur, cum aliquid fit, vt eius euentu consideratio, aliquid occultum innotescat. Et quidem si quæratur iudicio sortium, quid cui sit

ex

exhibendum, hoc illud fortes poſſeſſa, ſive ſit honor, ſeu dignitas, ſive poena, aut actio aliqua: vocatur ſors divinatoria. Si autem inquiratur quid agere oporteat, vocatur ſors conſultoria. Si vero quaeratur quid ſit futurum, vocatur ſors divinatoria. Actus autem hominum, qui requiruntur ad ſortes, non ſubduntur diſpoſitioni ſiderum, nec etiam eventus ipſorum. Vnde eſt quis ea intentione ſortibus vratur, quaſi huiuſmodi actus humani, qui requiruntur ad ſortes, ſecundum diſpoſitionem ſiderum ſortiantur effectum: vana & falſa eſt opinio, & per conſequens non carens daemonum ingeſtione, exquo talis divinatio erit ſuperſtitioſa, & illicita. Hac autem cauſa remota, neceſſe eſt, quod ſortilegium effectum expectetur eventus, vel ex fortuna, vel ex aliqua ſpirituali cauſa diligente. Et ſiquidem ex fortuna, quod locum habere poteſt ſolum in divinatoria ſorte, non videtur habere niſi forte vitium vanitatis: ſicut ſi aliqui non valentes aliquid concorditer dividere, velint ſortibus ad diviſionem uti, quaſi fortuna exponentes quis quam partem accipiat. Si vero ex ſpirituali cauſa expectetur ſortium iudicium, quandoquidem quidem expectatur ex daemonibus: ſicut legitur Ezechielis 21. quod Rex Babylonis ſtetit in bivio, in capite duarum viarum, divinationem quaerens, commiſcens ſagittas interrogavit idola, & exta conſuluit: & tales ſortes ſunt illicitae, & ſecundum canones prohibentur. Quandoque vero expectantur a Deo, ſecundum illud Proverb. 18. Sortes mittuntur in ſinum, ſed a domino temperantur: & talis ſors ſecundum ſe non eſt malum, vt Auguſt. dicit. Poteſt tamen in hoc quadruplex peccatum incidere. Primo quidem, ſi abſque vila neceſſitate ad ſortes recurratur: hoc enim videtur ad Dei tentationem pertinere. Vnde Ambroſ. dicit † ſuper Lucam. Qui ſorte eligitur, humano iudicio non comprehenditur. Secundo, ſi quis etiam in neceſſitate abſque reverentia Dei ſortibus vratur. Vnde ſuper Actus Apoſtolorum dicit * Beda. Sed ſi qui neceſſitate aliqua compulſi, Deum putant ſortibus, exemplo Apoſtolorum uſe conſulendum, videant hoc ipſos Apoſtolos non niſi collecto fratrum coetu, & precibus ad Deum facta egiſſe. Tertio, ſi divinis oraculis ad terrena negotia conuertantur. Vnde Auguſt. dicit ad inquiſitiones Ianuarij. Hic qui de paginis Euangelicis ſortes legunt, etſi optandum ſit, vt id potius faciant, quam vt ad daemonia conſulenda concurrant: tamen etiam iſta mihi diſplicet conſuetudo ad negotia ſeculi, & ad vitae humanae vanitatem, divina oracula velle

* Loco cit. in arg. 1.

† Super cap. 1. in fi. de ingreſſ Zacha.

* Beda in fi. comm. ad 2. cap. Act. 1.

* Ep. 119. c. 20 in fi. 2.

velle conuertere. Quarto, si in electionibus Ecclesiasticis, quæ ex Spiritus sancti inspiratione fieri debent, aliqui sortibus vtantur. Vnde sicut Beda dicit * super Actus Apostolorum, Matthias ante Pentecosten ordinatus sorte quæritur: quia scilicet nondum erat plenitudo Spiritus sancti in Ecclesia effusa. Septem autem Diaconi postea non sorte, sed electione discipulorum sunt ordinati. Secus autem est in temporalibus dignitatibus, quæ ad terrena disponenda ordinantur: in quarum electione plerumque homines sortibus vtuntur, sicut & in temporalium rerum diuisione. Si vero necessitas immineat, licitum est cum debita reuerentia sortibus diuinum iudicium implorare.

In 1. com. ad Act. Apost. 1.2.

Epist. 180. inter me. & fin. 2. Vnde Aug. dicit in epistola * ad Honoratum. Si inter Dei ministros sit disceptatio, qui eorum persecutionis tempore maneant, ne fuga fiat omnium, & qui eorum fugiant, ne morte omnium deseratur Ecclesia: si hæc disceptatio aliter non potuerit terminari, quantum mihi videtur, qui maneant, & qui fugiant, sorte legendi sunt. Et in primo de doctrina Christi * dicit. Si tibi abundaret aliquid quod oporteret dari ei qui non haberet, nec duobus dari posset, si tibi occurrerent duo, quorum neuter alium, vel indigentia, vel ergastulo aliqua necessitudine superaret: nihil iustius faceres, quam vt sorte eligeres, cui dandum esset quod dari vtrique non posset.

li. 1. c. 28. num. 3.

Et per hoc patet responsio ad primum & secundum.

Ad tertium dicendum, quod iudicium ferri candentis, vel aquæ feruentis, ordinatur quidem ad aliculus peccati occulti inquisitionem per aliquid, quod ab homine fit: & in hoc conuenit cum sortibus. In quantum tamen expectatur aliquis miraculosus effectus à Deo, excedit communem sortium rationem. Vnde huiusmodi iudicium illicitum redditur: tum quia ordinatur ad iudicandā occulta, quæ diuino iudicio reseruantur: tum etiam quia huiusmodi iudicium non est auctoritate diuina sanctum. Vnde 2. q. 4. in Decreto * Stephani Papæ dicitur, Ferri candentis, vel aquæ feruentis examinatione confessionem extorqueri à quolibet * facri non censent canones. Et quod sanctorum patrum documento sanctum non est, superstitiosa adinuentione non est præsumendum. Spontanea enim confessione, vel testium approbatione publicata delicta, habito præ oculis Dei timore, concessa sunt nostro regimini iudicare. Occulta vero & incognita illi sunt relinquenda, qui solus nouit corda filiorum hominum. Et eadem ratio videtur esse de lege duelloru, nisi quod plus accedit ad communem

a Consuluisti autem mod.

ratio-

erit in quantum sunt effectus aliquarum causarum, quæ etiam sunt causantes vel prægnoscentes futuros eventus. Causa autem operationum brutorum animalium est instinctus quidam, quo mouentur motu naturæ: non enim habent dominium sui actus. Hic autem instinctus potest ex duplici causa procedere. Vno quidem modo, ex causa corporali. Cum enim bruta animalia non habeant nisi animam sensitiuam, cuius omnes potentiæ sunt actus corporalium organorum, subiacet eorum anima dispositioni continentium corporum, & primordialiter cœlestium. Et ideo nihil prohibet aliquas eorum operationes esse futurorum signa, in quantum conformantur dispositionibus corporum cœlestium, & aeris continentis, ex quibus proueniunt aliqui futuri euentus. In hoc tamen duo considerari oportet. Primum quidem, vt operationes huiusmodi non extendantur, nisi ad prægnoscenda futura, quæ causantur per motus cœlestium corporum, vt supra dictum est *. Secundo, vt non extendantur nisi ad ea quæ aliqualiter possunt ad huiusmodi animalia pertinere. Consequuntur enim per cœlestia corpora cognitionem quamdam naturalem, & instinctum ad ea quæ eorum vitæ sunt necessaria: sicut sunt immutationes, quæ fiunt per pluuias & ventos, & alia huiusmodi. Alio modo, instinctus huiusmodi causantur ex causa spirituali, scilicet vel ex Deo, vt patet in columba super Christum descendente, & in coruo qui pauit Heliam, & in cete qui absorbuit & eiecit Ionam. Vel etiam ex dæmonibus, qui vtuntur huiusmodi operationibus brutorum animalium ad implicandos animos hominum vanis opinionibus. Et eadem ratio videtur esse de omnibus aliis huiusmodi, præterquam de quibusdam verbis humanis, quæ accipiuntur pro omine, non subduntur dispositioni stellarum; disponuntur tamen secundum diuinam prouidentiam, & quandoque secundum dæmonum operationem. Sic ergo dicendum, quod omnis huiusmodi diuinatio, si extendatur vltra illud ad quod potest pertingere secundum ordinem naturæ, vel diuinæ prouidentiæ, est superstitiosa & illicita.

a. 5. & 6. huius q.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod Ioseph dixit, non esse aliquem sibi similem in scientia augurandi, secundum Augustin.* ioco dixit, non serio: reputans forte hoc ad illud, quod vulgus de eo opinabatur. Et sic etiam dispensator eius locutus est.

In lib. qq. sup. Gen. cap. 145. tom. 4.

Ad secundum dicendum, quod illa auctoritas loquitur de cognitione auium, respectu eorum quæ ad

quidem inquisitio inuitatur auxilio dæmonum. Sed per obstruantias artis notoriæ inquiritur cognitio veritatis per quædam pacta significationum cum dæmonibus inita. Ergo uti arte notoria non est licitum.

RESPONDEO dicendum, quod ars notoria est & illicita & inefficax. Illicita quidem est, quia utitur quibusdam ad scientiam acquirendam, quæ non habent secundum se virtutem causandi scientiam: sicut inspectione quarundam figurarum, & prolatione quorundam ignotorum verborum, & aliis huiusmodi. Et ideo huiusmodi ars non utitur his, vt causis, sed vt signis; non autem vt signis diuinitus institutis, sicut sunt sacramentalia signa. Vnde relinquitur, quod sint superuacua signa, & per consequens pertinentia ad pacta quædam significationum cum dæmonibus placita atque fœderata. Et ideo ars notoria penitus est reprobanda, & fugienda Christiano, sicut & aliæ artes nugatoriæ, vel noxiæ superstitionis, vt Aug. dicit 2. de Doctr. Christ. Est etiam huiusmodi ars inefficax ad scientiam acquirendam. Cum enim per huiusmodi artem non intendatur acquisitio scientiæ per modum humani connaturalem, scilicet adiuuiendo, vel addiscendo, consequens est, quod ille effectus, vel expectetur à Deo, vel à dæmonibus. Certum est autem alios à Deo sapientiam & scientiam per infusionem habuisse: sicut de Salomone legitur 3. Reg. 3. & 2. Paral. 1. Dominus etiam discipulis suis dixit Luc. 21. Ego dabo vobis os, & sapientiam, cui non poterunt resistere, & contradicere omnes aduersarij vestri. Sed hoc donum non datur quibuscumque, aut cum certa obseruatione, sed secundum arbitrium spiritus sancti: secundum illud 1. ad Cor. 12. Alij quidem datur per spiritum sermo sapientiæ, alij sermo scientiæ secundum eumdem spiritum. Et postea subditur, Hæc omnia operatur vnus atque idem spiritus, diuidens singulis prout vult. Ad dæmones autem non pertinet illuminare intellectum, vt habitum: est in prima huius operis parte. Acquisitio autem scientiæ, & sapientiæ fit per illuminationem intellectus: & ideo nullus vnquam per dæmones scientiam acquisiuit. Vnde Aug. dicit 10. de Ciu. Dei, Porphyrium fateri theurgicis rebus in operationibus dæmonum animæ intellectuali vitæ purgationis accedere, quod eam faciat idoneam ad videndum Deum lumen, & percipiendam ea quæ vera sunt, qualia sunt omnia scientiarum theoremata. Possent tamen dæmones verbis hominibus colloquentes, exprimere aliqua scientiarum documenta: sed hoc non quæritur per artem notoriam.

c. 23. in princ. 10. 3.

q. 109. art. 3.

10. aliquantulum à princ.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod acquirere scientiam bonum est. Sed acquirere eam modo indebito non est bonum. Et ad hunc finem intendit ars notoria.

Ad secundum dicendum, quod pueri illi non abstinebant secundum vanam obseruantiam artis notoriæ, sed secundum auctoritatem legis diuinæ, nolentes inquinari cibis gentilium. Et ideo merito obedientiæ consecuti sunt à Deo scientiam: secundum illud Psal. 118. Super senes intellexi, quia mandata tua quæsiui.

Ad tertium dicendum, quod exquirere cognitionem futurorum à dæmonibus, non solum est peccatum, propter hoc, quod ipsi futura non cognoscunt, sed propter societatem cum eis initam, quæ etiam in proposito habet locum.

ARTICVLVS II. *Vtrum obseruationes ad corporum immutationem ordinatæ, puta ad sanitatem, vel ad aliquid huiusmodi, sint illicitæ?* 514

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod obseruationes ordinatæ ad corporum immutationem, puta ad sanitatem, vel ad aliquid huiusmodi, non sint illicitæ. Licitum enim est vti naturalibus virtutibus corporum ad proprios effectus inducendos. Res autem naturales habent quasdam virtutes occultas, quarum ratio ab homine assignari non potest: sicut quod adamas trahit ferrum, & multa alia quæ Augustinus enumerat 21. de Ciu. Dei. Ergo videtur quod vti huiusmodi rebus ad corpora immutanda non sit illicitum. 3. con. c. 105. Et 10. q. 26. Et Gal. 4. lo. 4. col. 2. c. 5. & 7. 10. 5.

¶ 2. Præterea, sicut corpora naturalia subduntur corporibus cœlestibus, ita etiam corpora artificialia. Sed corpora naturalia sortiuntur quasdam virtutes occultas, speciem consequentes ex impressione cœlestium corporum. Ergo & corpora artificialia, puta imagines, sortiuntur aliquam virtutem occultam à corporibus cœlestibus ad aliquos effectus inducendos. Ergo vti eis, & aliis huiusmodi, non est illicitum.

¶ 3. Præterea, Dæmones etiam possunt multipliciter corpora transmutare, vt dicit Augustin. 3. de Trinit. Sed eorum virtus à Deo est. Ergo licet vti eorum virtute ad aliquas huiusmodi immutationes faciendas. c. 8. & 9. 10. 3.

SED contra est, quod Aug. dicit in 2. de Doctrina Christiana, quod ad superstitionem pertinent molimina magicarum artium, & ligaturæ, & remedia, quæ medicorum quoque disciplina condemnat, siue in præcantationibus, siue in quibusdam notis, quas characteres vocant; siue in quibuscumque rebus suspendendis, atque inligandis. c. 20. & 3.

RESPON

RESPONDEO dicendum, quod in his quæ fiunt ad aliquos effectus particulares inducendos, considerandum est vtrum naturaliter videantur posse tales effectus causare: sic enim non erit illicitum. Licet enim causas naturales adhibere ad proprios effectus. Vnde si naturaliter non videantur posse tales effectus causare, consequens est quod nec adhibeantur ad hos effectus causandos tanquam causæ, sed solum quasi signa. Et sic pertinent ad pacta significationum cum dæmonibus inita. Vnde Aug. dicit 21. *de* Ciu. Dei, Illiciuntur dæmones per creaturas, quas non ipsi, sed Deus condidit: delectabilius pro sua diuersitate diuersis, non vt animalia cibis, sed vt spiritus signis: quæ cuiusque delectationi congruunt per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum.

c.8.circa med.to.5.

Ad primum ergo dicendum, quod si simpliciter adhibeantur res naturales ad aliquos effectus producendos, ad quos putantur naturalem habere virtutem: non est superstitiosum, vel illicitum. Si vero adiungantur vel characteres aliqui, vel aliqua nomina, vel aliæ quæcumque variæ obseruationes, quæ manifestum est naturaliter efficaciam non habere: erit superstitiosum, & illicitum.

Ad secundum dicendum, quod virtutes naturales corporum naturalium consequuntur eorum formas substantiales, quas sortiuntur ex impressione cœlestium corporum. Et ideo ex eorumdem impressione sortiuntur quasdam virtutes actiuas. Sed corporum artificialium formæ procedunt ex conceptione artificis: & cum nihil aliud sint quam compositio, ordo, & figura, vt dicitur in 1. Physi. non possunt habere naturalem virtutem ad agendum. Et inde est quod ex impressione cœlestium corporum nullam virtutem sortiuntur, in quantum sunt artificialia, sed solum secundum materiam naturalem. Falsum est ergo, quod Porphyrio videbatur, vt Augustinus dicit in 10. de Ciu. Dei. Herbis, & lapidibus, & animantibus, & sonis certis quibusdam, ac vocibus, & figurationibus, atque signmeuris, quibusdam etiam obseruatis in cœli conuersione, motibus syderum, fabricari in terra ab hominibus possetates idoneas variis effectibus exequendis: quasi effectus magicarum artium ex virtute cœlestium corporum prouenirent. Sed sicut Aug. ibidem subdit, Totum hoc ad dæmones pertinet, lùdificatores animarum sibi subditarum. Vnde etiam imagines quas astronomicas vocant, ex operatione dæmonum habent effectum. Cuius signum est, quod necesse est eis

m.46.t.2.

c.9.& 11. & li.21. c.6. 10.5.

lib.10.de Ciu. Dei, cap. 11. c. 10.5.

inscribi

luscibi quosdam characteres qui naturaliter ad nihil operantur. Nonenim est figura actionis naturalis principium. Sed in hoc differunt astronomicæ imagines à necromanticis: quod in necromanticis fiunt expresse invocationes, & præstigia quædam. Vnde pertinent ad expressa pacta cum dæmonibus inita. Sed in aliis imaginibus fiunt quædam tacita pacta per quædam figuram, seu characterum signa.

Ad tertium dicendum, quod ad dominium diuinæ maiestatis pertinet, cui dæmones subsunt, vt eis vtatur Deus ad quodcunque voluerit. Sed homini non est potestas super dæmones commissa, vt eis licite possit vti ad quodcunque voluerit: sed est ei contra dæmones bellum indictum. Vnde nullo modo licet homini dæmonum auxilio vti per pacta tacita, vel expressa.

Art. 3. *Vtrum obseruationes, quæ ordinantur ad præcognoscendum aliqua futura, vel infortunia, sint illicitæ?* 115

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod obseruationes, quæ ordinantur ad præcognoscendum aliqua futura, vel infortunia, non sint illicitæ. Inter alia enim infortunia hominum sunt etiam infirmitates. Sed infirmitates in hominibus quædam signa præcedunt, quæ etiam à medicis obseruantur. Ergo obseruare huiusmodi significationes non videtur esse illicitum. Opus. 26. Et Gal. 4. co. 2.

¶ 2. Præterea, Irrationabile est negare illud quod quasi communiter omnes experiuntur. Sed quasi omnes experiuntur, quod aliqua tempora, vel loca, vel verba audita, vel occursus hominum, siue animalium, aut dissorti, aut inordinati actus, aliquod præsagium habent boni, vel mali futuri. Ergo obseruare ista non videtur esse illicitum.

¶ 3. Præterea, Actus hominum, & euentus ex diuina prouidentia disponuntur secundum ordinem quendam, ad quem pertinere videtur, quod præcedentia sint subsequentium signa. Vnde ea quæ antiquis patribus contigerunt, signa sunt eorum quæ in nobis complentur: vt patet per Apost. 1. ad Cor. 10. Obseruare autem ordinem ex diuina prouidentia procedentem non est illicitum. Ergo obseruare huiusmodi præsagia non videtur esse illicitum.

SED contra est, quod Aug. * dicit in 2. de Doctr. Christ. quod ad pacta cum dæmonibus inita, pertinent nimia inanium obseruationum: puta si membrum aliquod salierit, si iunctim ambulantibus amicis, lapis aut canis, aut puer medius interuenit: limen calcare, cum ante domum suam aliquis transit: redire ad locum, si quis cum se calceat, sternutauerit: redire domum, * 2. c. 20. tom. 3.

domum, si procedens offenderit: cum vobis à sortilegis roditur: plus timere superstitiones malæ suaſuræ, quam præsens damnum dolere.

RESPONDEO dicendum, quod homines huiusmodi obseruationes attendunt, non vt quasdam causas, sed vt signa quædam futurorum euentuum vel bonorum vel malorum. Non obseruantur autem sicut signa à Deo tradita, cum non sint introducta ex auctoritate diuina, sed magis ex vanitate humana, cooperante dæmonum malitia, qui nituntur animos hominum huiusmodi vanitatibus implicare. Et ideo manifestum est, omnes huiusmodi obseruationes superstitiosas esse & illicitas. Et videntur esse quædam reliquiæ idololatriæ, secundum quam obseruabantur auguria, & quidam dies fausti vel infausti: quod quodammodo pertinet ad diuinationem quæ fit per astra, secundum quæ dicuntur fieri dies: nisi quod huiusmodi obseruationes sunt sine ratione & arte: vnde sunt magis vanæ & superstitiosæ.

Ad primum ergo dicendum, quod infirmitatum causæ præcedunt in nubis, ex quibus aliquæ signa procedunt futurorum morborum, quæ licite à medicis obseruantur. Vnde & si quis prælagium futurorum euentuum consideret ex sua causa, non erit illicitum. vt si seruus timeat flagellari, videns insanam dominum furiri. Simile etiam esse posset, si quis timeret nocumentum 1.p.q.117. a.3.ad 2. alicui puero ex oculo fascinante, de quo dictum est in primo lib. Sic autem non est in huiusmodi obseruationibus.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod à principio in istis obseruationibus aliquid veri hominis experti sunt, hoc accidit casu. Sed postmodum cum homines incipiunt suum animum huiusmodi obseruantiis implicare, multo secundum huiusmodi obseruationes euenitur per deceptionem dæmonum vt in his obseruationibus homines implicati, curiosiores fiant, & se magis inserant multiplicibus laqueis perniciosi erroris: vt Augustinus dicit secundo, de Doctrina 2.2.q.23. paulo ante prin.t.3. Christiana.

Ad tertium dicendum, quod in populo Iudæorum, ex quo Christus erat nasciturus, non solum dicta, sed etiam facta fuerunt prophetica: vt Augustinus dicit contra Faustum. Et ideo fuit necesse illa facta assumere ad nostram instructionem, sicut signis diuinitus datis. Non autem omnia quæ aguntur per diuinam prouidentiam sic ordinantur vt sint futurorum signa. Vnde ratio non sequitur. 2.t.2.a. 24. fol. 6.

Art. 4.

ARTIC. 4. *Verum suspendere divina verba ad collum, sit illicitum?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod suspendere divina verba ad collum, non sit illicitum. Non enim divina verba minoris sunt efficaciæ cum scribuntur, quam cum proferuntur. Sed licet aliquos sacra verba dicere ad aliquos effectus, puta ad sanandum infirmos, sicut Pater noster, Ave Maria, vel quælibet quæcumque nomen Domini invocetur: secundum illud Marci vlt. In nomine meo dæmonia ejicient, linguis loquentur novis, serpentes tollent. Ergo videtur quod licitum sit aliqua sacra scripta collo suspendere *in remedium infirmitatis*, vel cuiuscumque motus nocumenti.

¶ 2. Præterea, Verba sacra non minus operantur in corporibus hominum, quam in corporibus serpentum & aliorum animalium. Sed incantationes quædam efficaciam habent ad reprimendum serpentes, vel ad sanandum quædam alia animalia. Unde dicitur in Psal. 57. Sicut aspidis surdæ & obturantis aures suas, quæ non exaudiet vocem incantantium, & venefici incantantis sapienter. Ergo licet suspendere sacra verba ad remedium hominum.

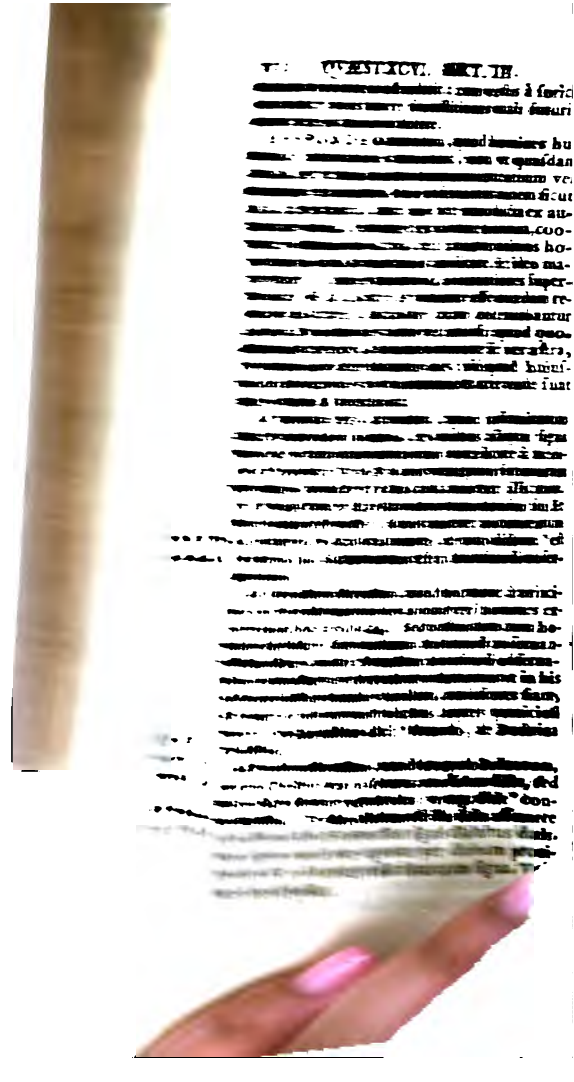
¶ 3. Præterea, verbum Dei non est minoris sanctitatis quam reliquiæ sanctorum. Unde Augustinus * dicit, quod non minus est verbum Dei, quam corpus Christi. Sed reliquias sanctorum licet homini collo suspendere vel qualitercumque portare ad suam protectionem. Ergo pari ratione licet homini verbo vel scripto verba sacræ Scripturæ ad suam tutelam assumere.

in lib. 50. Hom. 26. ante med. tom. 10.

SED contra est, quod Chrysost. * dicit super Matt. Quidam aliquam partem Evangelij scriptam circa collum portant. Sed nonne quotidie Evangelium in Ecclesia legitur, ut audiatur ab omnibus? Cui ergo *imperfe-* in auribus posita Evangelia nihil prosunt, quomodo *Ho. 2.* possunt eum circa collum suspensa salvare? Deinde *in illum* vbi est virtus Evangelij? in figuris literarum, an in *tom. 2.* intellectu sensuum? Si in figuris, bene circa collum *suspendis.* Si in intellectu, ergo melius in corde posita *prosunt*, quam circa collum suspensa.

in Matt.

RESPONDEO dicendum, quod in omnibus incantationibus vel scripturis suspensis, duo cauenda videntur. Primo quidem, quid sit quod proferatur vel scribatur: quia si est aliquid ad invocationes dæmonum pertinens, manifeste est superstitiosum & illicitum. Similiter etiam videtur esse cauendum, si contineat figura nomina: ne sub illis aliquid illicitum lateat.



ART. 4. *Vtrum suspendere aliqua verba ad collum, sit illicitum?* 1126

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod suspendere divina verba ad collum, non sit illicitum. Non enim divina verba minoris sunt efficaciæ cum scribuntur, quam cum proferuntur. Sed licet aliqua sacra verba dicere ad aliquos effectus: puta ad sanandum infirmos, sicut Pater noster, Ave Maria, vel quælibet eorumque nomen Domini Innocentes: secundum illud Marci vlt. *In nomine meo dæmonia ejicient, linguis loquentur novis, serpentes tollent.* Ergo videtur quod licitum sit aliqua sacra scripta collo suspendere in remedium infirmitatis, vel cuiuscumque mouimenti.

¶ 2. Præterea, Verba sacra non minus operantur in corporibus hominum, quam in corporibus serpentum & aliorum animalium. Sed incantationes quandam efficaciam habent ad reprimendum serpentes, vel ad sanandum quædam alia animalia. Vnde dicitur in Psal. 57. *Sicut aspidis surdæ & obturantis aures suas, quæ non exaudiet vocem incantantium, & venefici incantantis sapienter.* Ergo licet suspendere sacra verba ad remedium hominum.

¶ 3. Præterea, Verbum Dei non est minoris sanctitatis quam reliquiæ sanctorum. Vnde Augustin. * dicit, quod non minus est verbum Dei, quam corpus Christi. Sed reliquias sanctorum licet homini collo suspendere vel qualitercumque portare ad suam protectionem. Ergo pari ratione licet homini verbo vel scriptæ verba sacræ Scripturæ ad suam tutelam assumere. *in lib. 50. Hom. 10. ante med. tom. 10.*

SED contra est, quod Chrysost. * dicit super Matt. Quidam aliquam partem Euangelij scriptam circa collum portant. Sed nonne quotidie Euangelium in Ecclesia legitur, vt audiatur ab omnibus? Qui ergo in auribus posita Euangelia nihil prosunt, quomodo possunt eum circa collum suspensa saluare? Deinde vbi est virtus Euangelij? in figuris litterarum, an in intellectu sensuum? Si in figuris, bene circa collum suspendis. Si in intellectu, ergo melius in corde posita prosunt, quam circa collum suspensa. *Hom. 43. in oper. imperfa. ho. 2. tom. 2.*

RESPONDEO dicendum, quod in omnibus incantationibus vel scripturis suspensis, duo cauenda videntur. Primo quidem, quid sit quod profertur vel scribitur: quia si est aliquid ad inuocationes dæmonum pertinens, manifestæ est superstitiosum & illicitum. Similiter etiam videtur esse cauendum, si contineat signa nomina: ne sub illis aliquid illicitum lateat.

Hom. 43. in opere imperfecto, à medio.

teat. Vnde Chryſoſt.* dicit ſuper Matth. quod Phariſæorum magnificantium fimbrias ſuas exemplo, nunc multi aliqui nomina Hebraica angelorum confingunt, & ſcribunt, & alligant: quæ non intelligentibus metuenda videntur. Eſt etiam cauendum ne aliquid falſitatis contineat: quia ſic eius effectus non poſſet expectari à Deo, qui non eſt teſtis falſitatis. Deinde cauendum eſt ſecundo ne cum verbis ſacris contineantur aliqua vana: puta aliqui characteres inſcripti præter ſignum crucis. Aut ſi ſpes habeatur in modo ſcribendi aut ligandi, aut in quacumque huiuſmodi vanitate, quæ ad diuinam reuerentiam non pertineat: quia hoc indicaretur ſuperſtitioſum: alias autem eſt licitum. Vnde in Decretis * dicitur 26. q. 5. cap. Non licet Chriſtianis, &c. Nec in collectionibus herbarum quæ medicinales ſunt, aliquas obſeruationes aut incantationes liceat attendere, niſi tantum cum ſymbolo diuino aut Dominica oratione: vt tantum creator & Deus omnium adoretur, & honoretur.

26. q. 5. c. Non liceat.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam proferre diuina verba, aut inuocare diuinum nomen, ſi reſpectus habeatur ſolum ad Dei reuerentiam, à qua expectatur effectus, licitum erit. Si vero habeatur reſpectus ad aliquid aliud vane obſeruatum, illicitum erit.

Ad ſecundum dicendum, quod etiam in incantationibus ſerpentum vel quorumcumque animalium, ſi reſpectus habeatur ſolum ad verba ſacra, & ad virtutem diuinam, non erit illicitum. Sed plerumque tales incantationes habent illicitas obſeruantias, & per dæmones ſortiuntur effectum, & præcipue in ſerpentibus: quia ſerpens fuit primum dæmonis inſtrumentum ad hominem decipiendum. Vnde dicit * gloſſ. ibidem, Notandum quia non laudatur res à ſcriptura, vndecumque datur in ſcriptura ſimilitudo: vt patet de iniquo iudice, qui rogantem viduam vix audiuit.

Glo. ord. Pſal. 57. ſuper illud: Furorem ſecundum ſimilitudinem.

Ad tertium dicendum, quod eadem etiam ratio eſt de portatione reliquiarum: quia ſi portentur ex fiducia Dei & ſanctorum quorum ſunt reliquiæ, non erit illicitum. Si autem circa hoc attenderetur aliquid aliud vanum, puta quod vas eſſet triangulare, aut aliquid aliud huiuſmodi, quod non pertineret ad reuerentiam Dei & ſanctorum: eſſet ſuperſtitioſum & illicitum.

Ad quartum dicendum, quod Chryſoſt. loquitur, quando reſpectus habetur magis ad figuras ſcriptas, quam ad verborum intellectum.

QVÆ

QVÆSTIO XCVII.

De tentatione Dei, in quatuor articulos diuisa.

Deinde considerandum est de vitiis religioni oppositis per religionis defectum, quæ manifestam habent contrarietatem ad religionem: unde sub irreligiositate continentur. Huiusmodi autem sunt ea quæ pertinent ad contemptum, siue ad irreuerentiam Dei & rerum sacrarum. Horum ergo considerandum est de vitiis quæ pertinent directe ad irreuerentiam Dei. Secundo, de his quæ pertinent ad irreuerentiam sacrarum rerum.

¶ Circa primum considerandum occurrit de tentatione qua Deus tentatur, & de periurio, in quo nomen Dei irreuerenter assumitur.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, in quo consistit Dei tentatio.

¶ Secundo, vtrum sit peccatum?

¶ Tertio, cui virtuti opponatur.

¶ Quarto, de comparatione eius ad alia vitia.

Art. 1. Vtrum Dei tentatio consistat in aliquibus factis, in quibus solum diuina potestas expectatur effectus? 117

AD primum sic proceditur. Videtur, quod tentatio Dei non consistat in aliquibus factis, in quibus solius diuinæ potestatis expectatur effectus. Sicut enim Deus tentatur ab homine, ita etiam homo tentatur & à Deo & ab homine & à dæmone. Sed non qualitercumque tentatur homo, expectatur aliquis effectus potestatis ipsius. Ergo etiam neque per hoc quod Deus tentatur, expectatur solus effectus potestatis ipsius. 4. q. 42. a. 4. ad 2. & 2. q. 10. a. 11. fin.

¶ 2. Præterea, Omnes illi qui per inuocationem diuini nominis miracula operantur, expectant aliquem effectum solius diuinæ potestatis. Si ergo in factis huiusmodi consisteret diuina tentatio, quicumque miracula facerent, Deum tentarent.

¶ 3. Præterea, Ad perfectionem hominis pertinere videtur, vt prætermissis humanis auxiliis, in solo Deo spem ponat. Vnde Ambros.* super illud Lucæ 9. Nihil tuleritis in via, &c. dicit: Qualis debeat esse qui euangelizat regnum Dei, præceptis euangelicis designatur: hoc est, vt subsidij secularis adminiculo non requirat, fideique totus inhærens putet, quo minus ista requirat, magis posse suppetere. Et beata Agatha dixit, Medicinam corpotalem corpori meo nunquam exhibui: sed habeo Dominum Iesum Christum, qui solo sermone restaurat vniuersa. Sed Dei tentatio non consistit

* l. 6. in Lucam, in c. Quaeritur discipuli à Christo missi, 8. §.

fistit in eo quod ad perfectionem pertinet. Ergo Detentatio non consistit in huiusmodi factis, in quibus expectatur solum Dei auxilium.

l. 22. c. 36. & med. tom. 6. SED contra est, quod Aug.* dicit 22. contra Faustum, quod Christus qui palam docendo, & arguendo, & tamen inimicorum rabiem valere in se aliquid non finendo, Dei demonstrabat potestatem: idem tamen fugiendo & latendo, hominis instruebat infirmitatem, ne Deum tentare audeat, quando habet quod faciat, vt quod cauere oporuet, euadat. In quo videtur, in hoc Dei tentationem consistere, quando praetermittit homo facere quod potest ad pericula euadenda, respiciens solum ad auxilium diuinum.

RESPONDEO dicendum, quod tentare est proprie experimentum sumere de eo qui tentatur. Simile mus autem experimentum de aliquo & verbis & factis. Verbis quidem, vt experiamur an sciat quod quærimus, vel possit aut velit illud implere. Factis autem, cum per ea quæ facimus, explemus alterius prudentiam, vel voluntatem, vel potestatem. Vtrumque autem horum contingit dupliciter. Vno quidem modo aperte, sicut cum quis tentaverem se profitetur: sicut Samson Iud. 15. proposuit Philistæis problema ad eos tentandum. Alio vero modo insidiose & occulte: sicut Pharisæi tentauerunt Christum, vt legitur Matt. 22. Rursus quandoque quidem expresse puta cum quis dicto vel facto intendit experimentum sumere de aliquo. Quandoque vero interpretatiue: quando scilicet etsi hoc non intendat vt experimentum sumat, id tamen agit vel dicit, quod ad nihil aliud videtur ordinabile, nisi ad experimentum sumendum. Sic ergo homo tentat Deum quandoque verbis, quandoque factis. Verbis quidem Deo coëquiparando vel orando. Vnde in sua petitione expresse aliquis Deum tentat, quando ea intentione aliquid à Deo postulat, vt exploret Dei scientiam, potestatem, vel voluntatem. Factis autem expresse aliquis Deum tentat, quando per ea quæ facit, intendit experimentum sumere diuinæ potestatis siue pietatis aut scientiæ. Sed quasi interpretatiue Deum tentat, qui etsi non intendit experimentum de Deo sumere, aliquid tamen petit vel facit ad nihil aliud tale, nisi ad probandam Dei potestatem vel bonitatem vel cognitionem: sicut cum quis equum currere facit, vt euadat hostes; hoc non est experimentum de equo sumere. Sed si equum currere faciat absque aliqua vtilitate, hoc nihil aliud esse videtur, quam experimentum sumere de equi velocitate. Et idem est in omnibus aliis rebus. Quando ergo propter aliquam necessitatem

seu

ex vilitatem committit se aliquis diuino auxilio in suis petitionibus vel factis, hoc non est Deum tentare: dicitur enim in 2. Paralip. 20. Cum ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, vt oculos nostros dirigamus ad te. Quando vero hoc agitur absque necessitate & vtilitate, hoc est interpretatiue tentare Deum. Vnde super illud Deuteron. 6. Non tentabis dominum Deum tuum: dicit glos. Deum tentat, qui habens quid faciat, sine ratione committit se periculo experiens vtrum possit liberari à Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod homo etiam quandoque factis tentatur, vtrum possit, vel sciat, vel velit huiusmodi factis auxilium vel impedimentum præstare.

Ad secundum dicendum, quod sancti suis precibus miracula facientes ex aliqua necessitate vel vtilitate mouentur ad petendum diuinæ potestatis effectum.

Ad tertium dicendum, quod prædicatores regni Dei ex magna necessitate & vtilitate subtrahit temporalia præsentialia, vt verbo Dei expeditius vacent. Et ideo si soli Deo inniterentur, non ex hoc tentare Deum: sed si absque vtilitate vel necessitate humanæ subsidio deferrent, tentarent Deum. Vnde & Aug. dicit 20. contra Faustum, quod Paulus non fugit, quasi diffidendo in Deum, sed ne Deum tentaret si fugere potuisset. Beata vero Agatha expetens etiam ergastula, vt vel maiorem mercedem non pateretur, pro quibus corporalis medicina indigeret, vel statim sentiret diuinæ sanationis effectum. lib. 22. c. 36. & med. c. 6.

Art. 2. Vtrum tentare Deum sit peccatum? 518

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod tentare Deum non sit peccatum. Deus enim non præcepit aliquod peccatum. Præcepit autem vt homines eum tentent: quod est eum tentare. Dicitur enim Malach. 3. Inferte omnem decimam in horreum meum, vt sit cibus in domo mea: & probate me super hoc, dicit Dominus, si non aperuero vobis cataractas cœli. Ergo videtur, quod tentare Deum non sit peccatum. 1. 2. q. 112. a. 1. ad 3. & q. 60. a. 5.

2. Præterea, Sicut aliquis tentat ad hoc, quod experientia sumatur de scientia vel potentia eius: ita tentat de bonitate vel voluntate ipsius. Sed licitum est quod aliquis experimentum sumat diuinæ bonitatis etiam voluntariæ. Dicitur enim in Psalm. 33. Gustate & videte quoniam suauis est dominus. Et ad Rom. 12. vt probetis quæ sit voluntas Dei bona & beneplacens & perfecta. Ergo tentare Deum non est peccatum.

¶ 3. Præterea, Nullus vituperatur in scriptura ex eo quod à peccato cessat, sed magis si peccatum committat. Vituperatur autem Achaz, qui dominо dicenti, Pete tibi signum à domino Deo tuo, respondit, Non petam, & non tentabo dominum. Et dictum est ei, Nunquid parum vobis est molestos esse hominibus, quia molesti estis & Deo meo? vt dicitur Isai. 7. De Abraham autem legitur Gen. 15. quod dixit ad Dominum, Vnde scire possum quod possessurus sim eam, scilicet terram repromissam à Deo? Similiter etiam Gedeon signum à Deo petiit de victoria repromissa, vt legitur Iud. 6. Qui tamen ex hoc non reprehenduntur. Ergo tentare Deum non est peccatum.

SED contra est, quod prohibetur in lege Del. Dicitur enim Deuteronom. 6. Non tentabis Dominum Deum tuum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum
Art prac. est *, tentare est experimentum sumere: nullus autem experimentum sumit de eo, de quo est certus. Et ideo omnis tentatio ex aliqua ignorantia vel dubitatione procedit: vel eius qui tentat, sicut cum quis experimentum de aliqua re sumit, vel eius qualitatem cognoscat: siue aliorum, sicut cum quis experimentum de aliquo sumit, vt aliis ostendat: per quem modum Deus dicitur nos tentare. Ignorare autem vel dubitare de his quæ pertinent ad Dei perfectionem, est peccatum. Vnde manifestum est, quod tentare Deum ad hoc, quod ipse tentans cognoscat Dei virtutem, est peccatum. Si quis autem ad hoc, experimentum sumat eorum quæ ad diuinam perfectionem pertinent, non vt ipse cognoscat, sed vt aliis demonstret, hoc non est tentare Deum: cum subsit iusta necessitas, seu pietatis, & alia quæ ad hoc concurrere debent. Sic enim Apostoli petierunt à Domino, vt in nomine Iesu Christi fierent signa: vt dicitur Act. 4. ad hoc scilicet, quod virtus Christi infidelibus manifestaretur.

Ad primum ergo dicendum, quod solutio decima-
9. 87. a. 1. rum erat in lege præcepta, vt supra habitum est *. Vnde habebat necessitatem ex obligatione præcepti, & vtilitatem: quæ ibi dicitur, vt sit cibus in domo mea. Vnde soluendo decimas non tentabant Deum. Quod autem ibidem subditur, Et probate me: non est intelligendum causaliter, quasi ad hoc soluere deberent decimas, vt probarentur: si Deus aperiret eis cataractas cœli: sed consecutiue, quia scilicet si decimas soluerent, experimento probaturi erant beneficia quæ eis Deus conferret.

Ad secundum dicendum, quod duplex est cogni-

tio

tio diuinæ bonitatis vel voluntatis. Vna quidem specularina. Et quantum ad hanc non licet dubitare, nec probare, vtrum Dei voluntas sit bona, vel vtrum Deus sit suauis. Alia autem est cognitio diuinæ voluntatis siue bonitatis, affectiua siue experimentalis: dum quis experitur in seipso gustum diuinæ dulcedinis, & complacentiam diuinæ voluntatis. Sicut de Ierothæo dicit Dionysius secundo capite de diuinis nominibus, quod didicit diuina ex compassione ad ipsa. Et hoc modo mouemur vt probemus Dei voluntatem, & gustemus eius suauitatem. *c. 2. p. a. in fine.*

Ad tertium dicendum, quod Deus volebat signum dare regi Achaz, non pro ipso solum, sed pro totius *populi* instructione. Et ideo reprehenditur quasi impeditor communis boni & salutis, quod signum petere nolebat. Nec petendo tentasset Deum: tum quia ex mandato Dei petiisset, tum quia hoc pertinebat ad vtilitatem communem. Abraham autem signum petiit ex instinctu diuino, & ideo non peccauit. Gedeon vero ex debilitate fidei signum petiisse videtur, & ideo à peccato non excusatur: sicut ibidem glossa dicit. Sicut & Zacharias peccauit, dicens Lucæ primo, ad *Angelum*, Vnde hoc sciam? Vnde & propter hanc incredulitatem punitus fuit. Sciendum tamen, quod dupliciter aliquis signum petit à Deo. Vno modo, ad explorandum diuinam potestatem, aut veritatem dicti eius: & hoc de se pertinet ad Dei tentationem. Alio modo, ad hoc quod instruatur quid sit circa aliquod factum placitum Deo. Et hoc nullo modo pertinet ad Dei tentationem.

Art. 3. *Verum tentatio Dei opponatur virtuti religionis?* 119

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod tentatio Dei non opponatur virtuti religionis. Tentatio enim Dei habet rationem peccati ex hoc quod homo de Deo dubitat, vt dictum est. Sed dubitare de Deo pertinet ad peccatum infidelitatis, quod opponitur fidei. Ergo Dei tentatio magis opponitur fidei, quam *religioni*. *art. prae.*

¶ 2. Præterea, Eccles. 18. dicitur, Ante orationem præpara animam tuam, & noli esse quasi homo, qui tentat Deum. Vbi dicit gloss. interlinearis, Qui scili- cet tentans Deum, orat quod docuit, sed non facit quod iussit. Sed hoc pertinet ad præsumptionem, quæ opponitur spei. Ergo videtur, quod tentatio Dei sit peccatum oppositum spei. *gl. interl. in. ibid.* *Ps. 77. gl. interlin. ibidem.*

¶ 3. Præterea, Super illud Psalm. 77. Et tentauerunt Deum in cordibus suis, dicit gloss. quod tentare Deum

RESPONDEO dicendum, quod in his quæ fiunt ad aliquos effectus particulares inducendos, considerandum est vtrum naturaliter videantur posse tales effectus causare: sic enim non erit illicitum. Licet enim causas naturales adhibere ad proprios effectus. Vnde si naturaliter non videantur posse tales effectus causare, consequens est quod nec adhibeantur ad hos effectus causandos tanquam causæ, sed solum quasi signa. Et sic pertinent ad pacta significationum cum
c.8.circa med.to.5. dæmonibus inita. Vnde Aug. dicit 21. de Ciu. Dei, Illiciuntur dæmones per creaturas, quas non ipsi, sed Deus condidit: delectabilius pro sua diuersitate diuersis, non vt animalia cibis, sed vt spiritus signis: quæ cuiusque delectationi congruunt per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum.

Ad primum ergo dicendum, quod si simpliciter adhibeantur res naturales ad aliquos effectus producendos, ad quos putantur naturaliter habere virtutem: non est superstitiosum, vel illicitum. Si vero adiungantur vel characteres aliqui, vel aliqua nomina, vel aliæ quæcumque variæ obseruationes, quæ manifestum est naturaliter efficaciam non habere: erit superstitiosum, & illicitum.

Ad secundum dicendum, quod virtutes naturales corporum naturalium consequuntur eorum formas substantiales, quas sortiuntur ex impressione cœlestium corporum. Et ideo ex eorumdem impressione sortiuntur quasdam virtutes actiuas. Sed corporum artificialium formæ procedunt ex conceptione artificis: & cum nihil aliud sint quam compositio, ordo, &
m.46.t.2. figura, vt dicitur 1a 1. Physi. non possunt habere naturalem virtutem ad agendum. Et inde est quod ex impressione cœlestium corporum nullam virtutem sortiuntur, in quantum sunt artificialia, sed solum secundum materiam naturalem. Falsum est ergo, quod
c.9.& 11. Porphyrio videbatur, vt Augustinus dicit in 10. de Ciu.
& li.21. Dei. Herbis, & lapidibus, & animantibus, & sonis cer-
c.6.to.5. tis quibusdam, ac vocibus, & figurationibus, atque figmentis, quibusdam etiam obseruatis in cœli conuersione, motibus syderum, fabricari in terra ab hominibus potestates idoneas variis effectibus exequendis: quasi effectus magicarum artium ex virtute cœle-
lib.10.de Ciu.Dei, cap. 11.c 10.5. stium corporum prouenirent. Sed sicut Aug. ibidem subdit, Totum hoc ad dæmones pertinet, illudificatores animarum sibi subditarum. Vnde etiam imagines quas astronomicas vocant, ex operatione dæmonum habent effectum. Cuius signum est, quod necesse est eis

inscribi

inscribi quosdam characteres qui naturaliter ad nihil operantur. Non enim est figura actionis naturalis principium. Sed in hoc distant astronomicæ imagines à necromanticis: quod in necromanticis fiunt expressæ invocationes, & præstigia quædam. Unde pertinent ad expressa pacta cum dæmonibus inita. Sed in aliis imaginibus sunt quædam tacita pacta per quædam figurarum, seu characterum signa.

Ad tertium dicendum, quod ad dominium diuinæ maiestatis pertinet, cui dæmones subsunt, vt eis vtatur Deus ad quodcúque voluerit. Sed homini non est potestas super dæmones commissa, vt eis licite possit vti ad quodcumque voluerit: sed est ei contra dæmones bellum indictum. Vnde nullo modo licet homini dæmonum auxilio vti per pacta tacita, vel expressa.

Art. 3. Vtrum obseruationes, quæ ordinantur ad præcognoscendum aliqua futuruia, vel infortunia, sint illicitæ? 515

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod obseruationes, quæ ordinantur ad præcognoscendum aliqua futura, vel infortunia, non sint illicitæ. Inter alia enim infortunia hominum sunt etiam infirmitates. Sed infirmitates in hominibus quædam signa præcedunt, quæ etiam à medicis obseruantur. Ergo obseruare huiusmodi significationes non videtur esse illicitum. *Opus. 26. & Gal. 4. co. 2.*

¶ 2. Præterea, Irrationabile est negare illud quod quasi communiter omnes experiuntur. Sed quasi omnes experiuntur, quod aliqua tempora, vel loca, vel verba audita, vel occursus hominum, siue animalium, aut dissorti, aut inordinati actus, aliquod præsagium habene boni, vel mali futuri. Ergo obseruare ista non videtur esse illicitum.

¶ 3. Præterea, Actus hominum, & euentus ex diuina prouidentia disponuntur secundum ordinem quendam, ad quem pertinere videtur, quod præcedentia sint subsequentium signa. Vnde ea quæ antiquis patribus contigerunt, signa sunt eorum quæ in nobis complentur: vt patet per Apost. 1. ad Cor. 10. Obseruare autem ordinem ex diuina prouidentia procedentem, non est illicitum. Ergo obseruare huiusmodi præsagia non videtur esse illicitum.

SED contra est, quod Aug. * dicit in 2. de Doctr. Christ. quod ad pacta cum dæmonibus inita, pertinent millia inanium obseruationum: puta si membrum aliquod salierit, si iunctim ambulantibus amicis, lapis aut canis, aut puer medius interuenit: limen calcare, cum ante domum suam aliquis transit: redire ad locum, si quis eum se calcet, si reputauerit: redire domum. * *l. 2. c. 20. tom. 3.*

dominum, si procedens offenderit: cum vobis à superioribus roditur ipsius timere superstitiones mali futuri, quam præsens damnum dolere.

RESPONDEO dicendum, quod homines huiusmodi obseruationes attendunt, non vt quasdam causas, sed vt signa quædam futurorum euentuum vel bonorum vel malorum. Non obseruantur autem sicut signa à Deo tradita, cum non sint introducta ex auctoritate diuina, sed magis ex vanitate humana, cooperante dæmonum malitia, qui nituntur animos hominum huiusmodi vanitatibus implicare. Et ideo manifestum est, omnes huiusmodi obseruationes superstitiosas esse & illicitas. Et videntur esse quædam reliquiæ idololatriæ, secundum quam obseruabantur auguria, & quidam dies fausti vel infausti: quod quodammodo pertinet ad diuinationem quæ fit per astra, secundum quæ diuersificantur dies: nisi quod huiusmodi obseruationes sunt sine ratione & arte: vnde sunt magis vanæ & superstitiosæ.

Ad primum ergo dicendum, quod infirmitatum causæ præcedunt in nobis, ex quibus aliqua signa procedunt futurorum morborum, quæ licite à medicis obseruantur. Vnde & si quis præsagium futurorum euentuum consideret ex sua causa, non erit illicitum. vt si seruus timeat flagella, videns iram domini sibi similia etiam esse posse, si quis timeret nocumentum alicui puero ex oculo fascinante, de quo dictum est 1.p.q.117. a.3.ad 2. in primo lib. Sic autem non est in huiusmodi obseruationibus.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod à principio in istis obseruationibus aliquid veri homines experti sunt, hoc accidit casu. Sed postmodum cum homines incipiunt suum animum huiusmodi obseruantiis implicare, multa secundum huiusmodi obseruationes eueniunt per deceptionem dæmonum vt in his obseruationibus homines implicati, curiosiores fiant, & se magis inserant multiplicibus laqueis pernitiosi erroris, vt Augustinus dicit l.2.c.23. paulo à prin. t.3. secundo, de Doctrina Christiana.

Ad tertium dicendum, quod in populo Iudæorum, ex quo Christus erat nasciturus, non solum dicta, sed etiam facta fuerunt prophetica: vt Aug. dicit l.12.c. 24. fol.6. contra Faustum. Et ideo scriptum est illa facta assumere ad nostram instructionem, sicut signis diuinitus datis. Non autem omnia quæ aguntur per diuinam prouidentiam sic ordinantur, vt sint futurorum signa. Vnde ratio non sequitur.

Art. 4.

ARTIC. IV. *Verum sit suspendendum in collo verba ad tollendum infirmitatem?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod suspendere divina verba ad collum, non sit illicitum. Non enim divina verba minoris sunt efficaciæ cum scribuntur, quam cum proferuntur. Sed licet aliquos sacra verba dicere ad aliquos effectus: puta ad sanandum infirmos, sicut Pater noster, Ave Maria, vel quælibet eorumque nomen Domini invocetur: secundum illud Marci vlt. *In nomine meo dæmonia ejicient, linguis loquentur novis, serpentes tollent.* Ergo videtur quod licitum sit aliqua sacræ scripta collo suspendere in remedium infirmitatis, vel cuiuscunque monumenti.

¶ 2. Præterea, Verba sacra non minus operantur in corporibus hominum, quam in corporibus serpentum & aliorum animalium. Sed incantationes quædam efficaciam habent ad reprimendum serpentes, vel ad sanandum quædam alia animalia. Unde dicitur in Psal. 57. *Sicut aspidis surdæ & obturantis aures suas, quæ non exaudiet vocem incantantium, & veneficii incantantis sapienter.* Ergo licet suspendere sacra verba ad remedium hominum.

¶ 3. Præterea, Verbum Dei non est minoris sanctitatis quam reliquiæ sanctorum. Unde Augustinus dicit, quod non minus est verbum Dei, quam corpus Christi. Sed reliquias sanctorum licet homini collo suspendere vel qualitercunque portare ad suam protectionem. Ergo pari ratione licet homini verbo vel scripto verba sacræ Scripturæ ad suam tutelam assumere.

in lib. 50. Hom. 10. ante med.

SED contra est, quod Chrysost. dicit super Matt. Quidam aliquam partem Euangelij scriptam circa collum portant. Sed nonne quotidie Euangelium in Ecclesia legitur, vt audiatur ab omnibus? Cui ergo in auribus posita Euangelia nihil prosunt, quomodo possunt eum circa collum suspensa saluare? Deinde vbi est virtus Euangelij? in figuris literarum, an in intellectu sensuum? Si in figuris, bene circa collum suspendis. Si in intellectu, ergo melius in corde posita prosunt, quam circa collum suspensa.

Hom. 43. in Matt. in opere imperfecto à quodam tom. 2.

RESPONDEO dicendum, quod in omnibus incantationibus vel scripturis suspensis, duo cauenda videntur. Primo quidem, quid sit quod profertur vel scribitur: quia si est aliquid ad inuocationes dæmonum pertinens, manifestè est superstitiosum & illicitum. Similiter etiam videtur esse cauendum, si continent ignota nomina: ne sub illis aliquid illicitum lateat.

in posterum pro illo peccato grauior pœna reseruabatur. Dicitur enim Exod. 32. Ego autem in die vltionis visitabo hoc peccatum eorum.

Ad secundum dicendum, quod superstitio habet similitudinem cum religione, quantum ad materialem actum, quem exhibet, sicut religio; sed quantum ad finem, plus contrariatur ei, quam tentatio Dei: quia plus pertinet ad diuinam irreuerentiam, vt dictum * est.

in corpore art.

Ad tertium dicendum, quod de ratione diuinæ excellentiæ est, quod sit singularis & incommunicabilis. Et ideo idem est contra diuinam reuerentiam agere aliquid, & diuinam reuerentiam alteri communicare. Non est autem similis ratio de honore parentum, qui potest, sine culpa, aliis communicari.

QVÆSTIO XCVIII.

De periurio, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de periurio.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum falsitas requiratur ad periurium?

¶ Secundo, vtrum periurium semper sit peccatum?

¶ Tertio, vtrum semper sit peccatum mortale?

¶ Quarto, vtrum peccet ille qui iniungit iuramentum periurio?

521 Art. 1. *Vtrum falsitas eius quod in iuramento confirmatur, requiratur ad periurium?*

2. 2. q. 12. a. 1. ad 3. & 3. dist. 39. a. 4. q. 89. a. 3. c. 1. de perim. falsi.

AD primum sic procedit. Videtur, quod falsitas eius quod in iuramento confirmatur, non requiratur ad periurium. Vt enim supra dictum *, sicut veritas debet concomitari iuramentum, ita etiam iudicium, & iustitia. Sicut ergo incurritur periurium per defectum veritatis: ita etiam per defectum iudicij, puta, cum aliquis indiscrete iurat; & per defectum iustitiæ, puta cum aliquis iurat aliquid illicitum.

¶ 2. Præterea, Illud per quod aliquid confirmatur, potius esse videtur eo, quod cõfirmatur per illud, sicut in syllogismo principia sunt potiora conclusione. Sed in iuramento confirmatur dictum hominis per assumptionem diuini nominis. Ergo magis videtur esse periurium, cum aliquis iurat per falsos deos, quam si veritas desit dicto hominis, quod iuramento confirmatur.

in ser. 28 non vt mote à pr. 10.

¶ 3. Præterea, Augustinus dicit * in serm. de verb. Apost. Iacobi, Homines falsum iurant, vel cum fallunt, vel cum falluntur. Et ponit tria exempla: quorum primum est, Fac illum iurare qui verum putat esse, pro quo iurat; & tamen falsum est. Secundum est, Da alium, qui scit falsum esse & iurat, tamquam verum sit. Tertium est, Da alium qui putat esse falsum

&

& iurat, tanquam sit verum : quod forte verum est : de *quo* postea subdit, quod periurus est. Ergo aliquis veritatem iurans, potest esse periurus. Non ergo falsitas requiritur ad periurium.

SED contra est, quod periurium diffinitur esse mendacium iuramento firmatum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum * est, Morales actus ex fine speciem sortiuntur. Finis autem iuramenti, est confirmatio dicti humani, cui quidem confirmationi falsitas opponitur. Per hoc enim confirmatur aliquod dictum, quod ostenditur firmiter esse verum: quod quidem non potest contingere de eo, quod falsum est. Vnde falsitas directe euacuat *finem* iuramenti. Et propter hoc à falsitate præcipue specificatur peruersitas iuramenti, quæ periurium dicitur. Et ideo falsitas est de ratione periurij.

* 2.92.a.1. & 22.q.1 a.3. & q. 18.a.6.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Hieronym. * dicit Hier. 4. Quodcunque illorum trium defuerit, periurium est, non tamen eodem ordine. Sed primo quidem & principaliter, periurium est, quando deest veritas, ratione iam † dicta. Secundario autem, quando deest iustitia. Quocunque enim modo quis iurat illicitum, ex hoc ipso falsitatem incurrit: quia obligatus est ad hoc quod contrarium faciat. Tertio vero, quando deest iudicium; quia cum indiscrete iurat, ex hoc ipso, periculo se committit falsitatem incurrendi.

* *Et iuxta hæc dicit* † *in corpore* *tom 5. art.*

Ad secundum dicendum, quod principia in syllogismis sunt potiora, tanquam habentia rationem actiui principij vt dicitur in 2 secundo Physicorum. Sed in *moralibus actibus* principalior est finis, quam principium actiuum. Et ideo licet sit peruersum iuramentum, quando aliquis verum iurat per falsos deos; tamen ab illa peruersitate iuramenti periurium non nominatur quod tollit iuramenti finem, falsum iurando.

lis rebus 89.a.2.

Ad tertium dicendum, quod actus morales procedunt à voluntate : cuius obiectum est bonum apprehensum. Et ideo si falsum apprehendatur vt verum, *erit* quidem relatum ad voluntatem, materialiter quidem falsum, formaliter autem verum. Si autem id quod est falsum, accipiatur vt falsum, erit falsum & materialiter & formaliter. Si autem id quod est verum, apprehendatur vt falsum, erit verum materialiter & falsum formaliter. Et ideo in quolibet istorum casuum saluatur aliquo modo ratio periurij, propter aliquem falsitatis modum. Sed quia in vnoquoque potius est id quod est formale, quam id quod est *materiale* : non ita est periurus ille qui falsum iurat,

quod putat esse verum, sicut ille qui verum iurat, quod putat esse falsum. Dicit enim ibi * Augustinus, Interest quemadmodum verbum procedat ex animo: quia ream linguam non facit nisi rea mens.

in ser. 28. de verbo Apost. aliquantulum à prin. t. 10 § 21 a. 1. de crimine falsi.

ART. 2. *Vtrum omne periurium sit peccatum?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod non omne periurium sit peccatum. Quicumque enim non implet quod iuramento confirmauit, periurus esse videtur. Sed quandoque aliquis iurat se facturum aliquid illicitum, puta adulterium vel homicidium, quod si faciat, peccat. Si ergo etiam non faciendo peccaret peccato periurij, sequeretur quod esset perplexus.

¶ 2. Præterea, Nullus peccat faciendo quod melius est. Sed quandoque aliquis periurando facit quod melius est: sicut cum quis iurauit se non latraturum religionem, vel quæcumque opera virtuosa non facturum. Ergo non omne periurium est peccatum.

¶ 3. Præterea, Ille qui iurat facere alterius voluntatem, nisi eam faciat, videtur incurrere periurium. Sed quandoque potest contingere quod non peccet, si eius non impleat voluntatem: puta cum præcipit ei aliquid nimis durum & importabile. Ergo videtur quod non omne periurium sit peccatum.

¶ 4. Præterea, Iuramentum promissorium se extendit ad futura, sicut assertorium ad præterita & præsentia. Sed potest contingere quod tollatur obligatio iuramenti per aliquid quod in futurum emergat; sicut cum aliqua ciuitas iurat se aliquid seruaturam; & postea superueniunt noui ciues, qui illud non iurauerunt; vel cum canonicus aliquis iurat statuta Ecclesiæ alicuius se seruaturum; & postmodum aliqua fiunt de nouo. Ergo videtur, quod iste qui transgreditur iuramentum, non peccet.

SED contra est, quod Aug. * dicit in sermone de verbis Apostoli Iacobi, de periurio loquens, Videtis quam ista detestanda sit belua, & de rebus humanis exterminanda.

serm. 28. & 30. non remote à prin. tom. 10. * q. 89. a. 1.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum * est, iurare est Deum testem inuocare. Pertinet autem ad Dei irreuerentiam, quod aliquis eum testem inuocet falsitatis: quia per hoc dat intelligere, vel quod Deus veritatem non cognoscat, vel quod falsitatem testificari velit. Et ideo periurium manifeste est peccatum religioni contrarium, cuius est Deo reuerentiam exhibere.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui iurat se facturum aliquid illicitum, iurando incurrit periurium propter defectum iustitiæ. Sed si non impleat, quod

iura

Martini, is hoc periurium non incurrit: quia hoc non iurauit quid, quod sub iuramento cadere posset.

Ad secundum dicendum, quod ille qui iurat se non daturum religionem, vel non daturum eleemosynam, vel aliquid huiusmodi: iurando, periurium incurrit, propter defectum iudicij. Et ideo quando facit id quod melius est, non est periurium, sed periurio contrarium. Contrarium enim eius quod facit, sub iuramento cadere non poterat.

Ad tertium dicendum, quod cum aliquis iurat vel promittit se facturum voluntatē alterius, intelligenda est debita conditio: si scilicet id quod ei mandatur, licitum sit & honestum, & portabile sine moderatum.

Ad quartum dicendum, quod quia iuramentum est actio personalis, ille qui de nouo fit ciuis alicuius ciuitatis, non obligatur quasi iuramento ad seruanda illa quæ ciuitas se seruaturam iurauit. Tamen tenetur ex quadam fidelitate, ex qua obligatur: vt sicut sit socius bonorum ciuitatis, ita etiam fiat particeps onerum. Canonicus vero qui iurat se seruaturum statuta edita in aliquo collegio, non tenetur ex iuramento ad seruandum futura, nisi intenderit se obligare ad omnia statuta præterita & futura. Tenetur tamen ea seruare ex ipsa vi statutorum quæ habent conditionem virtutem: vt ex supradictis patet. [a] 1. 2. q. 96. art. 4. præcipue.

Art. 3. *Vtrum omne periurium sit peccatum mortale?* 123

AD tertium sic procedituꝝ. Videtur, quod non omne periurium sit peccatum mortale. Dicitur enim [a] 4. 4. c. & extra, de iureiuran. in ea quæst. quæ ponitur, An à [b] 3. dist. 39. cramenti vinculo absoluantur, qui illud inuiti pro vita [c] 2. q. 1. & rebus seruandis fecerant? Nihil aliud arbitramur [d] inscr. quam quod antecessores nostri Romani Pontifices arbitrati fuisse noscuntur: qui tales à iuramenti nexibus [e] 12. absoluerunt. Cæterum vt agatur consultius, & auferatur materia deierandi, non eis ita expresse dicatur, vt iuramenta non seruent. Sed si ea non attenderint, non ob hoc sunt tamquam pro mortali crimine puniendi. Non ergo omne periurium est peccatum mortale. [a] supr. q. 70. [b] dist. 39. [c] 2. q. 1. [d] inscr. [e] 12.

¶ 2. Præterea, Sicut Chrysostomus [a] dicit, Maius est iurare per Deum, quam per Euangelium. Sed non semper peccat mortaliter qui per Deum iurat aliquod falsum: puta si ex ioco, vel lapsu linguæ aliquis tali iuramento in communi sermone vtatur. Ergo nec etiam si aliquis frangat iuramentum quod solemniter per Euangelium iurat, semper erit peccatum mortale. [a] referuntur 22. q. 1. ca. causa.

¶ 3. Præterea, Secundum iura, propter periurium aliquis incurrit Infamiam: vt habetur [a] 6. quæstione prima. [a] cap. infa.

prima, capit. Infames. Non autem videtur, quod propter quodlibet periurium aliquis infamiam incurrat, sicut dicitur de affertorio iuramento violato per periurium. Ergo videtur, quod non omne periurium sit peccatum mortale.

SED contra, Omne peccatum quod contrariatur præcepto diuino, est peccatum mortale. Sed periurium contrariatur præcepto diuino. Dicitur enim Leuit. 19. Non periurabis in nomine meo. Ergo est peccatum mortale.

lib. 1. Post sex. 5. non multum a. 1. n. 1.

RESPONDEO dicendum, quod secundum * doctrinam Philosophi, propter quod vnumquodque tale, illud magis. Videmus autem quod ea quæ ex se sunt peccata venialia, vel etiam bona ex genere, si in contemptum Dei fiant: sunt peccata mortalia. Vnde multo magis quicquid est, quod de sui ratione pertinet ad contemptum Dei, est peccatum mortale. Periurium autem de sui ratione importat contemptum Dei. Ex hoc enim habet rationem culpæ, vt dictum * est: quia ad irreuerentiam Dei pertinet. Vnde manifestum est, quod periurium, ex sui ratione, est peccatum mortale.

ex præc.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum * est, coactio non aufert iuramento promissorio vim obligandi, respectu eius, quod licite fieri potest. Et ideo si aliquis non impleat quod coactus iurauit, nihilominus periurium incurrit, & mortaliter peccat. Potest tamen per auctoritatem summi Pontificis ab obligatione iuramenti absolui; præsertim si coactus fuerit tali metu, qui cadere posset in constantem virum. Quod autem dicitur, quod tales non sunt puniendi tamquam pro mortali crimine, non hoc ideo dicitur, quia non peccent mortaliter: sed quia pœna eis minor infligitur.

q. 89. a. 7. ad 3.

Ad secundum dicendum, quod ille qui iocose periurat, non exhibet diuinam irreuerentiam: sed quantum ad aliquid magis auget. Et ideo non excusatur à peccato mortali. Ille autem qui ex lapsu linguæ falsum iurat, si quidem aduertat se iurare, & falsum esse quod iurat, non excusatur à peccato mortali, sicut nec à Dei contemptu: si autem hoc non aduertat, non videtur habere intentionem iurandi: & ideo à crimine periurij excusatur. Est ergo grauius peccatum, si quis solemniter iuret per euangelium, quam si per Deum in communi sermone iuret: tum propter scandalum, tum propter maiorem deliberationem. Quibus æqualiter hinc inde pensatis, grauius est si quis per Deum iurans periuret, quam si periuret iurans per euangelium.

Ad

Ad tertium dicendum, quod non propter quodlibet peccatum mortale aliquis infamis efficitur ipso iure. Vnde non sequitur, si ille, qui iurat falsum iuramento assertorio, non est infamis ipso iure, sed solum per sententiam diffinitiuam latam contra eum in accusatione: quod propter hoc non peccet mortaliter. Reo autem magis reputatur infamis ipso iure, qui frangit iuramentum promissorium solemniter factum: quia in eius potestate remanet, postquam iurauit, vt det suo iuramento veritatem: quod non contingit in iuramento assertorio.

Art. 4. *Vtrum peccet ille, qui iniungit iuramentum ei qui periurat?* 524

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod ille peccet, qui iniungit iuramentum ei qui periurat. Aut enim scit eum verum iurare, aut falsum. Si scit eum verum iurare, pro nihilo ei iuramentum iniungit: si autem credit eum falsum iurare, quantum est de se, inducit eum ad peccandum. Ergo videtur, quod nullo modo debeat quis alicui iuramentum iniungere. 3. d. 39. a. 3. q. 2.

¶ 2. Præterea, Minus est accipere iuramentum ab aliquo, quam iuramentum iniungere alicui. Sed recipere iuramentum ab aliquo, non videtur esse licitum, & præcipue si periuret: quia in hoc videtur consentire peccato. Ergo videtur, quod multo minus liceat exigere iuramentum ab eo qui periurat.

¶ 3. Præterea, Dicitur Leuitici quinto, Si peccauerit anima, & audierit vocem iurantis falsum, testisque fuerit, quod aut ipse vidit aut conscius est: nisi indicauerit, portabit iniquitatem suam. Ex quo videtur quod aliquis sciens aliquem iurare falsum, teneatur eum accusare. Non igitur licet ab eo exigere iuramentum.

SED contra, Sicut peccat ille qui falsum iurat, ita ille qui per falsos deos iurat. Sed licet vti iuramento eius, qui per falsos deos iurat, vt Augustinus * dicit ad Publicolam. Ergo licet iuramentum exigere ab eo qui falsum iurat. epis. 154. nō longe a principio.

RESPONDEO dicendum, quod circa eum qui exigit ab alio iuramentum, distinguendum videtur. Aut enim exigit iuramentum pro seipso propria sponte, aut exigit iuramentum pro alio, ex necessitate officij sibi commissi. Et si quidem aliquis pro seipso exigit iuramentum eamdem persona priuata, distinguendum videtur, vt * Aug. dicit in sermone de periuriis. Si enim scit eum iuraturum falsum, & ideo dicit, Iura mihi, vt fides ei fiat, non est peccatum, tamē est humana ser. 28. de verbis Apost. tom. 10.

sentatio: quia scilicet procedit ex quadam infirmitate, quia homo dubitat aliquem esse verum dicturum. Et hoc est illud malum, de quo Dominus dicit Matth. 5. Quod amplius est, à malo est. Si autem scit eum fecisse, scilicet contrarium eius quod iurat, & cogit eum iurare, homicida est. Ille enim de suo periurio se interimit, sed iste manum interficientis impressit. Si autem aliquis exigat iuramentum tamquam persona publica, secundum quod exigit ordo iuris, ad petitionem alterius: non videtur esse in culpa, si ipse iuramentum exigat, siue sciat eum falsum iurare, siue verum: quia non videtur ille exigere, sed ille ad cuius instantiam exigit.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit: quando pro se aliquis exigit iuramentum: & tamen non semper scit eum iurare verum vel falsum, sed quandoque dubitat de facto, & credit eum verum iuraturum: & tunc ad maiorem certitudinem exigit iuramentum.

epist. 154. ante med. tom. 2. Ad secundum dicendum, quod sicut * Augustinus dicit ad Publicolam, quamuis dictum sit, ne iuremus, nunquam tamen me in Scripturis sanctis legisse memini, ne ab aliquo iurationem accipiamus. Vnde ille qui iurationem recipit, non peccat, nisi forte quando propria sponte ad iurandum cogit eum, quem scit falsum iraturum.

in l. q. super Exod. q. 1. a. 4. Ad tertium dicendum, quod sicut * Augustinus dicit, Moyses non expressit in prædicta auctoritate, cui sit indicandum periurium alterius. Et ideo intelligitur quod debeat indicari talibus, qui magis possunt prodesse quam obesse periuro. Similiter etiam non expressit, quo ordine debeat manifestari. Et ideo videtur seruandus ordo euangelicus, si fiat peccatum periurij occultum. Et præcipue quando non vergit in detrimentum alterius; quia in tali casu non haberet locum *q. 33. a. 7. & 8. & q. 68. art. 1.* ordo euangelicus, vt supra * dictum est.

Ad quartum dicendum, quod licet malo vti propter bonum, sicut & Deus vtitur: non tamen licet aliquem ad malum inducere. Vnde licet eius qui per falsos deos iurare paratus est, iuramentum recipere: non tamen licet eum inducere ad hoc quod perfalsos deos iuret. Alia tamen ratio videtur esse in eo qui per verum Deum, falsum iurat: quia in tali iuramento deest bonum fidei, qua vtitur aliquis in iuramento illius, qui verum per falsos deos iurat. Vnde Augustinus * dicit ad Publicolam, Vnde in iuramento eius qui falsum per verum Deum iurat, non videtur esse aliquod bonum, quo vti liceat.

epist. 154. non long à princip. tom. 2.

QVAE

QVÆSTIO XCIX.

De sacrilegio, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de vitiis ad irreligiositatem pertinentibus, quibus, rebus sacris irreuerentia exhibetur. Et primo, de sacrilegio. Secundo, de simonia.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, quid sit sacrilegium.

¶ Secundo, vtrum sit speciale peccatum?

¶ Tertio, de speciebus sacrilegij.

¶ Quarto, de pœna sacrilegij.

Art. 1. *Verum sacrilegium sit sacræ rei violatio?* 889

AD primum sic proceditur. Videtur, quod sacrilegium non sit sacræ rei violatio. Dicitur enim decima septima*, quæstione quarta: Committunt sacrilegium qui de principis iudicio disputant: dubitantes an is dignus sit honore, quem Princeps elegerit. Sed hoc ad nullam rem sacram pertinere videtur. Ergo sacrilegium non importat sacræ rei violationem. *infr. q. 20. ad 3. & q. 63. ar. 10. ad 3. * 17. q. 4. c. si quis suadente.*

¶. 2. Præterea, Ibidem † subditur, quod si quis *permiserit Iudæos officia publica exercere*, velut in *sacrilegium excommunicatio proferatur*. Sed *officia publica* non videntur ad aliquod sacrum pertinere. Ergo videtur, quod sacrilegium non importet violationem alicuius sacri. † 17. q. 4. c. consistuit in medio.

¶ 3. Præterea, Maior est virtus Dei, quam virtus hominis. Sed res sacræ à Deo sanctitatem obtinent. Ergo non possunt per homines violari. Et ita sacrilegium non videtur esse sacræ rei violatio.

SED contra est, quod * Isidorus dicit in lib. Etymolog. *quod sacrilegus dicitur ab eo, quod sacra legit, id est furatur.* * li. 10. c. 18 in cip. Sapient. circa med.

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex supra † dictis † patet, sacrum dicitur aliquid ex eo quod ad diuinum cultum ordinatur. Sicut autem ex eo, quod aliquid ordinatur in finem bonum, sortitur rationem boni: ita etiam ex hoc, quod aliquid deputatur ad cultum Dei, efficitur quoddam diuinum: & sic ei quædam reuerentia debetur, quæ refertur in Deum. Et ideo omne illud quod ad irreuerentiam rerum sacrarum pertinet, ad iniuriam Dei pertinet, & habet sacrilegij rationem. † q. 81. a. 8. & 1. 2. q. 101. ar. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosophum* in primo Ethicorum, bonum commune gentis, est quoddam diuinum; & ideo antiquitus rectores reipublicæ, diuini vocabantur, quasi diuinæ prouidentiæ ministri: secundum illud Sapient. sextò. * 1. 2. in fin. com. 2.

Cum essetis ministri regni illius, non recte iudicastis. Et sic per quandam nominis extensionem, illud quod pertinet ad irreuerentiam Principis, scilicet disputare de eius iudicio, an oporteat eum sequi: secundum quamdam similitudinem, sacrilegium dicitur.

Ad secundum dicendum, quod populus Christianus per fidem & sacramenta Christi sanctificatus est: secundum illud primæ ad Corinthios sexto, Sed ablati estis, sed sanctificati estis. Et ideo 1. Petr. 2. dicitur, Vos estis genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis. Et ideo id, quod fit in iniuriam populi Christiani, scilicet quod infideles ei præsiciantur, pertinet ad irreuerentiam sacræ rei. Vnde rationabiliter sacrilegium dicitur.

Ad tertium dicendum, quod violatio hic large dicitur quæcumque irreuerentia vel exhonoratio. Sicut autem honor est in honorante, non autem in eo qui
ex 5. parū ante me. sum. 5. honoratur, vt dicitur in * primo Ethicorum; ita etiam irreuerentia est in eo qui irreuerenter se habet, quamuis etiam nihil noceat ei, cui irreuerentiam exhibet. Quantum ergo est in ipso, rem sacram violat, licet illa in se non violetur.

526. Art. 2. *Vtrum sacrilegium sit peccatum speciale?*

29. q. 4. c. Si quis suadente, & med. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod sacrilegium non sit peccatum speciale. Dicitur enim 17. q. 4. Committunt sacrilegium qui in diuinæ legis sanctitatem aut nesciendo committunt, aut negligendo violant & offendunt. Sed hoc fit per omne peccatum. Nam peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei: vt † Augustinus dicit 22. contra Faustum. Ergo sacrilegium est generale peccatum.

22. 27. 17 supr. 19. 6

¶ 2. Præterea, Nullum speciale peccatum continetur sub diuersis generibus peccatorum. Sed sacrilegium sub diuersis generibus peccatorum continetur, puta sub homicidio, si quis sacerdotem occidat, sub luxuria, si quis Virginem sacratam violet, vel quamcumque mulierem in loco sacro: sub furto, si quis rem sacram furatus fuerit. Ergo sacrilegium non est speciale peccatum.

¶ 3. Præterea, Omne speciale peccatum inuenitur distinctum ab aliis peccatis, vt de iniustitia specialis * Philosophus dicit in quinto Ethicorum. Sed sacrilegium non videtur inueniri absque aliis peccatis, sed quandoque committitur furto, quandoque homicidio, &c. * dictum est. Non ergo est speciale peccatum.

lib. 5. 22. 2. hu. art. 2. sum. 5.

SED

SED contra est, quod opponitur speciali virtuti, scilicet religioni, ad quam pertinet reuereri Deum & diuina. Ergo sacrilegium est speciale peccatum:

RESPONDEO dicendum, quod vbicumque inuenitur specialis ratio deformitatis, ibi necesse est quod sit speciale peccatum: quia species cuiuslibet rei præcipue attenditur secundum rationem formalem ipsius, non autem secundum materiam, vel subiectum. In sacrilegio autem inuenitur specialis ratio deformitatis, qua scilicet violatur res sacra per aliquam irreuerentiam. Et ideo est speciale peccatum, & opponitur religioni. Sicut enim * Damascenus dicit in quarto libro, Purpura, regale indumentum facta, honoratur & glorificatur: & si quis hanc perforauerit, morte damnatur, quasi contra regem agens. Ita etiam si quis rem sacram violat, ex hoc ipso contra Dei reuerentiam agit: & sic per irreligiositatem peccat. * l. 4. orth. fid. c. 30.

Ad primum ergo dicendum, quod illi dicuntur sacrilegium in diuinæ legis sanctitatem committere, qui legem Dei impugnant: sicut hæretici & blasphemi, qui ex hoc quod Deo non credunt, incurrunt infidelitatis peccatum; ex hoc vero quod diuinæ legis verba peruertunt, sacrilegium incurrunt.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet vnam specialem rationem peccati in pluribus peccatorum generibus inueniri, secundum quod diuersa peccata ad finem vnius peccati ordinantur: prout etiam in virtutibus apparet, quibus imperatur ab vna virtute. Et hoc modo quocumque genere peccati aliquis faciat, contra reuerentiam debitam sacris rebus, sacrilegium formaliter committit, licet materialiter sint ibi diuersa genera peccatorum.

Ad tertium dicendum, quod sacrilegium interdum inuenitur separatum ab aliis peccatis, eo quod actus non habet aliam deformitatem, nisi quia res sacra violatur: puta, si quis iudex capiat aliquem de loco sacro, quem in aliis locis licite capere posset.

Art. 3. *Virum species sacrilegij distinguantur secundum res sacras?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod species sacrilegij non distinguantur secundum res sacras. Materialis enim diuersitas non diuersificat speciem, si sit eadem ratio formalis. Sed in violatione quarumcumque rerum sacrarum, videtur esse eadem ratio formalis peccati, & quod non sit diuersitas nisi materialis. Ergo per hoc non diuersificantur sacrilegij species. inf. q. 154. art. 10. ad tertium.

¶ 2. Præterea, Non videtur esse possibile, quod aliqua sint eiusdem speciei, & cum hoc differant specie. Sed homicidium, & furtum, & illicitus concubitus, sunt diuersæ species peccatorum. Ergo non possunt conuenire in vna specie sacrilegij. Et ita videtur, quod sacrilegij species distinguantur secundum diuersas species aliorum peccatorum, & non secundum diuersitatem rerum sacrarum.

¶ 3. Præterea, Inter res sacras connumeratur etiam persona sacra. Si ergo vna species sacrilegij esset qua violatur persona sacra, sequeretur quod omne peccatum quod persona sacra committeret, esset sacrilegium: quia per quodlibet peccatum violatur persona peccantis. Non ergo species sacrilegij accipiuntur secundum res sacras.

SED contra est, quod actus & habitus distinguuntur secundum obiecta. Sed res sacra est obiectum sacrilegij, vt dictum est. Ergo species sacrilegij distinguuntur secundum differentiam rerum sacrarum.

Art. huius quæst.

Art. 1. huius quæst.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, peccatum sacrilegij in hoc consistit, quod aliquis irreuerenter se habet ad rem sacram. Debetur autem reuerentia rei sacræ, ratione sanctitatis: & ideo secundum diuersam rationem sanctitatis rerum sacrarum, quibus irreuerentia exhibetur, necesse est quod sacrilegij species distinguantur. Tanto enim sacrilegium est grauius, quanto res sacra in quam peccatur, maiorem obtinet sanctitatem. Attribuitur autem sanctitas & personis sacris, id est, diuino cultui dedicatis, & locis sacris, & rebus quibusdam aliis sacris. Sanctitas autem loci ordinatur ad sanctitatem hominis, qui in loco sacro cultum Dei exhibet. Dicitur enim secundo Machabeorum quinto, Non propter locum gentem, sed propter gentem locum Deus elegit. Et ideo grauius peccatum est sacrilegium, quo peccatur contra personam sacram, quam quo peccatur contra locum sacrum. Sunt tamen in vtraque sacrilegij specie diuersi gradus, secundum differentiam personarum & locorum sacrorum. Similiter etiam & aliæ species sacrilegij, quæ circa alias res sacras committitur, diuersos habet gradus secundum differentiam rerum sacrarum. Inter quas summum locum obtinent ipsa sacramenta, quibus homo sanctificatur, quorum præcipuum est Eucharistiæ sacramentum, quod continet ipsum Christum. Et ideo sacrilegium quod contra hoc sacramentum committitur, grauissimum est inter omnia. Post sacramenta autem secundum locum tenent vasa consecrata ad sacramentorum suscep-

tio-

cepiuntur, & ipsæ imagines sacræ, & reliquiæ sanctorum, in quibus quodammodo ipsæ personæ sanctorum venerantur, & debonorantur; deinde ea quæ pertinent ad ornatum Ecclesiæ; & ministrorum; deinde ea quæ sunt deputata ad substentationem ministrorum, sive sint mobilia, sive immobilia. Quicunque autem contra quodcunque prædictorum peccat, crimen sacrilegij incurrit.

Ad primum ergo dicendum, quod non est in omnibus prædictis eadem ratio sanctitatis. Et ideo differentia sacrarum rerum non solum est differentia materialis, sed etiam formalis.

Ad secundum dicendum, quod, nihil prohibet aliquem duo esse secundum aliquid unius speciei, & secundum aliud diversarum: sicut Socres & Plato conveniunt in specie animalis; differunt autem in specie colorati; & unus sit albus, & alius niger. Et similiter etiam possibile est aliqua duo peccata differre specie secundum materiales actus: & convenire autem in specie secundum rationem formalem sacrilegij: puta, si quis sanctimonialem violaverit verberando, vel concumbendo.

Ad tertium dicendum, quod omne peccatum quod fit contra personam consecratam, materialiter quidem & quasi per accidens est sacrilegium. Unde Hieronymus dicit, quod virgo, in vere sacerdotis, sacrilegium sunt vel blasphemia. Formaliter autem, & proprie illud solum peccatum fit contra personam, sacrilegium est, quod agitur contra ejus sanctitatem: puta, si virgo, Deo dicata, fornicetur. Et eadem ratio est in aliis.

in fine tentabatur in epitaphio ad Eustochium virginem. illiam incipit, & cum corpore.

Art. 4. *Utrum pœna sacrilegij debeat esse pecuniaria?*

inf. q. 132. a. 2. ad 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod pœna sacrilegij non debeat esse pecuniaria: Pœna enim pecuniaria non solet imponi pro culpa criminali. Sed sacrilegium est culpa criminalis: unde capitali sententia punitur secundum leges civiles. Ergo sacrilegium non debet puniri pœna pecuniaria.

¶ 2. Præterea, Idem peccatum non debet duplici pœna puniri: secundum illud Nahum, 1. Non consurget duplex tribulatio. Sed pœna sacrilegij est excommunicatio: maior quidem si violentia inferatur in personam sacram, vel si aliquis incendat vel frangat Ecclesiam: minor autem in aliis sacrilegiis. Ergo non debet sacrilegium puniri pœna pecuniaria.

¶ 3. Præterea, Apostolus dicit, 1. ad Thessalon. 2. Non fuimus aliquando in occasione avaritiæ. Sed hoc videtur ad occasionem avaritiæ pertinere, quod pœna pe-

committere simoniam. Potest autem emere vel vendere aliquid spirituale. Ergo simonia non est voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale, vel spirituali annexum.

Habetur 1. qu. 3. c. adhuc.

SED contra est, quod * Gregor. dicit in Registro, Altare, vel decimas, vel Spiritum sanctum emere vel vendere, simoniacam hæresim esse, nullus fidelium ignorat.

2. 2. q. 18. art. 2.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra * dictum est, actus aliquis est malus ex genere, eo quod cadit super materiam indebitam: Emptionis autem & venditionis est materia indebita res spiritualis, triplici ratione. Primo quidem, quia res spiritualis non potest alicuius temporis pretio compensari: vt de Sapientia dicitur Prouerb. 3. Pretiosior est cunctis opibus: & omnia quæ desiderantur, huic non valent comparari. Ideo etiam Petrus in ipsa sui radice Simonis pravitatem condemnans, dixit, Pecunia tua tecum sit in perditionem: quoniam donum Dei existimasti pecunia possideri. Secundo quia id non potest esse debita vendibilis materia, cuius venditor non est Dominus: vt patet ex auctoritate supra * inducta. Prælatus autem Ecclesiæ non est Dominus spiritualium rerum, sed dispensator: secundum illud 1. ad Cor. 4. Sic nos existimet homo vt ministros Christi & dispensatores mysteriorum Dei. Tertio, quia venditio repugnat spiritualium origini, quæ ex gratuita voluntate Dei proueniunt. Vnde & Dominus dixit Matth. 10. Gratis accepistis, gratis date. Et ideo aliquis emendo vel vendendo rem spiritualem, hæresim incurrit, vbi Deo & rebus diuinis: propter quod peccat peccato irreligiositatis.

supra.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio consistit in quadam fidei protestatione, quam tamen aliquis interdum non habet in corde: ita etiam vitia opposita religioni habent quandam protestationem infidelitatis, licet quandoque non sit infidelitas in mente. Secundum hoc ergo simonia hæresis dicitur, secundum exteriorem protestationem: quia in hac quod aliquis vendit donum Spiritus sancti, quodammodo protestatur se esse dominum spiritualis doni: quod est hæreticum. Sciendum tamen, quod Simon Magus, præter hoc quod ab Apostolis Spiritus sancti gratiam pecuniæ emere voluit, dixit quod mundus non erat à Deo creatus, sed à quadam superna virtute: vt dicit * Isidor. in lib. Etymolog. Et sic secundum hoc inter alios hæreticos simoniaci computantur, vt patet in lib. † Aug. de hæresibus.

** lib. 1. c. 5. in princ. † in prin. lib. 10. 6.*

Ad secundum dicendum, quod sicut supra * dictum

est,

est, nulla & omnes partes eius, & per consequens omnia vitia opposita, sunt in voluntate sicut in subiecto. Et ideo conuenienter simonia per voluntatem diffinitur, Additur autem studiosa, ad designandum electionem, quæ principaliter pertinet ad virtutem, & vitium. Non autem omnis qui peccat electione, peccat peccato in Spiritum sanctum: sed solum qui peccatum eligit per contemptum eorum, per quæ homines solent retrahi à peccando. vt supra * dictum est, q. 14. a. 3.

Ad tertium dicendum, quod regnum cœlorum dicitur emi, dum quis dat quod habet propter Deum, large sumpto nomine emptionis, secundum quod accipitur pro merito: quod tamen non pertingit ad perfectam rationem emptionis, tum quia non sunt condignæ passiones huius temporis, nec aliqua nostra dona vel opera ad futuram gloriam, quæ reuelabitur in nobis, vt dicitur Roman. 8. tum quia meritum non consistit principaliter in exteriori dono, vel actu, vel passione, sed in interiori affectu.

Ad quartum dicendum, quod Simon Magus ad hoc emere *voluit* potestatem spiritualem, vt eam postea venderet. Dicitur enim * 1. q. 3. quod Simon Magus donum Spiritus sancti emere voluit, vt ex venditione signorum quæ per eum fierent, multiplicatam pecuniam lucraretur. Et sic illi qui spiritualia vendunt, conformantur Simoni Mago in intentione, in actu vero illi qui emere volunt. Illi autem qui vendunt in actu, imitantur Giezi discipulum Helisæi, de quo legitur 4. Reg. 5 quod accepit pecuniam à leproso mundato. Vnde venditores spiritualium possunt dici, non solum Simoniaci, sed etiam Giezitæ. 1. q. 3. ca. Saluator nō remote à prin.

Ad quintum dicendum, quod nomine emptionis, & venditionis intelligitur omnis contractus non gratuitus. Vnde nec permutatio prædendarum, vel Ecclesiasticorum beneficiorum fieri potest auctoritate partium, absque periculo simoniæ, sicut nec transactio, vt iura determinant. Potest tamen prælatus ex officio suo permutationes huiusmodi facere pro causa vtili, vel necessaria.

Ad sextum dicendum, quod sicut anima viuit secundum seipsam; corpus autem viuit ex vnione animæ: ita etiam quædam sunt spiritualia secundum seipsa, sicut sacramenta, & alia huiusmodi; quædam autem dicuntur spiritualia ex hoc quod talibus adhærent. Vnde * 1. q. 3. dicitur c. Si quis obiecerit, quod spiritualia sine corporalibus rebus non proficiunt, sicut nec anima sine corpore corporaliter viuit. 1. q. 3. ca. Si quis obiecerit.

Ad septimum dicendum, quod Papa potest incurre-

rere vitium simoniæ, sicut & quilibet alius homo: peccatumenim tanto in aliqua persona est grauius, quanto maiorem obtinet locum. Quamuis enim res Ecclesiæ sint eius, vt principalis dispensatoris, non tamen sunt eius vt domini, & possessoris. Et ideo si reciperet pro aliqua re spirituali pecuniam de redditibus Ecclesiæ alicuius, non careret vitio simoniæ. Et similiter etiam posset simoniam committere recipiendo pecuniam ab aliquo laico non de bonis Ecclesiæ.

530 Art. 2. *Vtrum semper sit illicitum, pro sacramentis pecuniam dare?*

4. di. 25. q. 3 art. 1 quæst. 1. q. 68. a. 6. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod non semper sit illicitum, pro sacramentis pecuniam dare. Baptismus enim est ianua sacramentorum, vt in 3. parte dicitur. Sed licet (vt videtur) in aliquo casu dare pecuniam pro baptismo: puta, quando sacerdos puerum morientem sine pretio baptizare non vellet. Ergo non semper est illicitum emere, vel vendere sacramenta.

¶ 2. Præterea, Maximum sacramentorum est eucharistia, quæ in missa conficitur. Sed pro missis cantandis aliqui sacerdotes præbendam, vel pecuniam accipiunt. Ergo licet multo magis alia sacramenta emere, vel vendere.

¶ 3. Præterea, Sacramentum pœnitentiæ est sacramentum necessitatis, quod præcipue in absolutione consistit. Sed quidam absoluentes ab excommunicatione, pecuniam exigunt. Ergo non semper est illicitum sacramentum emere, vel vendere.

¶ 4. Præterea, Consuetudo facit vt non sit peccatum id quod alias peccatum esset: sicut * Augustinus dicit, quod habere plures vxores quando mos erat, crimen non erat. Sed apud quosdam est consuetudo, quod in consecrationibus episcoporum, benedictionibus abbatum, & ordinibus celericorum, pro chrismate, vel oleo sancto & aliis huiusmodi, aliquid detur. Ergo videtur, quod hoc non sit illicitum.

*22. cont. Faust. c. 47. circ. prin. 2. 6.

¶ 5. Præterea, Contingit quandoque quod aliquis malitiose impedit aliquem, vel ab episcopatu obtinendo vel ab aliqua alia dignitate. Sed licet vnicuique redimere suam vexationem. Ergo licitum videtur in tali casu pecuniam dare pro episcopatu, vel aliqua alia ecclesiastica dignitate.

* 22. 24. 25. pro pecunia, c. non sacrum. & c. eum in ecclesia corpore extra de simonia.

¶ 6. Præterea, Matrimonium est quoddam sacramentum. Sed quandoque datur pecunia pro matrimonio. Ergo licitum est sacramentum vendere.

SED contra est, quod dicitur * 1. q. 1. Qui pro pecunia quemquam consecrauerit, alienus sit à sacerdotio.

RESPONDEO dicendum, quod sacramenta nouæ legis sunt maxime spiritualia, in quantum sunt causa spiritualis gratiæ, quæ pretio æstimari non potest: & eius rationi repugnat quod non gratuito detur. Dispensantur autem sacramenta per Ecclesiæ ministros, quos oportet à populo sustentari, secundum illud Apost. 1. ad Corinth. 9. Nescitis quoniam qui in sacrario operantur, quæ de sacrario sunt edunt: & qui altario deseruiunt, cum altario participant? Sic ergo dicendum est, quod accipere pecuniam pro spirituali sacramentorum gratia, est crimen simoniæ, quod nulla consuetudine potest excusari: quia consuetudo non præiudicat iuri naturali, vel diuino. Per pecuniam autem intelligitur omne illud, cuius pretium potest pecunia æstimari vt Philosophus dicit in 3. Ethic. Accipere autem aliqua ad sustentationem eorum, qui sacramenta Christi ministrant, secundum ordinationem Ecclesiæ, & consuetudines approbatas: non est simonia, neque peccatum. Non enim sumitur tamquam pretium mercedis, sed tamquam stipendium necessitatis. Vnde super illud 1. ad Timoth. 5. Qui bene præsunt presbyteri, &c. dicit Gloss. Auguſt. Accipiant sustentationem necessitatis à populo, mercedem dispensationis à domino. *Est Aug. l. de Pastor. c. 22. cit. fi. l. 9a.*

Ad primum ergo dicendum, quod in casu necessitatis quilibet potest baptizare. Et quia nullo modo est peccandum, pro eodem est habendum, si sacerdos absque pretio baptizare non velit, ac si non esset qui baptizaret. Vnde ille qui gerit curam pueri, in tali casu, licite potest eum baptizare, vel à quocumque alio facere baptizari. Posset tamen licite aquam à sacerdote emere: quæ est purum elementum corporale. Si autem esset adultus qui baptismum desideraret, & immineret mortis periculum, nec sacerdos eum vellet sine pretio baptizare, deberet, si posset per alium baptizari. Quod si non posset ad alium habere recursum, nullo modo deberet pretium pro baptismo dare, sed potius absque baptismo decedere. Supplereretur enim ei ex baptismo flaminis, quod ei ex sacramento deesset.

Ad secundum dicendum, quod sacerdos non accipit pecuniam quasi pretium consecrationis eucharistiæ, aut missæ decantandæ (hoc enim esset simoniacum:) sed quasi stipendium suæ sustentationis, vt dictum est. *In co. arti.*

Ad tertium dicendum, quod pecunia non exigitur ab eo qui absoluitur, quasi pretium absolutionis: (hoc enim esset simoniacum,) sed quasi pœna culpæ præcedentis, pro qua fuit excommunicatus.

Ad

.m corp. art. & 2. 9. 97. art. 3.

Ad quartum dicendum, quod sicut dictum est, 1. consuetudo non præiudicat iuri naturali vel diuino, quo simonia prohibetur. Et ideo si aliqua ex consuetudine exigantur quasi pretium rei spiritualis cum intentione emendi, vel vendendi, est manifesta simonia, & præcipue si ab inuito exigantur. Si vero exigantur quasi quædam stipendia per consuetudinem approbata, non est simonia: si tamen desit intentio emendi, vel vendendi, sed intentio referatur ad solam consuetudinis obseruantiam, & præcipue quando aliquis voluntarie soluit. In his tamen omnibus solicite cauendum est quod habeat speciem simoniæ, vel cupiditatis: secundum illud Apostoli 1. ad Thess. vlt. Ab omni specie mala abstinete vos.

Ad quintum dicendum, quod antequam alicui acquiratur ius in episcopatu, vel quacumque dignitate, vel præbenda, per electionem, vel prouisionem, seu collationem, simoniacum esset aduersarium obstacula pecuniaria removere: sic enim per pecuniam pararet sibi viam ad rem spiritualem obtinendam. Sed postquam ius alicui iam acquisitum est, licet per pecuniam iniusta impedimenta remouere.

Ad sextum dicendum, quod quidam dicunt quod pro matrimonio licet pecuniam dare: quia in eo non confertur gratia. Sed hoc non est vsquequaque verum, vt in tertia parte huius operis dicetur. Et ideo aliter dicendum est, quod matrimonium non solum est Ecclesiæ sacramentum, sed etiam naturæ officium. Et ideo dare pecuniam pro matrimonio, in quantum est naturæ officium, licitum est: in quantum vero est Ecclesiæ sacramentum, est illicitum. Et ideo secundum iura prohibetur, ne pro benedictione nuptiarum aliquid exigatur.

Non complet. mortem grauissimam.

311 Art. 3. *Verum liceat dare, & accipere pecuniam pro spiritualibus actibus?*

q. 4 d. 25. q. 3. art. 2 & 4. & qualib. 8. art. 11.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod licitum sit dare, & accipere pecuniam pro spiritualibus actibus. Vsus enim prophetiæ est spiritualis actus. Sed pro vsu prophetiæ olim aliquid dabatur, vt patet 1. Reg. 9. & 3. Reg. 14. Ergo videtur, quod liceat dare & recipere pecuniam pro actu spirituali.

¶ 2. Præterea, Oratio, prædicatio, laus diuina, sunt actus maxime spirituales. Sed ad impetrandum orationum suffragia, pecunia datur sanctis viris, secundum illud Luc. 16. Facite vobis amicos de mammona iniquitatis. Prædicatoribus etiam spiritualia seminantibus, temporalia debentur, secundum Apostolum 1. ad Corint. 9. Celebrantibus etiam diuinas laudes in ecclesiastico-

clesiastico officio, & processiones facientibus, aliquid detur & quandoque annui redditus ad hoc assignantur. Ergo licitum est pro spiritualibus actibus accipere aliquid.

¶ 3. Præterea, Scientia non est minus spiritualis quam potestas. Sed pro usu scientiæ licet pecuniam accipere: sicut aduocato licet vendere iustum patrocinium, & medico consilium sanitatis, & magistro officium doctrinæ. Ergo pari ratione videtur, quod liceat prælato aliquid accipere pro usu spiritualis suæ potestatis: puta pro correctione, vel dispensatione, vel aliquo huiusmodi.

¶ 4. Præterea, Religio est status spiritualis perfectionis. Sed in aliquibus monasteriis aliquid ab his qui recipiantur, exigitur. Ergo licet pro spiritualibus aliquid exigere.

SED contra est, quod dicitur * 1. q. 1. Quicquid inuisibilis gratiæ consolatione tribuitur, nunquam quæstibus, vel quibuslibet præmiis venundari penitus debet. Sed omnia huiusmodi spiritualia per inuisibilem gratiam tribuuntur. Ergo non licet ea quæstibus, vel præmiis venundare. * ca. Quicquid.

RESPONDEO dicendum, quod sicut sacramenta dicuntur spiritualia, quia spiritualem conferunt gratiam: ita etiam quædam alia dicuntur spiritualia, quia ex spirituali gratia procedunt, & ad eam disponunt: quæ tamen per hominum ministerium exhibentur, quos oportet à populo sustentari, ut spiritualia administrent: secundum illud 1. ad Cor. 9. Quis militat suis stipendiis vnquam? Quis pascit gregem, & de lacte gregis non manducat? Et ideo vendere quod spirituale est, in huiusmodi actibus, aut emere, simoniacum est. Sed accipere aut dare aliquid pro sustentatione ministrantium spiritualia, secundum ordinationem Ecclesiæ, & consuetudinem approbatam, licitum est: ita tamen quod desit intentio emptionis, vel venditionis: & quod ab inuitis non exigatur, nec spirituali subtractionem quæ sunt exhibenda. Hoc enim haberet quamdam venditionis speciem. Gratis tamen spiritualibus prius exhibitis, licite possunt statutæ, & consuetæ oblationes, & quicumque alij prouentus exigi à nolentibus, & valentibus soluere, auctoritate superioris intercedente.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut * Hieronymus dicit super Michæam, Munera quædam sponte exhibebantur bonis prophetis ad sustentationem ipsorum, non quasi ad emendum prophetiæ vsum: quem tamen pseudoprophetæ retorquebant ad quæstum. * Post medium. 3. c. Mi-chæa, t. 6.

Ad

Ad secundum dicendum, quod illi qui dant eleemosynas pauperibus, vt orationum ab ipsis suffragia impetrent, non eo tenore dant, quasi intendentes orationes emere. Sed per gratuitam beneficentiam, pauperum animos prouocant ad hoc quòd pro eis gratis & ex charitate orent. Prædicantibus etiam temporalia debentur ad sustentationem prædicantium: non autem ad emendum prædicationis verbum. Vnde super illud 1. ad Timoth. 5. Qui bene præsunt presbyteri, &c. dicit * Gloss. Necessitatis est accipere vnde viuitur, charitatis est præbere: non tamen venale est Euangelium, vt pro his prædicetur. Si enim sic vendunt, magnam rem vili vendunt pretio. Similiter etiam aliqua temporalia dantur Deum laudantibus in celebratione ecclesiastici officij, siue pro viuis, siue pro mortuis, non quasi pretium, sed quasi sustentationis stipendiū. Et eo etiam tendere pro processionibus faciendis in aliquo funere, aliquæ eleemosinæ recipiuntur. Si autem, huiusmodi pacto interueniente fiant, aut etiam cum intentione emptionis, vel venditionis, simoniacum esset. Vnde illicita esset ordinatio, si in aliqua Ecclesia statueretur, quod non fieret processio in funere alicuius, nisi solueret certam pecuniæ quantitatem: quia per tale statutum præcluderetur via gratis officium pietatis aliquibus impendendi. Magis autem licita esset ordinatio, si statueretur, quod omnibus certam eleemosynam dantibus talis honor exhiberetur: quia per hoc non præcluderetur via aliis exhibendi, & præterea prima ordinatio habet speciem exactionis; secunda autem habet speciem gratuitæ recompensationis.

Est Aug. in l. de Pastor. c. 2. nō long. à fin. com. 9.

Ad tertium dicendum, quod ille cui committitur spiritualis potestas, ex officio obligatur ad vsum potestatis sibi commissæ in spiritualium dispensatione: & etiam pro sua sustentatione statuta stipendia habet ex redditibus Ecclesiæ, Et ideo si aliquid acciperet pro vsu spiritualis potestatis, non intelligeretur locare operas suas, quas ex debito suscepti officij deberet impendere; sed intelligeretur vendere ipsum spiritualis gratiæ vsum. Et propter hoc non licet pro quacumque dispensatione aliquid accipere; nec etiam pro hoc quod vices suas committant, nec etiam pro hoc quod subditos suos corrigendo desistant. Licet tamen eis accipere procurationes, quando subditos visitant: non quasi pretium correctionis, sed quasi debitum stipendium. Ille autem qui habet scientiam, & non suscepit cum hoc officium, ex quo obligetur aliis vsum scientiæ impendere, licite potest pretium

ſuæ doctrinæ vel conſilij accipere : non quaſi veritatem, aut ſcientiam vendens, ſed quaſi operas ſuas locans. Si autem ex officio ad hoc teneretur, intelligeretur ipſam vendere veritatem, vnde grauiter peccaret. Sicut patet in illis qui inſtituuntur in aliquibus Eccleſiis ad docendum clericos Eccleſiæ, & alios pauperes, pro quo ab Eccleſia beneficium recipiunt : à quibus non licet eis aliquid recipere, nec ad hoc quod doceant, nec ad hoc quod aliqua feſta faciant, vel prætermittant.

Ad quartum dicendum, quod pro ingreſſu monaſterij non licet aliquid exigere, vel accipere quaſi pretium. Licet tamen ſi monaſterium ſit tenue, quod non ſufficiat ad tot perſonas nutriendas, gratis quidem ingreſſum monaſterij exhibere, ſed accipere aliquid pro victu perſonæ quæ in monaſterio fuerit recipienda, ſi ad hoc non ſufficiant monaſterij opes. Similiter etiam licitum eſt, ſi propter deuotionem quam aliquis ad monaſterium oſtendit, largas eleemoſynas faciendo, facilius in monaſterio recipiatur. Sicut etiam *licitum* eſt aliquem è conuerſo prouocare ad deuotionem monaſterij per temporalia beneficia, vt ex hoc inclinetur ad monaſterij ingreſſum : *licet non* ſit licitum ex pacto aliquid dare vel recipere pro ingreſſu monaſterij, vt habetur * 1. quæſt. 2. cap. Quam pio. 1.q.2.c. Quãpio.

Art. 4. *Vtrum ſit licitum pecuniam accipere pro his, quæ ſunt ſpiritualibus annexa ?* 532

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod licitum ſit pecuniam accipere pro his, quæ ſunt ſpiritualibus annexa. *Omnia* enim temporalia videntur ſpiritualibus *eſſe* annexa : quia temporalia ſunt propter *ſpiritualia quærenda*. Si ergo non licet vendere ea quæ ſunt ſpiritualibus annexa, nihil temporale vendere licebit : quod patet eſſe falſum. *Sup. a. 1. ad 6. & 4. d. 25. q. 3. a. 2. q. 3.*

¶ 2. Præterea, Nihil videtur magis eſſe ſpiritualibus annexum, quam vaſa conſecrata. Sed calicem licet vendere pro redemptione captiuorum, vt Ambroſ. dicit *. Ergo licitum eſt vendere ea quæ ſunt ſpiritualibus annexa. *lib. 2. de Offic. c. 28. in. 2.*

¶ 3. Præterea, Spiritualibus annexa dicuntur ius ſepulturæ, ius patronatus, & ius primogenituræ, ſecundum antiquos (quia primogeniti ante legem, ſacerdotis officio fungebantur) & etiam ius accipiendi decimas. Sed Abraham emit ab Ephron ſpeluncam duplicem in ſepulturam, vt habetur Geneſ. 23. Iacob autem emit ab Eſau ius primogenituræ, vt habetur Geneſ. 25. *Ius* etiam patronatus tranſit cum re vendita, &

& in feudum conceditur: decimæ etiam conceſſæ ſunt quibuſdam militibus & redimi poſſunt; prælati etiam interdum retinent ſibi ad tempus fructus præbendarum quas conferunt, cum tamen præbendæ ſint ſpiritualibus annexæ. Ergo licet emere & vendere ea quæ ſunt ſpiritualibus annexa.

c.9.q.3.c. Si quis obiecerit.

SED contra eſt, quod dicit * Paſchalis Papa: & habet 1. quæſt. 3. can. Si quis obiecerit, Quiſquis horum alterum vendit, ſine quo nec alterum prouenit, neutrum inuenditum derelinquit. Nullus ergo emat Eccleſiam, vel præbendam, vel aliud Eccleſiaſticum.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid poteſt eſſe annexum ſpiritualibus dupliciter. Vno modo, ſicut ex ſpiritualibus dependens: ſicut habere beneficia Eccleſiaſtica, dicitur ſpiritualibus annexum: quia non competit niſi habenti officium clericale. Vnde huiuſmodi nullo modo poſſunt eſſe ſine ſpiritualibus. Et propter hoc ea nullo modo vendere licet: quia eis venditis intelliguntur etiam ſpiritualia venditioni ſubiici. Quædam autem ſunt annexa ſpiritualibus, in quantum ad ſpiritualia ordinantur: ſicut ius patronatus quod ordinatur ad præferendum clericos ad Eccleſiaſtica beneficia: & vaſa ſacra, quæ ordinantur ad ſacramentorum vſum. Vnde huiuſmodi non præſupponunt ſpiritualia, ſed magis ea ordine temporis præcedunt. Et ideo aliquo modo vendi poſſunt, non autem in quantum ſunt ſpiritualibus annexa.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia temporalia annectuntur ſpiritualibus ſicuti fini. Et ideo ipſa quidem temporalia vendere licet: ſed ordo eorum ad ſpiritualia ſub venditione cadere non debet.

Ad ſecundum dicendum, quod etiam vaſa ſacra ſunt ſpiritualibus annexa, ſicut fini: & ideo eorum conſecratio vendi non poteſt. Tamen pro neceſſitate Eccleſiæ & pauperum, materia eorum vendi poteſt, dummodo præmiſſa oratione prius confringantur: quia poſt confractionem non intelliguntur eſſe vaſa ſacra, ſed purum metallum. Vnde ſi ex eadem materia ſimilia vaſa iterum integrarentur, indigerent iterum conſecrari.

Ad tertium dicendum, quod ſpelunca duplex quam Abraham emit in ſepulturam, non habebat quod erat terra conſecrata ad ſepeliendum: & ideo licebat Abrahæ terram illam emere ad vſum ſepulturæ, vt ibi inſtitueret ſepulchrum: ſicut etiam nunc liceret emere aliquem agrum communem ad inſtituendum ibi cœmeterium, vel etiam Eccleſiam. Tamen quia

ap

apud gentiles loca sepulturæ deputata, religiosa reputabatur, si Ephron pro loco sepulturæ intendit pretium accipere, peccauit vendens : licet Abraham non peccauerit emens, quia non intendebat emere nisi terram communem. Licet enim etiam nunc terram vbi quondam fuit Ecclesia, vendere aut emere in casu necessitatis : sicut & de materia sacrorum vasorum dictum est *. Vel excusatur Abraham, quia in hoc redemit suam vexationem. Quamuis enim Ephron gratis ei sepulturam offerret, perpendit tamen Abraham, quod gratis recipere sine eius offensa non posset. *In solut. pra. arg.*

Ius autem primogenituræ debebatur Iacob ex diuina electione, secundum illud Malachiæ 1. Iacob dilexi, Esau autem odio habui. Et ideo Esau peccauit primogenita vendens : Iacob autem non peccauit emendo : quia intelligitur suam vexationem redimisse. Ius autem patronatus per se vendi non potest, nec in feudum dari ; sed transit cum villa, quæ venditur vel conceditur. Ius autem spirituale accipiendi decimas non conceditur laicis, sed tantummodo res temporales quæ nomine decimæ dantur, vt supra dictum est *. *§. 88. a. 3.*

Circa collationem vero beneficiorum sciendum est, quod si episcopus antequam beneficium alicui conferat, ob aliquam causam ordinauerit aliquid subtrahendum de fructibus beneficij conferendi, & in pios vsus expendendum : non est illicitum. Si vero ab eo cui beneficium confert, requirat aliquid sibi exhiberi de fructibus illius beneficij idem est ac si aliquod munus ab eo exigeret ; & non caret vitio simoniæ.

Art. 5. *Vtrum liceat spiritualia dare pro munere quod sit ab obsequio, vel a lingua?* 533

AD quiarum sic proceditur. Videtur, quod liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio, vel a lingua. Dicit enim Gregorius in Registro *, Ecclesiasticis vtilitatibus deseruientes, Ecclesiastica dignum est remuneratione gaudere. Sed deseruire Ecclesiasticis vtilitatibus pertinet ad munus ab obsequio. Ergo videtur quod licitum sit pro obsequio accepto Ecclesiastica beneficia largiri. 4. d. 25. q. 3. a. 3. l. 2. c. 57. in pr.

¶ 2. Præterea, Sicut carnalis videtur esse intentio, si quis alicui det beneficium Ecclesiasticum pro suscepto beneficio : ita etiam si quis det inuitus consanguinitatis. Sed hoc non videtur esse simoniacum, quia non est ibi emptio vel venditio. Ergo nec primum.

¶ 3. Præterea, Id quod solum ad preces alicuius fit, gratis fieri videtur ; & ita non videtur locum ha-

bere simonia, quæ in emptione vel venditione consistit. Sed munus à lingua intelligitur, si quis ad preces alicuius Ecclesiasticum beneficium conferat. Ergo hoc est simoniacum.

¶. 4. Præterea, Hypocritæ spiritualia opera faciunt, vt laudem humanam consequantur, quæ ad munus linguæ pertinere videtur. Nec tamen hypocritæ dicuntur simoniaci. Non ergo per munus à lingua simonia contrahitur.

SED contra est, quod * Vrbanus Papa dicit, Quisquis res Ecclesiasticas non ad quod institutæ sunt, sed ad propria lucra munere linguæ, vel obsequij, vel pecuniæ largitur vel adipiscitur, simoniacus est.

Habetur 2. q. 3 c. Saluator ante medium. art. 2. huius 3.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra * dictum est, nomine pecuniæ intelligitur cuiuscunque pretium, quod pecunia mensurari potest. Manifestum est autem, quod obsequium hominis ad aliquam vtilitatem ordinatur, quæ potest pretio pecuniæ æstimari. Vnde & pecuniaria mercede ministri conducuntur. Et ideo idem est, quod aliquis det rem spiritualem pro aliquo obsequio temporali exhibito vel exhibendo, ac si daret pro pecunia data vel promissa, quæ illud obsequium æstimari posset similiter etiam quod aliquis satisfaciat precibus alicuius ad temporalem gratiam quærendam, ordinatur ad aliquam vtilitatem: quæ potest pecuniæ pretio æstimari. Et ideo sicut contrahitur simonia accipiendo pecuniam, vel quamlibet aliam rem exteriorem, quod pertinet ad munus, à manu ita etiam contrahitur per munus à lingua vel ab obsequio.

Ad primum ergo dicendum, quod si aliquis clericus alicui prælato impendat obsequium honestum, & ad spiritualia ordinatum (puta ad Ecclesiæ vtilitatem, vel ministrorum eius auxilium,) ex ipsa deuotione obsequij redditur dignus Ecclesiastico beneficio, sicut & propter alia bona opera. Vnde non intelligitur esse munus ab obsequio. Et in hoc casu loquitur Greg. Si vero fit inhonestum obsequium vel ad carnalia ordinatum (puta quia seruiuit prælato ad vtilitatem consanguineorum suorum, vel patrimonij sui, vel ad aliquid huiusmodi) erit munus ab obsequio, & est simoniacum.

Ad secundum dicendum, quod si aliquis aliquid spirituale alicui conferat gratis propter consanguinitatem, vel quamcunque carnalem affectionem, est quidem illicita & carnalis collatio, non tamen simoniaca: quia nihil ibi accipitur. Vnde hoc non pertinet ad contractum emptionis & venditionis, in

quo

quo laudatur simonia. Si tamen aliquis det beneficium Ecclesiasticum alicui, hoc pacto vel intentione, vt exinde suis consanguineis prouideat, est manifesta simonia.

Ad tertium dicendum, quod munus à lingua dicitur, vel ipsa laus pertinens ad fauorem humanum, *qui sub* pretio cadit, vel etiam preces ex quibus acquiritur fauor humanus, vel contrarium euitatur. Et *ideo* si aliquis principaliter ad hoc intendit, simoniam committit. Videtur autem ad hoc principaliter intendere, qui preces pro indigno porrectas exaudit. Vnde ipsum factum est simoniacum. Si autem preces pro digno porrigantur, ipsum factum non est simoniacum: quia subest debita causa, ex qua illi pro quo preces porriguntur, spirituale aliquid conferatur: tamen potest esse simonia in intentione, si non attendatur ad dignitatem personæ, sed ad fauorem humanum. Si vero aliquis pro se rogat vt obtineat curam animarum, ex ipsa præsumptione redditur indignus: & sic preces sunt pro indigno. Licite tamen potest aliquis, si sit indigens, pro se beneficium Ecclesiasticum petere sine cura animarum.

Ad quartum dicendum, quod hypocrita non dat *aliquid* spirituale propter laudem, sed solum demonstrat: & simulando magis furtiue surripit laudem humanam, quam emat. Vnde non videtur pertinere ad vitium simoniæ.

ART. 6. *Vtrum sit conueniens simoniaci pœna, vt priuetur eo quod per simoniam acquisiuit?* ¶ 1

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod non sit conueniens simoniaci pœna, vt priuetur eo quod per *simoniam acquisiuit*. Simonia enim committitur ex eo quod *alicuius* muneris interuentu spiritualia acquiruntur. Sed quædam sunt spiritualia, quæ semel adepta non possunt amitti: sicut omnes characteres qui per aliquam consecrationem imprimuntur. Ergo non est conueniens pœna, vt quis priuetur eo quod simoniace acquisiuit. 4. dist. 25. ¶ 3. q. 1. ad 1. ¶ 3. q. 1. ad 2.

¶ 2. Præterea, Contingit quandoque, quod ille qui est episcopatum per simoniam adeptus, præcipiat subdito, vt ab eo recipiat ordines: & videtur quod ei debeat obedire, quamdiu ab Ecclesia toleratur. Sed nullus debet aliquid recipere ab eo qui non habet potestatem conferendi. Ergo Episcopus non amittit Episcopalem potestatem, si eam simoniace acquisiuit.

¶ 3. Præterea, Nullus debet puniri pro eo quod non est factum, eo sciente & volente: quia pœna *debetur* peccato, quod est voluntarium, vt ex su-

2.2.q.74. a.1.& 2. & q.71. a.5.& 6. pra dictis patet *. Contingit autem quandoque quod aliquis simoniace consequitur aliquid spirituale, procurantibus aliis, eo nesciente & nolente. Ergo non debet puniri per priuationem eius quod ei collatum est.

¶ 4. Præterea, Nullus debet portare commodum de suo peccato. Sed si ille qui consecutus est beneficium Ecclesiasticum per simoniam, restitueret quod percepit, quandoque hoc redundaret in vtilitatem eorum qui fuerunt simoniæ participes: puta, quando prælatus, & totum collegium in simoniam consensit. Ergo non semper est restituendum, quod per simoniam acquiritur.

¶ 5. Præterea, Quandoque aliquis per simoniam in aliquo monasterio recipitur, & votum solemne ibi facit profitendo. Sed nullus debet absolui ab obligatione voti propter culpam commissam. Ergo non debet monachus quod simoniace acquisiuit, amittere.

¶ 6. Præterea, Exterior pœna in hoc mundo non infligitur pro interiori motu cordis, de quo solius Dei est iudicare. Sed simonia committitur ex sola intentione vel voluntate: vnde & per voluntatem diffinitur, vt dictum est *. Ergo non debet semper aliquis priuari eo quod simoniace acquisiuit.

art.1. huius q.

¶ 7. Præterea, Multo maius est promoueri ad maiora bona, quam in susceptis permanere. Sed quandoque simoniaci ex dispensatione promouentur ad maiora. Ergo non semper debent susceptis priuari.

1.q.1.c. Si quis Epis.

SED contra est, quod dicitur * 1. q. 1. cap. si quis Episcopus, Qui ordinatus est, nihil ex ordinatione vel promotione, quæ est per negotiationem facta, proficiat; sed sit alienus à dignitate vel solicitudine, quam pecuniis acquisiuit.

Constitutio Pii V insip. Cùm primum Apostolatus.

RESPONDEO dicendum, quod nullus potest licite retinere id quod contra voluntatem domini acquisiuit: puta si aliquis dispensator de rebus domini sui daret alicui contra voluntatem & ordinationem domini sui, ille qui acciperet, licite retinere non posset. Dominus autem, cuius Ecclesiarum prælati sunt dispensatores & ministri, ordinauit vt spiritualia gratis darentur: secundum illud Matth. 10. Gratis accepistis, gratis date. Et ideo qui muneris interuentu spiritualia quæcunque assequitur, ea licite retinere non potest. Insuper autem simoniaci tam vendentes quam ementes spiritualia, aut etiam mediatores, aliis pœnis puniuntur: scilicet infamia & depositione, si sint clerici; & excommunicatione, si sint laici, vt habetur * 1. q. 1, can. Si quis Episcopus.

1.q.1.c. Si quis Episcopus sumitur ex conc. Calcedonen. can. 2.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui simoniace recipit sacrum ordinem, recipit quidem characterem ordinis propter efficaciam sacramenti: non tamen recipit gratiam, neque ordinis executionem: eo quod quasi furtive susceperit characterem contra principalis domini voluntatem. Et ideo est ipso iure suspensus: & quo ad se, vt scilicet de executione sui ordinis se non intromittat; & quo ad alios, vt scilicet nullus ei communicet in ordinis executione, siue sit peccatum eius publicum, siue occultum. Nec potest repetere pecuniam quam turpiter dedit, licet alius iniuste detineat. Si vero sit simoniacus, quia contulit ordinem simoniace, vel quia dedit, vel recepit beneficium simoniace, vel fuit mediator simoniæ: si est publicum, est ipso iure suspensus, & quo ad se, & quo ad alios. Si autem est occultum, est suspensus ipso iure quo ad se tantum, non autem quo ad alios.

Ad secundum dicendum, quod nec propter præceptum eius, nec etiam propter excommunicationem, debet aliquis recipere ordinationem ab Episcopo, quem scit simoniace promotum. Et si ordinetur, non recipit ordinis executionem, etiam si ignoraret eum esse simoniacum: sed indiget dispensatione. Quamuis quidam dicant, quod si non potest probare eum esse simoniacum, debet obedire recipiendo ordinem, sed non debet exequi sine dispensatione. Sed hoc absque ratione dicitur: quia nullus debet obedire alicui ad communicandum sibi in facto illicito. Ille autem qui est ipso iure suspensus, & quo ad se, & quo ad alios, illicite confert ordinem. Vnde nullus debet sibi communicare, recipiendo ab eo quacunque ex causa. Si autem ei non constat, non debet peccatum credere alterius: & ita cum bona conscientia debet ab eo ordinem recipere. Si autem episcopus sit simoniacus aliquo alio modo, quam per promotionem suam simoniace factam, potest ab eo ordinem recipere, si sit occultum: quia non est suspensus quo ad alios, sed solum quo ad seipsum, vt dictum est *.

In solut. ad prim. arg.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod aliquis peccatum quod accepit, non solum est pœna peccati, sed etiam quandoque est effectus acquisitionis iniustæ: puta, cum aliquis emit rem aliquam ab eo qui vendere non potest. Et ideo si aliquis scienter, & propria sponte simoniace accipiat ordinem, vel ecclesiasticum beneficium, non solum priuatur eo quod accepit, vt scilicet careat executione ordinis, & beneficium resignet cum fructibus inde perceptis, sed etiam vlterius

punitur, quia notatur infamia. Et tenetur ad restituendos fructus non solum perceptos, sed etiam eos qui percipi potuerunt à possessore diligenti. Quod tamen intelligendum est de fructibus qui supersunt, deductis expensis factis causa fructuum, exceptis fructibus illis qui alias expensi sunt in vtilitatem Ecclesiæ. Si vero eo nec volente nec sciente, per alios alicuius promotio simoniace procuratur, caret quidem ordinis executione, & tenetur refignare beneficium quod est consecutus cum fructibus extantibus: non autem teneatur restituere fructus consumptos, quia bona fide possedit: nisi forte inimicus eius fraudulenter pecuniam daret pro alicuius promotione, vel nisi ipse expresse contradixerit. Tunc enim non tenetur ad renuntiandum, nisi forte postmodum pacto consenserit, soluendo quod fuit promissum.

Ad quartum dicendum, quod pecunia, vel possessio, vel fructus simoniace accepti, debent restitui Ecclesiæ, in cuius iniuriam data fuerunt, non obstante quod prælatus, vel aliquis de collegio illius Ecclesiæ, fuit in culpa: quia eorum peccatum non debet aliis nocere: ita tamen quod quantum fieri potest, ipsi qui peccauerant, inde commodum non consequantur. Si vero prælatus & totum collegium sunt in culpa, tunc debet cum auctoritate superioris, vel pauperibus, vel alteri Ecclesiæ erogari.

Ad quintum dicendum, quod si aliqui sunt in monasterio simoniace recepti, debent abrenuntiare. Et si eis scientibus commissa est simonia post Concilium generale, sine spe restitutionis de monasterio suo repelluntur: & ad agendam perpetuam pœnitentiam sunt in arctiori regula ponendi, vel in aliquo loco eiusdem ordinis, si arctior ordo non inueniretur. Si vero hoc fuit ante Concilium, debent in aliis locis eiusdem ordinis collocari. Et si hoc fieri non potest, dispensatiue debent in eisdem monasteriis recipi, ne in seculo euagentur: mutatis tamen prioribus locis, & inferioribus assignatis. Si vero ipsis ignorantibus siue ante Concilium, siue post, sint simoniace recepti: postquam renuntiauerint, possunt de nouo recipi locis mutatis, vt dictum est *.

* In hac solutione.

Ad sextum dicendum, quod quo ad Deum sola voluntas facit simoniacum. Sed quo ad pœnam ecclesiasticam exteriorem non punitur vt simoniacus, vt abrenunciare teneatur, sed debet de mala intentione pœnitere.

Ad septimum dicendum, quod dispensare cum eo qui est beneficiatus simoniace scienter, solus Papa potest.

quæri. In aliis autem casibus potest etiam episcopus dispensare: ita tamen quod prius abrenuntiet quod simoniace acquisiuit, & tunc dispensationem consequatur: vel paruam, vt habeat laicam communionem: vel magnam, vt post pœnitentiam in alia Ecclesia in suo ordine remaneat: vel maiorem, vt remaneat in eadem, sed in minoribus ordinibus: vel maximam, vt in eadem Ecclesia etiam maiores ordines exequatur, non tamen prælationem accipiat.

QVAESTIO CI.

De pietate, in quatuor articulos diuisa.

DEinde post religionem considerandum est de pietate: cuius opposita vitia ex ipsius consideratione innotescunt.

CIRCA pietatem ergo quæruntur quatuor.

¶ Primo, ad quos pietas se extendat.

¶ Secundo, quid per pietatem aliquibus exhibeatur.

¶ Tertio, vtrum pietas sit specialis virtus?

¶ Quarto, vtrum religionis obtentu fit pietatis officium prætermittendum? 535

ART. 1. *Vtrum pietas se extendat ad determinatas personas aliquorum hominum?* 3. d. 33. q. 3. art. 4. q. 1. cor. & ad 2. & 1. Tim 4. lect. 2. & co. 1.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod pietas non se extendat ad determinatas personas aliquorum hominum. Dicit enim Augustinus in 10. de ciuit. Dei *, quod pietas proprie Dei cultus intelligi solet, quam Græci Eusebiam vocant. Sed Dei cultus non dicitur per comparationem ad homines, sed solum ad Deum. Ergo pietas non se extendit determinate ad aliquas hominum personas. * cap. 1. & med. 5. † lib. 1. c. 32. parum ante med.

¶ 2. Præterea, Gregor. dicit in 5. Moral. † Pietas in die suo coniugium exhibet, quia cordis viscera misericordiæ operibus replet. Sed opera misericordiæ sunt omnibus exhibenda, vt patet per Augustinum in * 1. de doctr. Christ. Ergo pietas non se extendit determinate ad aliquas speciales personas. tom. 3. * lib. 1. c. 30. parum ante med.

¶ 3. Præterea, Multæ sunt aliæ in humanis rebus communicationes, præter consanguineorum & conciuium communicationem: vt patet per Philosoph. in 8. Ethic. * Et super quamlibet earum aliqua amicitia fundatur, quæ videtur esse pietatis virtus: vt dicit † Glos. ingloss. † 2. ad Timoth. 3. super illud, Habentes quidem speciem pietatis. Ergo non solum ad consanguineos & conciues pietas se extendit. tom. 3. * lib. 8. c. 11. & 12. tom. 5. † Glos. ord. ibid. Innocent. in cap. 1. de testam.

SED contra est, quod Tullius dicit * in sua Rhetorica, quod pietas est per quam sanguine iunctis, patriæque * fol. 4. antefin. lib.

strieque benevolis officium, & diligens tribuitur cultus.

RESPONDEO dicendum, quod homo efficitur diuersimode aliis debitor, secundum eorum diuersam excellentiam, & diuersa beneficia ab eis susceptа. In vtroque autem Deus summum obtinet locum, qui & excellentissimus est, & est nobis essendi & gubernationis primum principium. Secundario vero nostri esse & gubernationis principia sunt parentes & patria, à quibus, & in qua nati & nutriti sumus. Et ideo post Deum est homo maxime debitor parentibus & patriæ. Vnde sicut ad religionem pertinet cultum Deo exhibere, ita secundario gradu ad pietatem pertinet exhibere cultum parentibus & patriæ. In cultu autem parentum includitur cultus omnium consanguineorum: quia etiam consanguinei ex hoc dicuntur quod ex eisdem parentibus processerunt: vt patet per Philosophum in 8. Ethicor.* In cultu autem patriæ intelligitur cultus omnium conciuium, & omnium patriæ amicorum. Et ideo ad hos pietas principaliter se extendit.

l. 8. c. 12. tom. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod in maiori includitur minus. Et ideo cultus qui Deo debetur, includit in se, sicut aliquid particulare, cultum qui debetur parentibus. Vnde dicitur Malach. 1. Si ego pater, vbi est honor meus? Et ideo nomen pietatis etiam ad diuinum cultum refertur.

Ad secundum dicendum, quod sicut Aug. dicit in 10. de ciuit. Dei, Mare vulgi nomen pietatis etiam in operibus misericordiæ frequentatur. Quod ideo arbitror euenisse, quia hæc fieri præcipue mandat Deus, quæ sibi præ sacrificiis placere testatur: ex qua consuetudine factum est, vt & Deus ipse pius dicatur.

l. 10. c. 1. a medio, tom. 5.

Ad tertium dicendum, quod communicationes consanguineorum & conciuium magis referuntur ad principia nostri esse, quam aliæ communicationes. Et ideo ad has nomen pietatis magis extenditur.

536 ART. 2. *Vtrum pietas exhibeat parentibus sustentationem?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod pietas non exhibeat parentibus sustentationem. Ad pietatem enim videtur pertinere illud præceptum decalogi, Honora patrem tuum & matrem tuam. Sed ibi non præcipitur nisi honoris exhibitio. Ergo ad pietatem non pertinet sustentationem parentibus exhibere.

¶ 2. Præterea, Illis homo debet thesaurizare, quos tenetur sustentare. Sed secundum Apostolum, vt habe

habetur 2. ad Cor. 12. filij non debent thesaurizare parentibus. Ergo non tenentur eos per pietatem sustentare.

¶ 3. Præterea, Pietas non solum extendit se ad parentes, sed etiam ad alios consanguineos, & conciues, vt dictum est *. Sed non tenetur aliquis omnes consanguineos & conciues sustentare. Ergo nec etiam tenetur ad sustentationem parentum. * art. præc.

SED contra est, quod dominus Matth. 15. redarguit Pharisæos, quod impediebant filios, ne parentibus sustentationem exhiberent.

RESPONDEO dicendum, quod parentibus & conciuibus aliquid debetur dupliciter. Vno modo per se. Alio modo per accidens. Per se quidem debetur eis id quod decet patrem, in quantum pater est: qui cum sit superior, quasi principium filij existens, debetur ei à filio reuerentia & obsequium. Per accidens autem aliquid debetur patri, quod decet eum accipere secundum aliquid quod ei accidit: puta si sit infirmus, quod visitetur, & eius curationi intendatur; & si sit pauper, quod sustententur: & sic de aliis huiusmodi, quæ omnia sub debito obsequio continentur. Et ideo * Tullius dicit, quod pietas exhibet & officium & cultum: vt officium referatur ad obsequium, cultus vero ad reuerentiam siue honorem; quia vt dicit Aug., in † 10. de ciuit. Dei, Dicimur colere homines, quos honorificatione, vel recordatione, vel præsentia frequentamus. * lib. 2. de Inuent. fol. 4. an. fin. lib. † li. 10. c. 1. in med. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod in honoratione parentum intelligitur omnis subuentio quæ debet parentibus exhiberi, vt Dominus interpretatur Matt. 15. Et hoc ideo, quia subuentio fit patri ex debito, tanquam maiori.

Ad secundum dicendum, quod quia pater habet rationem principij, filius autem habet rationem à principio existentis: ideo per se patri conuenit, vt subueniat filio: & propter hoc non solum ad horam debet ei subuenire, sed ad totam suam vitam: quod est thesaurizare. Sed quod filius aliquid conferat patri, hoc est per accidens, ratione alicuius necessitatis instantis, in qua tenetur ei subuenire, non autem thesaurizare quasi in longinquum: quia naturaliter non parentes filiorum, sed filij parentum sunt successores.

Ad tertium dicendum, quod cultus & officium, vt Tullius dicit *, debetur omnibus sanguine iunctis, & patriæ beneuolis. Non tamen æqualiter omnibus, sed præcipue parentibus; aliis autem secundum proprium facultatem, & decentiam personarum. * lib. 2. de Inuent. in fol. 4. an. re mot. tom. 5.

aliquis maius aliquid contemnit, vt Deo inhæreat. Sunt autem tria genera bonorum humanorum, quæ homo potest contemnere propter Deum, quorum infimum sunt exteriora bona; medium autem sunt bona corporis; supremum autem sunt bona animæ: Inter quæ quodammodo præcipuum est voluntas, in quantum scilicet per voluntatem homo omnibus aliis bonis vtitur. Et ideo, per se loquendo, laudabilior est obedientiæ virtus, quæ propter Deum contemnit propriam voluntatem, quam aliæ virtutes morales, quæ propter Deum aliqua alia bona contemnunt. Vnde Greg. dicit in 1. Moral. * quod obedientia victimis iure præponitur: quia per victimas aliena caro, per obedientiam vero voluntas propria mactatur. Vnde etiam quæcumque alia virtutum opera ex hoc meritoria sunt apud Deum, quod fiunt vt obediatur voluntati diuinæ. Nam si quis etiam martyrium sustineret, vel omnia sua pauperibus erogaret, nisi hoc ordinaret ad implementum diuinæ voluntatis, quod recte ad obedientiam pertinet: meritoria esse non possent, sicut nec si fierent sine charitate, quæ sine obedienta esse non potest. Dicitur enim 1. Ioan. 2: quod qui dicit se nosse Deum, & mandata eius non custodit, mendax est. Qui autem seruat verba eius, vere in hoc charitas Dei perfecta est. Et hoc ideo est, quia amicitia facit idem velle & nolle.

a. 13. ante medium.

Ad primum ergo dicendum, quod obedientia procedit ex reuerentia quæ exhibet cultum & honorem superiori. Et quantum ad hoc sub diuersis virtutibus continetur; licet secundum se considerata, provt respicit rationem præcepti, sit vna specialis virtus. In quantum ergo procedit ex reuerentia prælatorum, continetur quodammodo sub obseruantia. In quantum vero procedit ex reuerentia parentum, sub pietate. In quantum vero procedit ex reuerentia Dei, sub religione; & pertinet ad deuotionem, quæ est principalis actus religionis. Vnde secundum hoc laudabilius est obedire Deo, quam sacrificium offerre: & etiam quia in sacrificio immolatur aliena caro, per obedientiam autem propria voluntas, vt Gregorius * dicit. Specialiter tamen in casu, in quo loquebatur Samuel, melius fuisset Sauli obedire Deo, quam animalia pinguia Amalechitarum in sacrificium offerre contra Dei mandatum.

Ibid. c. 13. circ. prin.

Ad secundum dicendum, quod ad obedientiam pertinent omnes actus virtutum, provt sunt in præcepto. In quantum ergo actus virtutum operantur causaliter vel dispositiue ad earum generationem & conseruationem: in tantum dicitur quod obedientia omnes virtu-

virtutes menti inſerit & cuſtodit. Nec tamen ſequitur quod obedientia ſit ſimpliciter omnibus virtutibus prior, propter duo. Primo, quia licet actus virtutis cadat ſub præcepto, poteſt tamen aliquis implere actum virtutis, non attendens ad rationem præcepti. Vnde ſi aliqua virtus ſit, cuius obiectum ſit naturaliter prius quam præceptum, illa virtus dicitur naturaliter prior, quam obedientia: vt patet de fide, per quam nobis diuinæ auctoritatis ſublimitas innoteſcit, ex qua competit ei poteſtas præcipiendi. Secundo, quia infuſio gratiæ & virtutum poteſt præcedere, etiam tempore, omnem actum virtuoſum. Et ſecundum hoc neque tempore, neque natura eſt obedientia omnibus aliis virtutibus prior.

Ad tertium dicendum, quod duplex eſt bonum. Quoddam, ad quod faciendum homo ex neceſſitate tenetur: ſicut amare Deum, vel aliquid huiuſmodi. Et tale bonum nullo modo debet propter obedientiam prætermitti. Eſt autem aliud bonum, ad quod homo non tenetur ex neceſſitate. Et tale bonum debet homo quandoque propter obedientiam prætermittere, ad quam ex neceſſitate homo tenetur: quia non debet homo aliquod bonum facere, culpam incurrendo. Et tamen, ſicut ibidem Gregorius dicit *, Qui ab vno quolibet bono ſubiectos vocat, neceſſe eſt vt multa concedat, ne obedientis mens funditus intereat, ſi à bonis omnibus repulſa penitus ieiunet. Et ſic per obedientiam, & alia bona poteſt damnum vnius boni recompenſari.

* lib. vlt. c. 13. parum à prin.

Art. 4 *Verum in omnibus ſit Deo obediendum?* 549

infr. a. 5. co. & ad 2. & q. 154. a. 2. ad 2. & 2. 2. 44. in exp. ſ. li. ad 7 & lo. 2. 80. 4

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod non in omnibus ſit Deo obediendum. Dicitur enim Matth. 9. quod Dominus duobus cæcis curatis præcepit dicens, Videte ne quis ſciat. Illi autem exeuntes diffamauerunt eum per totam terram illam: nec tamen ex hoc inculpantur. Ergo videtur quod non teneamur in omnibus obedire Deo.

¶ 2. Præterea, Nullus tenetur aliquid facere contra virtutem. Sed inueniuntur quædam præcepta Dei contra virtutem: ſicut quod præcepit Abrahæ, vt occideret filium innocentem, vt habetur Geneſis 22. Et Iudæis, vt furarentur res Aegyptiorum, vt habetur Exodi duodecimo: quæ ſunt contra iuſtitiam. Et Oſeæ, quod acciperet mulierem adulteram: quod eſt contra caſtitatem. Ergo non in omnibus eſt obediendum Deo.

¶ 3. Præterea, Quicumque obedit Deo, conformat voluntatem ſuam voluntati diuinæ, etiam in volito-

Sed non quantum ad omnia tenemur conformare voluntatem noſtram voluntati diuinæ in volito, vt ſupra habitum eſt *. Ergo non in omnibus tenetur homo Deo obedire.

1.2.q.19. art.10.

SED contra eſt, quod dicitur Exod. 24. Omnia quæcumque locutus eſt Dominus, faciemus, & erimus obedientes.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum * eſt, ille qui obedit, mouetur per imperium eius cui obedit: ſicut res naturales mouentur per ſuos motores. Sicut autem Deus eſt primus motor omnium quæ naturaliter mouentur; ita etiam eſt primus motor omnium voluntatum, vt ex ſupra dictis patet *. Et ideo ſicut naturali neceſſitate omnia naturalia ſubduntur diuinæ motioni: ita etiam quadam neceſſitate iuſtitiæ, omnes voluntates tenentur obedire diuino imperio.

art.1. huius quæſt.

1.2.q.9. art.6.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus cæcis dixit, vt miraculum occultarent, non quaſi intendens eos per virtutem diuini præcepti obligare: ſed ſicut Gregorius dicit 19. Moral. † Seruis ſuis ſe ſequentibus exemplum dedit, vt ipſi quidem virtutes ſuas occultare deſiderent; & tamen, vt alij eorum exemplo proficiant, prodantur inuiti.

cap. 18. à med.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut Deus nihil operatur contra naturam; quia hoc eſt natura vniuſcuiuſque rei, quod in ea Deus operatur, vt habetur in glo. ſ. ad Rom. 11, * operatur tamen aliquid contra ſolitum curſum naturæ, Ita etiam Deus nihil poteſt præcipere contra virtutem: quia in hoc principaliter conſiſtit virtus & rectitudo voluntatis humanæ, quod Dei voluntati conformetur, & eius ſequatur imperium quamuis ſit contra conſuetum virtutis modum. Secundum hoc ergo præceptum Abrahæ factum, quod fillium innocentem occideret, non fuit contra iuſtitiam: quia Deus eſt auctor mortis & vitæ. Similiter nec fuit contra iuſtitiam quod mandauit Iudæis, vt res Aegyptiorum acciperent: quia eius ſunt omnia, & cui voluerit, dat illa. Similiter etiam non fuit contra caſtitatem præceptum Oſeæ factum, vt mulierem adulteram acciperet: quia ipſe Deus eſt humanæ generationis ordinator; & ille eſt debitus modus mulieribus vtendi, quem Deus inſtituit. Vnde patet quod prædicti nec obediendo Deo, nec obedire volendo peccauerunt.

Ad 1. ſup. illud, contra naturam infertur ex ord. & ſuis glo. Aug. lib. 26. contra Fauſtum, c. 3. ſ. 6.

Ad tertium dicendum, quod etſi non ſemper teneatur homo velle quod Deus vult: ſemper tamen tenetur velle quod Deus vult eum velle. Et hoc homini

præ

præcipue innotescit per præceptum diuinum. Et ideo tenetur homo in omnibus diuinis præceptis obedire.

Art. 5. Verum subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire? 550

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire. *Dicit enim Apostolus ad Colossen. 3. Filij obedite parentibus per omnia. Et postea subdit, Serui obedite per omnia dominis carnalibus. Ergo eadem ratione alij subditi debent prælatis suis in omnibus obedire.*

sup. q. 69. a. 3. ad 1. & infr. q. 186. a. 2. cor. & 3. d. 25 q. 2.

¶ 2. Præterea, Prælati sunt medij inter Deum & subditos, secundum illud Deuteron. 5. Ergo sequester & medius fui inter Deum & vos in tempore illo, vt annuntiarem vobis verba eius. Sed ab extremo in extremum non peruenitur, nisi per medium. Ergo præcepta prælati sunt reputanda tamquam præcepta Dei. Vnde & Apost. dicit ad Galat. 4. Sicut angelum Dei excepistis me, sicut Christum Iesum. Et 1. ad Thess. 2. Cum accepissetis à nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non vt verbum hominum, sed sicut vere est, verbum Dei. Ergo sicut homo debet Deo obedire in omnibus, ita & prælatis.

ar. 1. ¶ 4. ad 3. & Rom. 13. 10. 4. fin.

¶ 3. Præterea, Sicut religiosi profitendo vouent castitatem & paupertatem: ita & obedientiam. Sed religiosus tenetur quantum ad omnia seruare castitatem & paupertatem. Ergo similiter quantum ad omnia tenetur obedire.

SED contra est, quod dicitur Actor. 5. Obedire oportet Deo magis quam hominibus. Sed quandoque præcepta prælatorum sunt contra Deum. Ergo non in omnibus, prælatis est obediendum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, obediens mouetur ad imperium præcipientis quadam necessitate iustitiæ: sicut res naturalis mouetur ex virtute sui motoris necessitate naturæ. Quod autem aliqua res naturalis non moueatur à suo motore, potest contingere dupliciter. Vno modo, propter impedimentum, quod prouenit ex fortiori virtute alterius mouentis: sicut lignum non comburitur ab igne, si fortior vis aquæ impediat. Alio modo ex defectu ordinis mobilis ad motorem; quia etsi subiiciatur eius actioni quantum ad aliquid, non tamen quantum ad omnia: sicut humor quandoque subiicitur actioni caloris quantum ad calefieri; non tamen quantum ad exiccari siue consumi. Et similiter ex duobus potest contingere, quod subditus suo superiori non teneatur in omnibus obedire. Vno modo propter præceptum maioris potestatis. Vt enim dicitur ad

1. & 4. 1.

Sed non quantum ad omnia tenemur conformare voluntatem nostram voluntati diuinæ in volito, vt supra habitum est*. Ergo non in omnibus tenetur homo Deo obedire.

1.2.q.19. art.10.

SED contra est, quod dicitur Exod. 24. Omnia quæcumque locutus est Dominus, faciemus, & erimus obedientes.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum* est, ille qui obedit, mouetur per imperium eius cui obedit: sicut res naturales mouentur per suos motores. Sicut autem Deus est primus motor omnium quæ naturaliter mouentur; ita etiam est primus motor omnium voluntatum, vt ex supra dictis patet*. Et ideo sicut naturali necessitate omnia naturalia subduntur diuinæ motioni; ita etiam quadam necessitate iustitiæ, omnes voluntates tenentur obedire diuino imperio.

sup. 1. hui. quæst.

1.2. q. 9. art. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus cæcis dixit, vt miraculum occultarent, non quasi intendens eos per virtutem diuini præcepti obligare: sed sicut Gregorius dicit 19. Moral.† Seruis suis se sequentibus exemplum dedit, vt ipsi quidem virtutes suas occultare desiderent; & tamen, vt alij eorum exemplo proficiant, prodantur inuiti.

cap. 18. à med.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus nihil operatur contra naturam; quia hoc est natura vnius cuiusque rei, quod in ea Deus operatur, vt habetur in lib. 8. super Genes. ad lit.* Ita etiam Deus nihil potest præter naturam, sed contra naturam. Vnde Augustinus dicit 26. contra Faustum, quod lex aeterna, quam Deus naturaliter indidit mentibus hominum, non sinit in ipsis fieri quidquam contra se. Et ideo quamuis sit contra consuetum virtutis modum, quod aliquis occidat innocentem, vel quod mulier adulteram accipiat, non tamen est contra iustitiam, quod Deus vel mandauit vel fecit, quia ipse est auctor naturæ, & ipse est auctor ordinis naturalis, & ipse est auctor mortis & vitæ. Similiter nec fuit contra iustitiam quod mandauit Iudæis, vt res Aegyptiorum acciperent: quia eius sunt omnia, & cui voluerit, dat illa. Similiter etiam non fuit contra castitatem præceptum Oseæ factum, vt mulierem adulteram acciperet: quia ipse Deus est humanæ generationis ordinator; & ille est debitus modus mulieribus vtendi, quem Deus instituit. Vnde patet quod prædicti nec obediendo Deo, nec obedire volendo peccauerunt.

Ad 1. sup. illud, contra naturam infertur ex ord. & sumitur ex Aug. lib. 26. contra Faustum, c. 3. 5. 6.

Ad tertium dicendum, quod etsi non semper teneatur homo velle quod Deus vult: semper tamen tenetur velle quod Deus vult eum velle. Et hoc homini

præ

præcipue innoteſcit per præceptum diuinum. Et ideo tenetur homo in omnibus diuinis præceptis obedire.

Art. 5. Vtrum ſubditi teneantur ſuis ſuperioribus in omnibus obedire? 558

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod ſubditi teneantur ſuis ſuperioribus in omnibus obedire. *Dicit* enim Apoſtolus ad Coloſſen. 3. *Filij obedite parentibus per omnia.* Et poſtea ſubdit, *Serui obedite per omnia dominis carnalibus.* Ergo eadem ratione alij ſubditi debent prælatis ſuis in omnibus obedire.

¶ 2. Præterea, Prælati ſunt medij inter Deum & ſubditos, ſecundum illud Deuteron. 5. *Ego ſequeſter & medius fui inter Deum & vos in tempore illo, vt annuntiarem vobis verba eius.* Sed ab extremo in extremum non peruenitur, niſi per medium. Ergo præcepta prælati ſunt reputanda tamquam præcepta Dei. Vnde & Apoſt. dicit ad Galat. 4. *Sicut angelum Dei excepiſtis me, ſicut Chriſtum Ieſum.* Et 1. ad Theſſ. 2. *Cum accepiſſetis à nobis verbum auditus Dei, accepiſtis illud non vt verbum hominum, ſed ſicut vere eſt, verbum Dei.* Ergo ſicut homo debet Deo obedire *in omnibus*, ita & prælatis.

¶ 3. Præterea, Sicut religioſi profitendo vouent caſtitatem & pauperratem: ita & obedientiam. Sed religioſus tenetur quantum ad omnia ſeruare caſtitatem & pauperratem. Ergo ſimiliter quantum ad omnia tenetur obedire.

SED contra eſt, quod dicitur Actor. 5. *Obedire oportet Deo magis quam hominibus.* Sed quandoque præcepta prælatorum ſunt contra Deum. Ergo non in omnibus prælatis eſt obediendum.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, *obediens* mouetur ad imperium præcipientis quadam neceſsitate iuſtitiæ: ſicut res naturalis mouetur ex virtute ſui motoris neceſsitate naturæ. Quod autem aliqua res naturalis non moueatur à ſuo motore, poteſt contingere dupliciter. Vno modo, propter impedimentum, quod prouenit ex fortiori virtute alterius mouentis: ſicut lignum non comburitur abigne, ſi fortior vis aquæ impediat. Alio modo ex defectu ordinis mobilis ad motorem; quia etſi ſubiiciatur eius actioni quantum ad aliquid, non tamen quantum ad omnia: ſicut humor quandoque ſubiicitur actioni caloris quantum ad calefieri; non tamen quantum ad cãlcari ſiue conſumi. Et ſimiliter ex duobus poteſt contingere, quod ſubditus ſuo ſuperiori non teneatur in omnibus obedire. Vno modo propter præceptum maioris poteſtatis. Vt enim dicitur ad

ſup. q. 69. a. 3. ad 1.

& infr. q. 186. a. 2.

cor. & 3. d. 25 q. 2.

ar. 1. ¶ 4. ad 3. & Rom. 13. co. 4. fin.

Romanos decimotertio, ſuper illud. Qui poteſtati reſiſtunt, ipſi ſibi damnationem acquirunt: dicit gloſſa. Si quid iuſſerit curator, numquid eſt tibi faciendum, ſi contra Proconſulem iubeat? Rurſum ſi quid Proconſul iubeat, & aliud Imperator, numquid dubitatur illo contempto, illi eſſe ſeruiendum? Ergo ſi aliud Imperator, aliud Deus iubeat, contempto illo, obtemperandum eſt Deo. Alio modo non tenetur inferior ſuo ſuperiori obedire, ſi ei aliquid præcipiat, in quo ei non ſubdatur. Dicit enim Seneca in tertio de Beneficiis*. Errat ſi quis exiſtimat ſeruitutem in totum hominem deſcendere. Pars enim melior excepta eſt. Corpora obnoxia ſunt & aſcripta dominis, mens quidem eſt ſui iuris. Et ideo in his quæ pertinent ad interiorem motum voluntatis, homo non tenetur homini obedire, ſed ſolum Deo. Tenetur autem homo homini obedire in his quæ exterius per corpus ſunt agenda: in quibus tamen ſecundum ea quæ ad naturam corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur, ſed ſolum Deo: quia omnes homines natura ſunt pares; puta, in his quæ pertinent ad corporis ſuſtentationem, & prolis generationem. Vnde non tenentur nec ſerui dominis, nec filij parentibus obedire, de matrimonio contrahendo, vel virginitate ſeruanda, aut aliquo alio huiuſmodi. Sed in his quæ pertinent ad diſpoſitionem actuum & rerum humanarum, tenetur ſubditus ſuo ſuperiori obedire ſecundum rationem ſuperioritatis: ſicut miles Duci exercitus, in his quæ pertinent ad bellum: ſeruus domino, in his quæ pertinent ad ſeruilia opera exequenda: filius patri, in his quæ pertinent ad diſciplinam vitæ, & curam domeſticam: & ſic de aliis.

eſt Aug. in ſer. 6. de verbis domini à monte, illius, tom. 10. c. 20. in princ.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod Apoſtolus dicit, intelligendum eſt per omnia, quantum ad illa quæ pertinent ad ius patriæ vel dominatiuæ poteſtatis.

Ad ſecundum dicendum, quod Deo ſubiicitur homo ſimpliciter quantum ad omnia & interiora & exteriora: & ideo in omnibus ei obedire tenetur. Subditi autem non ſubiiciuntur ſuis ſuperioribus quantum ad omnia, ſed quantum ad aliqua determinate: & quantum ad illa medij ſunt inter Deum & ſubditos. Quantum ad alia vero, immediate ſubduntur Deo, à quo inſtruuntur per legem naturalem vel ſcriptam.

Ad tertium dicendum, quod religioſi obedientiam profitentur quantum ad regularem conuerſationem, ſecundum quam ſuis prælatis ſubduntur. Et ideo quantum ad illa ſola obedire tenentur, quæ poſſunt

ad regularem conuerſationem pertinere. Et hæc eſt obedientia ſufficiens ad ſalutem. Si autem etiam in aliis obedire voluerint, hoc pertinebit ad cumulum perfectionis: dum tamen illa non fiat contra Deum, aut contra profeſſionem regulæ, quia talis obedientia eſſet illicita. Sic ergo poteſt triplex obedientia diſtingui: vna ſufficiens ad ſalutem, quæ ſcilicet obedit in his, ad quæ obligatur: alia perfecta, quæ obedit in omnibus licitis: alia indiſcreta, quæ etiam in illicitis obedit.

ART. 6. *Verum Chriſtiani teneantur ſæcularibus poteſtatibus obedire?* 551

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod Chriſtiani non teneantur ſæcularibus poteſtatibus obedire. Quia ſuper illud Matth. 17. Ergo liberi ſunt filij: dicit gloſſ. *Si in quolibet regno filij illius regis, qui regno illi præfertur, ſunt liberi; tunc filij regis illius, cui omnia regna ſubduntur, in quolibet regno liberi eſſe debent. Sed Chriſtiani per fidem Chriſti facti ſunt filij Dei: ſecundum illud Ioannis primo. Dedit eis poteſtatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine eius. Ergo non tenentur poteſtatibus ſæcularibus obedire.

1. d. 44. q. 2. a. 2. & quo. 2. ar. 9. cor. lib. 1. qu. euang. c. 23. in. 41.

¶ 2. Præterea, Ad Romanos 7. dicitur. *Mortificati eſtis legi per corpus Chriſti: & loquitur de lege diuina veteris Teſtamenti, Sed minor eſt lex humana, per quam homines ſæcularibus poteſtatibus ſubduntur, quam lex diuina veteris Teſtamenti. Ergo multo magis homines per hoc, quod ſunt facti membra corporis Chriſti, liberantur à lege ſubiectionis, qua ſæcularibus principibus aſtringebantur.

¶ 3. Præterea, Latronibus qui per violentiam opprimunt, *homines obedire non tenentur. Sed Auguſtinus dicit in 4. de Ciuit. Dei*. Remota iuſtitia, quid ſunt regna, niſi magna latrocinia? Cum ergo dominia principum ſæcularium plerumque cum iniuſtitia exerceantur, vel ab aliqua iniuſta vſurpatione principium ſumpſerint: videtur quod non ſit principibus ſæcularibus obediendum à Chriſtianis.

* c. 4. in pr. tom. 9.

SED contra eſt, quod dicitur ad Titum 3. Admone illos principibus & poteſtatibus ſubditos eſſe: & 1. Petr. 2. Subiecti eſtote omni humanæ creaturæ propter Deum, ſiue regi, quaſi præexcellenti, ſiue ducibus, tanquam ab eo miſſis.

RESPONDEO dicendum, quod fides Chriſti eſt iuſtitiæ principium & cauſa, ſecundum illud Rom. 1. Iuſtitia Dei per fidem Ieſu Chriſti. Et ideo per fidem Ieſu Chriſti non tollitur ordo iuſtitiæ, ſed magis firmatur.

QVÆSTIO CVI.

De gratia siue gratitudine, in sex articulos diuisa.

DEinde considerandum est de gratia, siue gratitudine, & ingratitudine.

CIRCA gratiam autem quæruntur sex.

¶ Primo, vtrum gratia sit specialis virtus ab aliis distincta?

¶ Secundo, quis teneatur ad maiores gratiarum actiones Deo, vtrum innocens vel pœnitens?

¶ Tertio, vtrum semper teneatur homo ad gratias pro beneficiis humanis reddendas?

¶ Quarto, vtrum retributio gratiarum sit differenda?

¶ Quinto, vtrum sit mensuranda secundum acceptum beneficium, vel secundum dantis affectum?

¶ Sexto, vtrum oporteat aliquid maius rependere?

Art. 1. *Vtrum gratia sit specialis virtus ab aliis distincta?*

594

inf. q. 107 ar. 1. con. & 112. q. 6 ar. 3. ad 2.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod gratia non sit virtus specialis ab aliis distincta. Maxima enim beneficia à Deo & à parentibus accepimus. Sed Honor, quem Deo retribuimus, pertinet ad virtutem religionis. Honor autem, quem retribuimus parentibus, pertinet ad virtutem pietatis. Ergo gratia siue gratitudo non est virtus ab aliis distincta.

¶ 2. Præterea, Retributio proportionalis pertinet ad iustitiam commutatiuam, vt patet per Philosophum in quinto Ethicorum †. Sed gratiæ redditur vt retributio sit, vt ibidem dicitur. Ergo redditio gratiarum, quæ pertinet ad gratitudinem, est actus iustitiæ. Non ergo gratitudo est specialis virtus ab aliis distincta.

l. 5. c. 4. com. 5.

¶ 3. Præterea, Recompensatio requiritur, ad amicitiam conseruandam, vt patet per Philosophum, in octauo, & nono Ethicorum *. Sed amicitia se habet ad omnes virtutes, propter quas homo amatur. Ergo gratia siue gratitudo, ad quam pertinet recompensare beneficia, non est specialis virtus.

l. 8. c. penult. & l. 9. c. 2. t. 5.

l. 3. de inuentione

SED contra est, quod Tullius † ponit gratiam speciem cuiusdam iustitiæ partem.

f. 4. ante fin. lib.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, secundum diuersas causas ex quibus alicui quid debetur, necesse est diuersificari debiti reddendi rationem: ita tamen quod semper in maiori illud quod minus est, contineatur. In Deo autem primo & principaliter inuenitur causa debiti, eo quod ipse est primum principium omnium bonorum nostrorum.

q. 80 a. 2. & 1. 2. q. 6 a. 3.

Secun-

Secundario autem in patre, quia est proximum nostræ generationis & disciplinæ principium. Tertio autem in persona quæ dignitate præcellit, ex qua communia beneficia procedunt. Quarto autem in alio benefactore, à quo aliqua particularia & priuata beneficia percepimus, pro quibus particulariter ei obligamur. Quia ergo non quicquid debemus Deo, vel patri, vel persona dignitate præcellenti, debemus alicui benefactorum, à quo aliquod particulare beneficium recepimus: inde est quod post religionem, qua debitum cultum Deo impendimus; & pietatem, qua colimus parentes; & obseruantiam, qua colimus personas dignitate præcellentes: est gratia siue gratitudo, quæ benefactoribus gratiam recompensat; & distinguitur à præmissis virtutibus, sicut quodlibet posteriorum distinguitur à priori, quasi ab eo deficiens.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio est quædam superexcellens pietas, ita est quædam excellens gratia siue gratitudo. Vnde & gratiarum actio ad Deum supra posita *, est inter ea quæ ad religionem pertinent. *q. 85. art. 3.*

Ad secundum dicendum, quod retributio proportionalis pertinet ad iustitiam commutatiuam, quando attenditur secundum debitum legale, puta, si pacto firmetur, vt tantum pro tanto retribuatur. Sed ad virtutem gratiæ siue gratitudinis retributio pertinet, quæ fit ex solo debito honestatis, quam scilicet aliquis sponte facit. Vnde & gratitudo est minus grata si fit coacta, vt Seneca dicit in libro de Beneficiis.

Ad tertium dicendum, quod cum vera amicitia supra virtutem fundetur, quicquid est virtuti contrarium in amico, est amicitiæ impeditiuum; & quicquid est virtuosum, est amicitiæ prouocatiuum. Et secundum hoc per recompensationem beneficiorum amicitia conseruatur: quamuis recompensatio beneficiorum ad virtutem gratitudinis specialiter pertineat.

ART. 2. *Vtrum magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens, quam pœnitens?* 559

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens, quam pœnitens. Quanto enim aliquis maius donum à Deo percepit, tanto magis ad gratiarum actiones tenetur. Sed maius est donum innocentiæ, quam iustitiæ restitutæ. Ergo videtur quod magis teneatur ad gratiarum actionem innocens quam pœnitens.

¶ 2. Præterea, Sicut benefactori debetur gratiarum actio, ita & dilectio. Sed Augustinus dicit in secundo Confess. * Quis hominum suam cogitans infirmitatem, *li. 2. conf. c. 7. in me. t. 1.*

Manifeſtum eſt autem : quod benefactor, *in quan*
huiuſmodi, eſt cauſa beneficiati. Et *ideo naturali*
do requirit, vt ille qui ſuſcepit beneficium, *per*
tiarum recompenſationem conuertatur ad *benefa*
rem, ſecundum modum vtriuſque. Et ſicut *de pe*
q. 101. a. 2. & q. 32. art. 3. dictum eſt ſupra*, benefactori quidem *in quan*
huiuſmodi debetur honor & reuerentia, *eo quod*
bet rationem principij : ſed per accidens *debetur*
ſubuentio, vel ſuſtentatio, ſi indigeat.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut Seneca
lib. 3. c. 9. parum à prin. cit in lib. de Beneficiis*, ſicut non eſt liberalis qui
bi donat, nec clemens qui ſibi ignoſcit, nec miſeric
qui malis ſuis tangitur, ſed qui allis; ita etiam ne
ſibiipſi beneficium dat, ſed naturæ ſuæ paret, quæ n
uet ad refutanda nocua, & ad appetenda profic
Vnde in his quæ ſunt ad ſeipſum, non habet locu
gratitudo, & ingratitudo. Non enim poteſt homo ſi
bi aliquid denegare, niſi ſibi retinendo. Metaphoricè
tamen illa quæ ad alterum proprie dicuntur, accipiun-
tur in his quæ ſunt ad ſeipſum : ſicut de iuſtitia dicit
e. vlt. n. 5. Philoſophus in 5. Ethicorum* : in quantum ſcilicet
accipiuntur diuerſæ partes hominis, ſicut diuerſæ per-
ſonæ.

Ad ſecundum dicendum, quod boni animi eſt, vt
magis attendat ad bonum, quam ad malum. Et ideo ſi
aliquis beneficium dedit non eo modo quo debuit?
non ideo debet recipiens à gratiarum actione ceſſare.
Minus tamen quam ſi modo debito præſtitiſſet, quia
etiam beneficium minus eſt : quia vt Seneca dicit in
li. 2. c. 6. in prin. lib. de Beneficiis*, Multum celeritas facit, multum ab-
ſtulit mora.

Ad tertium dicendum, quod ſicut Seneca dicit in
† lib. 6. c. 6. 13. circa med. †, Multum interest, vtrum aliquis be-
neficium nobis det ſua cauſa an noſtra, an ſua & no-
ſtra. Ille qui totus ad ſe ſpectat, & nobis prodeſt, quia
aliter ſibi prodeſſe non poteſt; eo mihi loco habendus
videtur, quo qui pecori ſuo pabulum proſpicit : ſi mo-
do me in conſortium admiſit, ſi duos cogitauit, ingra-
tus ſum non ſolum iniuſtus, niſi gaudeam hoc illi pro-
fuiſſe, quod proderat mihi. Summæ malignitatis eſt
non vocare hoc beneficium, niſi quod dantem aliquo
incommodo afficit.

Ad quartum dicendum, quod ſicut Seneca dicit in
li. 3. c. 21. in prin. tertio de Beneficiis*, quamdiu ſeruus præſtat quod à
ſeruo exigi ſolet, miniſterium eſt. Vbi pluſquam quod
ſeruo neceſſe eſt, beneficium eſt. Vbi enim in affectum
amici tranſit, incipit vocari beneficium. Et ideo etiam
ſeruis vltra debitum facientibus gratiæ ſunt habendæ.

Ad

Ad quintum dicendum, quod etiam pauper ingratus non est, si faciat quod possit. Sicut enim beneficium magis in affectu consistit, quam in effectu: ita etiam recompensatio magis in affectu consistit. Vnde Seneca dicit in 2. de Beneficiis *. Qui grate beneficium accipit, primam eius pensionem soluit. Quod autem ad nos beneficia peruenerint, indicemus non tam effectibus. Quod non ipso tantum audiente, sed alijque testemur. Et ex hoc patet, quod quantumcumque in felicitate existenti potest recompensatio beneficij fieri per exhibitionem reuerentiæ, & honoris. Vnde Philosophus dicit in octauo Ethicorum *, quod superexcellenti quidem debet fieri honoris retributio, indigenti autem retributio lucri. Et Seneca dicit in quinto de Beneficiis †. Multa sunt per quæ quicquid debemus reddere & felicibus possumus, fidele consilium, assidua conuersatio, fermo communis, & sine adulatione iocundus. Et ideo non oportet vt homo optet indigentiam eius, seu miseriam, qui beneficium dedit, ad hoc quod beneficium recompensetur: quia vt Seneca dicit in sexto de Beneficiis. * Si hoc ei optares, cuius nullum beneficium haberes, inhumanum erat votum. Quanto inhumanius ei optas, cui beneficium debes? Si autem ille qui beneficium dedit, in peius mutatus est, debet tamen sibi fieri recompensatio secundum statum ipsius: vt scilicet ad virtutem reducatur, si fit possibile. Si autem sit insanabilis propter malitiam, tunc aliter est effectus, quam prius erat. Et ideo non debetur ei recompensatio beneficij sicut prius. Et tamen quantum fieri potest, salua honestate, memoria debet haberi præstiti beneficij: vt patet per Philosophum in nono Ethicorum †.

* 2. 2. q. 32. a. 1. ad 3.

* in fin. 8. cap. 13.

* lib. 8. c. vlt. circ. med.

† tom. 1. in fin. c. 13. lib. 5. c. 27.

† 2. 2. q. 32. a. 1. ad 3.

Ad sextum dicendum, quod sicut dictum est *, recompensatio beneficij præcipue pendet ex affectu. Et ideo eo modo debet recompensatio fieri, quo magis fit vtilis. Si tamen postea per eius iniuriam in damnum ipsius vertatur, non imputatur recompensanti: vt Seneca dicit in sexto de Beneficiis *. Reddendum mihi est, non seruandum cum reddidero, ac tuendum.

* 2. 2. q. 32. a. 1. ad 3. argum.

* lib. 6. c. 19. paulo à princ.

Art. 4. *Verum homo debeat statim beneficium recompensare?* 557

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod homo debeat statim beneficium recompensare. Illa enim quæ debemus sine certo termino, tenemur restituere statim. Sed non est aliquis terminus præscriptus recompensationi beneficiorum, quæ tamen cadit sub debito, vt dictum est *. Ergo tenetur homo statim beneficium recompensare.

* art. præc.

¶ 2. Præ

Ad tertium dicendum, quod affectum hominis se quidem solus Deus videt: sed secundum quod aliqua signa manifestatur, potest etiam ipsum homo cognoscere. Et hoc modo affectus benefacientis cognoscitur ex ipso modo, quo beneficium tribuitur, puta, quia gaudenter, & prompte aliquis beneficium impendit.

559 Art. 6. *Vtrum oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione, quam susceperit in beneficio?*

Inf. q. 107 ar. 1. cor. AD sextum sic proceditur. Videtur, quod non oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione quam susceperit in beneficio. Quibusdam enim (sicut parentibus) nec etiam æqualis recompensatio fieri potest, sicut Philos. dicit in 8. Ethic. * Sed virtus non conatur ad impossibile. Non ergo gratiæ recompensatio tendit ad aliquid maius.

cor. fi. t. 5

¶ 2. Præterea, si aliquis plus recompensat, quam in beneficio acceperit, ex hoc ipso quasi aliquid de nouo dat. Sed ad beneficium de nouo datum tenetur homo gratiam recompensare. Ergo ille qui primo beneficium dederat, tenebitur aliquid maius recompensare. Et sic procederetur in infinitum. Sed virtus non conatur ad infinitum: quia infinitum aufert naturam boni, vt dicitur in 2. Meta. * Ergo gratiæ recompensatio non debet excedere acceptum beneficium.

text. 8. t. 3.

¶ 3. Præterea, Iustitia in æqualitate consistit. Sed maius est quidam æqualitatis excessus. Cum ergo in qualibet virtute excessus sit virtuosus, videtur quod recompensare aliquid maius accepto beneficio, sit vitiosum, & iustitiæ oppositum.

SED contra est, quod Philos. dicit in 5. Ethic. * Reseruari oportet ei qui gratiam facit, & rursum ipsum recipere. Quod quidem fit, dum aliquid *maius* retribuitur. Ergo recompensatio debet tendere ad hoc quod aliquid maius faciat.

c. 5. paulo post prin. tom. 5.

art. prec. & ar. 3. RESPONDEO dicendum, quod sicut * dictum est, recompensatio gratiæ respicit beneficium secundum voluntatem benefacientis. In qua quidem præcipue hoc commendabile videtur, quod gratis beneficium contulit, ad quod non tenebatur. Et ideo qui beneficium accepit, ad hoc obligatur ex debito honestatis, vt similiter aliquid gratis impendat. Non autem videtur gratis aliquid impendere, nisi excedat quantitatem accepti beneficij: quia quamdiu recompensat minus vel æquale, non videtur facere gratis, sed reddere quod accepit. Et ideo gratiæ recompensatio semper tendit, vt pro suo posse aliquid maius retribuat.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dictum * est, in recompensatione beneficij magis est considerandus affectus, quam effectus. Si ergo consideremus effectum beneficij, quod filius à parentibus accepit, scilicet esse & viuere, nihil æquale filius recompensare potest: vt Philos. dicit †. Si autem attendamus ad ipsum voluntatem dantis, & retribuentis, sic potest filius aliquid maius patri retribuere, vt Seneca dicit in 3. de beneficiis ‡. Si tamen non posset, sufficeret ad gratitudinem, recompensandi voluntas.

* *In corp. & art. 3 & 5. & 6*

† *l. b. 8. Eth. c. vlt. t. 5.*

‡ *l. b. 3. c. 11. & 17.*

Ad secundum dicendum, quod debitum gratitudinis ex charitate deriuatur; quæ quanto plus soluitur, tanto magis debetur, secundum illud ad Rom. 13. *Nemini quicquam debeatis, nisi vt inuicem diligatis.* Et *Seneca non est inconueniens, si obligatio gratitudinis interminabilis sit.*

Ad tertium dicendum, quod sicut in iustitia, quæ est virtus cardinalis, attenditur æqualitas rerum: ita in gratitudine attenditur æqualitas voluntatum: vt scilicet sicut ex promptitudine voluntatis beneficium aliquis exhibuit, ad quod non tenebatur, ita etiam ille qui suscepit beneficium, aliquid supra debitum recompenset.

QVAESTIO CVII.

De ingratitudine, in quatuor articulos diuisa.

Deinde considerandum est de ingratitudine. ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum ingratitudo semper sit peccatum?

¶ Secundo, *vtrum* ingratitudo sit peccatum *speciale?*

¶ Tertio, vtrum omnis ingratitudo sit peccatum *mortale?*

¶ Quarto, vtrum ingratis sint beneficia subtrahenda?

Art. 1. *Vtrum ingratitudo sit semper peccatum?* 760

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod ingratitudo non semper sit peccatum. Dicit enim Seneca in 3. de Beneficiis *, quod ingratus est qui non reddit beneficium. Sed quandoque aliquis non potest recompensare beneficium, nisi peccando: puta si auxiliatus est homini ad peccandum. Cum ergo abstinere à peccato non sit peccatum, videtur quod ingratitudo non semper sit peccatum.

Infra q. 162. a. 4. ad 3.

* *l. 3. c. 1.*

circa med.

* *l. 3. de li. arbit.*

¶ 2. Præterea, Omne peccatum est in potestate peccantis: quia secundum Aug. * nullus peccat in eo quod vitare non potest. Sed quandoque non est in potestate peccantis ingratitudinem vitare: puta, cum non habet

c. 17. & l. 1. retr.

c. 9. ante med. t. 1.

sumit occasionem ingratitudinis. Ergo non est [illegible] beneficium dandum.

¶ 3. Præterea, In quo quis peccat, per hoc & [illegible] quitur, vt dicitur Sapient. 11. Sed ille qui ingratus [illegible] beneficio accepto, peccat contra beneficium. Ergo [illegible] beneficio priuandus.

SED contra est, quod dicitur Luc. 6. quod Altissimus benignus est super ingratos & malos. Sed per [illegible] imitationem nos filios esse oportet, vt ibidem dicitur. Ergo non debemus ingratis beneficia subtrahere.

RESPONDEO dicendum, quod circa ingratum duo consideranda sunt. Primo quidem, quid est quod ipse dignus sit pati: & sic certum est quod meretur beneficij subtractionem. Alio modo, considerandum est quid oporteat beneficum facere. Primo namque non debet esse facilis ad ingratitudinem iudicandam: quia frequenter aliquis, vt Seneca dicit *, qui non reddidit, gratus est: quia forte non occurrit ei facultas, aut debita opportunitas reddendi. Secundo, debet tendere ad hoc quod de ingrato gratum faciat: quod si non potest primo beneficio facere, forte faciet secundo. Si vero ex beneficiis multiplicatis ingratitudinem augeat, & peior fiat, debet à beneficiorum exhibitione cessare.

lib. 3. de beneficiis, c. 7. non procul à fine.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur, quantum ad id quod ingratus dignus est pati.

Ad secundum dicendum, quod ille qui ingrato beneficium exhibet, non dat ei occasionem peccandi, sed magis gratitudinis & amoris. Si vero ille qui accipit, ingratitudinis exinde occasionem sumat, non est danti imputandum.

Ad tertium dicendum, quod ille qui beneficium dat, non statim se debet exhibere punitorem ingratitudinis, sed prius pium medicum: vt scilicet iteratis beneficiis ingratitudinem sanet.

364 inf. q. 158. a. 3. q 15. art. 9. cor. & mal. q. 12 art. 1. cor. & ad 8. & 14. & art. 3. ad 5. & Q. 12 le. 3. cor. 5. 6. & 7.

QVAESTIO CVIII.

De vindicatione, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de vindicatione. ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum vindicatio sit licita?

¶ Secundo, vtrum sit specialis virtus?

¶ Tertio, de modo vindicandi.

¶ Quarto, in quos sit vindicta exercenda.

Art. 1. *Vtrum vindicatio sit licita?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod vindicatio non sit licita. Quicumque enim vsurpat sibi quod Dei est, peccat. Sed vindicta pertinet ad Deum. Dicitur

Dicitur enim Deuter. 32. secundum aliam literam, Mihi vindictam, & ego retribuam. Ergo omnis vindicatio est illicita.

¶ 2. Præterea, Ille de quo vindicta sumitur, non toleratur. Sed mali sunt tolerandi: quia super illud Cant. 2.† Sicut lilium inter spinas, dicit gloss. Non fuit bonus qui malos tolerare non potuit. Ergo vindicta non est sumenda de malis.

Est gloss. Greg. hom. 38. in evang. ante medium.

¶ 3. Præterea, Vindicta per pœnas fit, ex quibus causatur timor seruilis. Sed lex noua non est lex timoris, sed amoris, vt Augustinus dicit * contra Adamantium. Ergo ad minus in noua testamento nulla vindicta fieri debet.

** cap. 17. inter prin. & med. tom. 6.*

¶ 4. Præterea, Ille dicitur vindicare se, qui iniurias suas vlciscitur. Sed, vt videtur, non licet etiam iudici in se delinquentes punire. Dicit enim Chrysost. super Matt. † Discamus exemplo Christi nostras iniurias magnanimiter sustinere: Dei autem iniurias, nec vsque ad auditum sufferre. Ergo vindicatio videtur esse illicita.

† *hom. 5. in Matt. in. opere imperf. tom. 2.*

¶ 5. Præterea, Peccatum multitudinis magis est nociuum quam peccatum vnius tantum. Dicitur enim Eccles. 26. A tribus timuit cor meum, Delaturam ciuitatis, & collectionem populi. Sed de peccato multitudinis non est vindicta sumenda: quia super illud Matth. 13. Sinite vtraque crescere, ne forte eradicetis triticum: dicit glossa *, quod malitudo non est excommunicanda, nec Princeps. Ergo nec alia vindicatio est licita.

** gloss. ord. ibid. in Augustin.*

SED contra, Nihil est expectandum à Deo, nisi quod *est bonum & licitum*. Sed vindicta de hostibus *est expectanda à Deo*. Dicitur enim Luc. 18. Deus non faciet *vindictam* electorum suorum clamantium ad se die ac nocte? quasi diceret: imo faciet. Ergo vindicatio non est per se mala & illicita.

RESPONDEO dicendum, quod vindicatio fit per aliquod pœnale malum inflictum peccanti. Est ergo in vindicatione considerandus vindicantis animus. Si enim eius intentio feratur principaliter in malum illius, de quo vindictam sumit, & ibi quiescat, est omnino illicitum: quia delectari in malo alterius, pertinet ad odium, quod charitati repugnat, qua omnes homines debemus diligere. Nec aliquis excusatur, si malum intendat illius, qui sibi iniuste intulit malum: sicut non excusatur aliquis per hoc quod odit se odientem. Non enim debet homo in alio peccare, propter hoc quod ille peccauit prius in ipsum. Hoc enim est vinci à malo: quod Apostolus prohibet ad Rom.

pellit autem homo nocumenta per hoc quod se [illegible] dit contra iniurias ne ei inferantur; vel iam il[illegible] iurias vlciſcitur, non intentione nocendi, ſed [illegible] tione remouendi nocumenta. Hoc autem pertin[illegible] vindicationem. Dicit enim Tullius in ſua rhetor[illegible] quod vindicatio eſt per quam vis aut iniuria, & [illegible] no quicquid obſcurum eſt, id eſt, ignomi[illegible] defendendo, aut vlciſcendo, propulſatur. Vnde [illegible] catio eſt ſpecialis virtus.

Loco iam ſit. in argum. Sed contra.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut recompen[illegible] ſatio debiti legalis pertinet ad iuſtitiam commut[illegible] uam; recompenſatio autem debiti moralis, quod [illegible] ſcitur ex particulari beneficio exhibito, pertinet [illegible] virtutem gratiæ: ita etiam punitio peccatorum ſecun[illegible] dum quod pertinet ad publicam iuſtitiam, eſt act[illegible] iuſtitiæ commutatiuæ: ſecundum autem quod pert[illegible] net ad immunitatem alicuius perſonæ ſingularis, [illegible] qua iniuria propulſatur, pertinet ad virtutem vindi[illegible] cationis.

Ad ſecundum dicendum, quod fortitudo diſponit ad vindictam, remouendo prohibens, ſcilicet timorem periculi imminentis. Zelus autem, ſecundum quod importat feruorem amoris, importat primam radicem vindicationis, prout aliquis vindicat iniurias Dei, vel proximorum, quas ex charitate reputat quaſi ſuas. Cuiuſlibet autem virtutis actus ex radice charitatis procedit: quia vt Gregor. dicit in quadam homil. Nihil habet viriditatis ramus boni operis, ſi non procedat ex radice charitatis.

hom. 27. in euan. circ. prin cipium.

Ad tertium dicendum, quod vindicationi opponuntur duo vitia. Vnum quidem per exceſſum, ſcilicet peccatum crudelitatis vel ſæuitiæ, quæ excedit menſuram in puniendo. Aliud autem eſt vitium, quod conſiſtit in defectu: ſicut cum aliquis eſt nimis remiſſus in puniendo. Vnde dicitur Prouerbior. 13. Qui parcit virgæ, odit filium ſuum. Virtus autem vindicationis conſiſtit in hoc, vt homo ſecundum omnes circumſtantias, debitam menſuram in vindicando conſeruet.

¶ 66 **Art. 3. *Vtrum vindicatio debeat fieri per pœnas apud homines conſueras?***

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod vindicatio non debeat fieri per pœnas apud homines conſueras. Occiſio enim hominis eſt quædam eradicatio eius. Sed Dominus mandauit Matth. 13. quod zizania, per quæ ſignificantur filij nequam, non eradicarentur. Ergo peccatores non ſunt occidendi.

¶ 2. Præterea, Quicunque mortaliter peccant, eadem

dem pœna videntur digni. Si ergo aliqui peccantes mortaliter, morte puniuntur, videtur quod omnes tales deberent morte puniri. Quod patet esse falsum.

¶ 3. Præterea, Cum aliquis pro peccato punitur manifeste, ex hoc peccatum eius manifestatur. Quod videtur esse nocium multitudini, quæ ex exemplo peccati sumit occasionem peccandi. Ergo videtur quod non sit pœna mortis pro aliquo peccato infligenda.

SED contra est, quod in lege diuina huiusmodi pœnæ determinantur, vt ex supra dictis patet *. 1.2.q.105 ar.3.

RESPONDEO dicendum, quod vindicatio in tantum licita est & virtuosa: in quantum tendit ad cohibitionem malorum. Cohibentur autem aliqui à peccando, qui affectum virtutis non habent, per hoc quod timent amittere aliqua, quæ plus amant quam illa quæ peccando adipiscuntur: alias timor non compesceret peccatum. Et ideo per subtractionem omnium quæ homo maxime diligit, est vindicta de peccatis sumenda. Hæc autem sunt quæ homo maxime diligit, vitam, incolumitatem corporis, libertatem fuit & bona exteriora, puta, diuitias, patriam, & gloriam. Et ideo vt Augustinus refert 21. de ciu. Dei *, octo genera pœnarum in legibus esse scribit Tullius: scilicet mortem, per quam tollitur vita: verbera, & talionem, vt scilicet oculum pro oculo perdat, per quę amittit quis corporis incolumitatem: seruitutem, & vincula, per quæ perdit libertatem: exilium, per quod perdit patriam: damnum, per quod perdit diuitias: ignominiam, per quam perdit gloriam. lib. 21. c. 11. paris primo. rom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus prohibet eradicari zizania, quando timetur ne simul cum eis eradicetur & triticum. Sed quandoque possunt eradicari mali per mortem, non solum sine periculo, sed etiam cum magna vtilitate bonorum. Et ideo in tali casu potest pœna mortis peccatoribus infligi.

Ad secundum dicendum, quod omnes peccantes mortaliter, digni sunt morte æterna, quantum ad futuram retributionem, quæ est secundum veritatem diuini iudicij. Sed pœnæ præsentis vitæ sunt magis medicinales: & ideo illis solis peccatis pœna mortis infligitur, quæ in grauem perniciem aliorum cedunt.

Ad tertium dicendum, quod quando simul cum culpa innotescit & pœna vel mortis, vel quæcumque alia, quam homo horret: ex hoc ipso voluntas eius à peccando abstrahitur: quia plus terret pœna, quam allicit exemplum culpæ.

367 Art. 4. *Vtrum vindicta sit exercenda in eos, qui inuoluntarie peccauerunt?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod vindicta non sit exercenda in eos qui inuoluntarie peccauerunt. Voluntas enim vnius non consequitur voluntatem alterius. Sed vnus punitur pro alio: secundum illud Exod. 20. Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam & quartam generationem. Vnde & pro peccato Cham, Chanaan filius eius maledictus est: vt habetur Genes. 9. Giezi etiam peccante, lepra transmittitur ad posteros, vt habetur 4. Reg. 5. Sanguis etiam Christi pœnæ reddit obnoxios successores Iudæorum, qui dixerunt Matth. 27. Sanguis eius super nos, & super filios nostros. Legitur etiam quod pro peccato Acham, populus Israël traditus est in manus hostium, vt habetur Iosue 7. & pro peccato filiorum Heli, idem populus corruit in conspectu Philistinorum, vt habetur 1. Reg. 4. Ergo aliquis inuoluntarius est puniendus.

¶ 2. Præterea, Illud solum est voluntarium, quod est in potestate hominis. Sed quandoque pœna infertur pro eo quod non est in eius potestate: sicut propter vitium lepræ aliquis remouetur ab administratione Ecclesiæ. Et propter prauitatem, aut malitiam ciuium, Ecclesia perdit cathedram episcopalem. Ergo non solum pro peccato voluntario vindicta infertur.

¶ 3. Præterea, Ignorantia causat inuoluntarium. Sed vindicta quandoque exercetur in aliquos ignorantes. Paruuli enim Sodomitarum licet haberent ignorantiam inuincibilem, cum parentibus tamen perierunt: vt legitur Genes. 19. Similiter etiam paruuli pro peccato Dathan & Abiron, pariter cum eis absorpti sunt, vt habetur Num. 16. Bruta etiam animalia quæ carent ratione, iussa sunt interfici pro peccato Amalechitarum, vt habetur 1. Reg. 15. Ergo vindicta quandoque exercetur in inuoluntarios.

† Luc. 5. Luc. in fin. de ad. S. Ps. 1. S. ad naue Simonu, 5. habetur 24. q. 1. 6 non turbatur

¶ 4. Præterea, Coactio maxime repugnat voluntario. Sed aliquis qui timore coactus aliquod peccatum committit, non propter hoc reatum pœnæ euadit. Ergo vindicta exercetur etiam in inuoluntarios.

¶ 5. Præterea, Ambros. dicit † super Lucam, quod nauicula in qua erat Iudas, turbabatur. Vnde & Petrus qui erat firmus meritis suis, turbabatur alienis. Sed Petrus non volebat peccatum Iudæ. Ergo quandoque inuoluntarius punitur.

SED contra est, quod pœna debetur peccato. Sed omne peccatum est voluntarium; vt dicit Augus.

gulis. * Ergo in solos voluntarios exercenda est vindicta.

* *li. 1. Ethic. c. 9.*

RESPONDEO dicendum, quod pœna dupliciter potest considerari. Vno modo, secundum rationem pœnæ. Et secundum hoc pœna non debetur nisi peccato: quia per pœnam reparatur æqualitas iustitiæ, in quantum ille qui peccando, nimis secutus est suam voluntatem, aliquid contra suam voluntatem patitur. Vnde cum omne peccatum sit voluntarium, etiam originale (vt supra habitum est *) consequens est quod nullus punitur hoc modo, nisi pro eo quod voluntarie factum est. Alio modo potest considerari pœna, in quantum est medicina non solum sanativa peccati præteriti, sed etiam præseruativa à peccato futuro, & promotiua in aliquod bonum. Et secundum hoc aliquis interdum punitur sine culpa, non tamen sine causa. Sciendum tamen quod nunquam medicina subtrahit maius bonum, vt promoueat minus bonum: sicut medicina carnalis nunquam cæcat oculum, vt sanet calcaneum. Quandoque tamen infert nocumentum in minoribus, vt melioribus auxilium præstet. Et quia bona spiritualia sunt maxima bona, bona autem temporalia sunt minima: ideo quandoque punitur aliquis in temporalibus bonis absque culpa, cuiusmodi sunt plures pœnæ præsentis vitæ, diuinitus inflictæ ad humiliationem vel probationem. Non autem punitur aliquis in spiritualibus bonis sine propria culpa, neque in præsenti, neque in futuro: quia ibi pœnæ non sunt medicinæ, sed consequuntur spiritualem damnationem.

Tom. 1. & lib. 3. de lib. arbit. c. 17.

1. 2. q. 80. ar. 1.

Ad *primum* ergo dicendum, quod vnus homo pœna *spirituali* nunquam punitur pro peccato alterius: quia pœna spiritualis pertinet ad animam, secundum quam quilibet est liber sui. Pœna autem temporali quandoque vnus punitur pro peccato alterius, triplici ratione. Primo quidem, quia vnus homo temporaliter est res alterius, & ita in pœnam eius etiam ipse punitur: sicut filij secundum corpus sunt quædam res patris, & serui sunt quædam res dominorum. Alio modo, in quantum peccatum vnius derluatur in alterum, vel per imitationem, sicut filij imitantur peccata parentum, & serui peccata dominorum, vt audacius peccent: vel per modum meriti, sicut peccata subditorum merentur peccatorem prælatum: secundum illud Iob 34. Qui regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi. Vnde & pro peccato Dauid populum numerantis populus Israël punitus est, vt habetur 2. Reg. vlt. Siue etiam per aliqualem consensum

seu

ad regularem conuersationem pertinere. Et hæc est obedientia sufficiens ad salutem. Si autem etiam in aliis obedire voluerint, hoc pertinebit ad cumulum perfectionis: dum tamen illa non sint contra Deum, aut contra professionem regulæ, quia talis obedientia esset illicita. Sic ergo potest triplex obedientia distingui: vna sufficiens ad salutem, quæ scilicet obedit in his, ad quæ obligatur: alia perfecta, quæ obedit in omnibus licitis: alia indiscreta, quæ etiam in illicitis obedit.

Art. 6. *Vtrum Christiani teneantur secularibus potestatibus obedire?* 551

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod Christiani non teneantur secularibus potestatibus obedire. Quia super illud Matth. 17. Ergo liberi sunt filij: dicit gloss. "Si in quolibet regno filij illius regis, qui regno illi præfertur, sunt liberi; tunc filij regis illius, cui omnia regna subduntur, in quolibet regno liberi esse debent. Sed Christiani per fidem Christi facti sunt filij Dei: secundum illud Ioannis primo. Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine eius. Ergo non tenentur potestatibus secularibus obedire.

¶ 2. Præterea, Ad Romanos 7. dicitur. Mortificati estis legi per corpus Christi: & loquitur de lege diuina veteris Testamenti, sed minor est lex humana, per quam homines secularibus potestatibus subduntur, quam lex diuina veteris Testamenti. Ergo multo magis homines per hoc, quod sunt facti membra corporis Christi, liberantur à lege subiectionis, qua secularibus principibus astringebantur.

¶ 3. Præterea, Latronibus qui per violentiam opprimunt, homines obedire non tenentur. Sed Augustinus dicit in 4. de Ciuit. Dei *. Remota iustitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia? Cum ergo dominia principum secularium plerumque cum iniustitia exerceantur, vel ab aliqua iniusta vsurpatione principium sumpserint: videtur quod non sit principibus secularibus obediendum à Christianis.

SED contra est, quod dicitur ad Titum 3. Admone illos principibus & potestatibus subditos esse: & 1. Petr. 2. Subiecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum, siue regi, quasi præexcellenti, siue ducibus, tanquam ab eo missis.

RESPONDEO dicendum, quod fides Christi est iustitiæ principium & causa, secundum illud Rom. 3. Iustitia Dei per fidem Iesu Christi. Et ideo per fidem Iesu Christi non tollitur ordo iustitiæ, sed magis firmatur.

2. d. 44. q. 2. a. 2. & quo. 2. ar. 9. cor. * est Aug. lib. 1. qu. euang. c. 23. to. 4.

c. 19. 4. vn. pr. tom. 5.

seu dissimulationem: sicut etiam interdum boni simu
puniuntur temporaliter cum malis, quia eorum pec
cata non redarguerunt, vt Augustin. dicit in 1. de Ci
9.10.3. Dei *. Tertio, ad commendandum vnitatem humā
næ societatis, ex qua vnus debet pro alio solicitus esse
ne peccet. Et ad detestationem peccati, dum pœ
na vnius redundat in omnes, quasi omnes essent vnus
In l.9 su- corpus vt Aug. * dicit de peccato Achan. Quod autem
per Iosue Dominus dicit, Visitans peccata parentum in filios in
q 8.10.4. tertiam & quartam generationem: magis videtur ad
misericordiam, quam ad seueritatem pertinere: dum
non statim vindictam adhibet, sed expectat in poste-
rum, vt vel saltem posteri corrigantur. Sed crescente
malitia posterorum, quasi necesse est vltionem inferri.

Ibid. Ad secundum dicendum, quod sicut Aug. * dicit, Iu-
dicium humanum debet imitari diuinum iudicium in
manifestis Dei iudiciis, quibus homines spiritualiter
dānat pro proprio peccato. Occulta vero Dei iudicia,
quibus temporaliter aliquos punit absque culpa, non
potest humanum iudicium imitari: quia homo non
potest comprehendere horum iudiciorum rationes, vt
sciat quid expediat vnicuique. Et ideo nunquam se-
cundum humanum iudicium aliquis debet puniri sine
culpa, pœna flagelli, vt occidatur, vel mutiletur, vel
verberetur. Pœna autem damni punitur aliquis etiam
secundum humanum iudicium, etiam sine culpa, sed
non sine causa. Et hoc tripliciter. Vno modo, ex hoc
quod aliquis ineptus redditur sine sua culpa ad ali-
quod bonum habendum, vel consequendum: sicut
propter vitium lepræ aliquis remouetur ab admini-
stratione Ecclesiæ; & propter bigamiam, vel iudicium
sanguinis aliquis impeditur à sacris ordinibus. Secun-
do, quia bonum in quo damnificatur, non est pro-
prium bonum, sed commune: sicut quod aliqua Ec-
clesia habeat episcopatum, pertinet ad bonum totius
ciuitatis, non autem ad bonum clericorum tantum.
Tertio, quia bonum vnius dependet ex bono alterius:
sicut in crimine læsæ maiestatis, filius amittit hæredi-
tatem pro peccato parentis.

Ad tertium dicendum, quod paruuli diuino iudicio
simul puniuntur temporaliter cum parentibus: tum
quia sunt res parentum, & in eis etiam parentes pu-
niuntur: tum etiam quia hoc in eorum bonum cedit,
ne si reseruarentur, essent imitatores paternæ malitiæ:
& sic grauiores pœnas merentur. In bruta vero ani-
malia, & quæcumque alias irrationales creaturas, vin-
dicta exercetur: quia per hoc puniuntur illi quorum
sunt, & iterum propter detestationem peccati.

Ad

Quantum dicendum, quod coactio timoris non facit simpliciter inuoluntarium, sed habet voluntarium mistum, vt supra habitum est *. 1.2.q.6.

Ad quintum dicendum, quod hoc modo pro peccato Iudæ, cæteri Apostoli turbabantur: sicut pro peccato vnius punitur multitudo, ad vnitatem commendandam, vt dictum est †. 4.5.& 6. in fol. 1d 1.& 4d 2.arg.

QVAESTIO CIX.

De veritate, & vitijs oppositis, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de veritate, & vitijs oppositis.

CIRCA veritatem autem quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum veritas sit virtus?

¶ Secundo, vtrum sit specialis virtus?

¶ Tertio, vtrum sit pars iustitiæ?

¶ Quarto, vtrum magis declinet in minus?

Art. 1. *Vtrum veritas sit virtus?* 568

AD primum sic proceditur. Videtur, quod veritas non sit virtus. Prima enim virtutum est fides, cuius obiectum est veritas. Cum ergo obiectum sit prius habitu, & actu, videtur quod veritas non sit virtus, sed aliquid prius virtute. 1.q.16.a.4 ad 4.& q.17.a.1. cor. Et 3. d.34.q.1. ar.2. cor. co.2.& 4.d.16.q.4.ar.1.q.2.co.& d.17.q.3.a.1.q.3.co. & ver.q.1.a.3. ad 12.

¶ 2. Præterea, Sicut Philos. dicit in 4. Ethic.* ad veritatem pertinet, quod aliquis confiteatur existentia circa seipsum, & neque maiora, neque minora. Sed hoc non semper est laudabile, neque in bonis: quia vt dicitur Prouerb. 27, Laudet te alienus, & non os tuum. Nec etiam in malis: quia contra quosdam dicitur Isa. 3. Peccatum suum quasi Sodoma prædicauerunt, nec absconderunt. Ergo veritas non est virtus. * cap.7.

¶ 3. Præterea, Omnis virtus aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed veritas non est virtus theologica: quia non habet Deum pro obiecto, sed res temporales. Dicit enim Tullius *, quod veritas est, per quam immutata ea quæ sunt, aut fuerunt, aut futura sunt, dicuntur. Similiter etiam non est virtus intellectualis, sed finis earum. Neque etiam est virtus moralis: quia non consistit in medio inter superfluum, & diminutum. Quanto enim aliquis plus dicit verum, tanto melius est. Ergo veritas non est virtus, * 2 de inuentione, inf. 4.an. te fin. lib.

SED contra est, quod Philos. in 2. & in 4. Ethicor.* ponit veritatem inter cæteras virtutes. * l.2.c.7 & l.5.eiusdem.

RESPONDEO dicendum, quod veritas dupliciter accipi potest. Vno modo, secundum quod veritate aliquid dicitur verum: & sic veritas non est virtus, sed obiectum vel finis virtutis. Sic enim accepta c.7.

veritas.

veritas non est habitus qui est genus virtutis, sed qualitas quædam intellectus, vel signi ad rem intellectam & signatam, vel etiam rei ad suam regulam. 9.16 a 1. & q. 21. ar. 2. vt in primo habitum * est. Alio modo potest dici veritas qua aliquis verum dicit: secundum quod per eam aliquis dicitur verax. Et talis veritas, siue veracitas necesse est quod sit virtus: quia hoc ipsum quod est dicere verum, est bonus actus. Virtus autem est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de veritate primo modo dicta.

Ad secundum dicendum, quod confiteri id quod est circa seipsum, in quantum est confessio veri, est bonum ex genere. Sed hoc non sufficit ad hoc quod sit virtutis actus, sed ad hoc requiritur quod vlteriùs debitis circumstantiis vestiatur: quæ si non obseruentur, erit actus uitiosus. Et secundum hoc, vitiosum est quod aliquis sine debita causa laudet seipsum, etiam de vero. Vitiosum est etiam quod aliquis peccatum suum publicet, quasi se de hoc laudando, vel qualitercumque inutiliter manifestando.

Ad tertium dicendum, quod ille qui dicit verum, profert aliqua signa conformia rebus, scilicet vel verba, vel aliqua facta exteriora, aut quæcumque res exteriores. Circa huiusmodi autem res sunt solæ virtutes morales, ad quas scilicet pertinet vsus exteriorum membrorum, secundum quod sit per imperium voluntatis. Vnde veritas non est virtus theologica, neque intellectualis, sed moralis. Est autem in medio inter superfluum, & diminutum, dupliciter. Vno quidem modo, ex parte obiecti. Alio modo, ex parte actus. Ex parte quidem obiecti: quia verum secundum suam rationem importat quamdam æqualitatem. Æquale autem est medium inter maius, & minus. Vnde ex hoc ipso quod aliquis dicit verum de seipso, medium tenet inter eum qui maiora dicit de seipso, & inter eum qui minora. Ex parte autem actus medium tenet, in quantum verum dicit, quando oportet & secundum quod oportet. Superfluum autem conuenit illi qui importune ea quæ sua sunt, manifestat. Defectus autem competit illi qui occultat, quando manifestare oportet.

569 4.d.16.q. 4.ar.1.q. 2.cor.

Art. 2. *Verum veritas sit specialis virtus?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod veritas non sit specialis virtus. Verum enim & bonum conuertuntur. Sed bonitas non est specialis virtus, quinimo omnis virtus est bonitas, quia bonum facit habentem. Ergo veritas non est specialis virtus.

¶ 2. Præ

¶ 2. Præterea, Manifestatio eius quod ad ipsum omnem pertinet, est actus veritatis, de qua nunc loquimur. Sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem. Quia et enim virtutis habitus manifestatur per proprium actum. Ergo veritas non est specialis virtus.

¶ 3. Præterea, Veritas vitæ dicitur, qua quis recte vivit: sic de qua dicitur Isai. 38. Memento quæso quomodo ambulauerim coram te in veritate, & in corde perfecto. Sed qualibet virtute recte viuitur, vt patet per diffinitionem virtutis supra positam *. Ergo veritas non est specialis virtus. * 1.2.q.55. art.4.

¶ 4. Præterea, Veritas videtur idem esse simplicitati: quia utrique opponitur simulatio. Sed simplicitas non est specialis virtus, quia facit intentionem rectam: quod requiritur in omni virtute. Ergo etiam veritas non est specialis virtus.

SED contra est, quod in 2. Ethicor. connumeratur aliis virtutibus.

RESPONDEO dicendum, quod ad rationem virtutis humanæ pertinet quod opus hominis bonum reddat. Vnde vbi in actu hominis inuenitur specialis ratio bonitatis, necesse est quod ad hoc disponatur homo per specialem virtutem. Cum autem bonum secundum Augustt.* in lib. de Natura boni, consistat in ordine, necesse est specialem rationem boni considerari ex determinato ordine. Est autem quidam specialis ordo, secundum quod exteriora nostra, vel verba, vel facta, debite ordinantur ad aliquid: sicut signum ad signatum: & ad hoc perficitur homo per virtutem veritatis. Vnde manifestum est, quod veritas est specialis virtus. * 6.3.tom.6.

Ad primum ergo dicendum, quod verum & bonum subiecto quidem conuertuntur: quia omne verum est bonum, & omne bonum est verum. Sed secundum rationem inuicem se excedunt: sicut intellectus, & voluntas inuicem se excedunt. Nam intellectus intelligit voluntatem, & multa alia: & voluntas appetit ea quæ pertinent ad intellectum, & multa alia. Vnde verum secundum rationem propriam, quæ est perfectio intellectus, est quoddam particulare bonum, in quantum appetibile quoddam est. Et similiter bonum secundum propriam rationem, prout est finis appetitus, est quoddam verum, in quantum est quoddam intelligibile. Quia ergo virtus includit rationem bonitatis, potest esse quod veritas sit specialis virtus, sicut verum est speciale bonum. Non autem potest esse quod bonitas hominis sit specialis virtus, cum magis secundum rationem sit genus virtutis.

Ad

veritas non est habitus qui est genus virtutis, sed qualitas quædam intellectus, vel signi ad rem intellectam & signatam, vel etiam rei ad suam regulam, vt in primo habitum est. Alio modo potest dici veritas qua aliquis verum dicit: secundum quod per eam aliquis dicitur verax. Et talis veritas, siue veracitas necesse est quod sit virtus: quia hoc ipsum quod dicere verum, est bonus actus. Virtus autem est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit.

9.16 a 1. & q. 21. ar. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de veritate primo modo dicta.

Ad secundum dicendum, quod confiteri id quod est circa seipsum, in quantum est confessio veri, est bonum ex genere. Sed hoc non sufficit ad hoc quod sit virtutis actus, sed ad hoc requiritur quod vlteriora debitis circumstantiis vestiatur: quæ si non obseruentur, erit actus vitiosus. Et secundum hoc, vitiosum est quod aliquis sine debita causa laudet seipsum, etiam de vero. Vitiosum est etiam quod aliquis peccatum suum publicet, quasi se de hoc laudando, vel qualitercumque inutiliter manifestando.

Ad tertium dicendum, quod ille qui dicit verum profert aliqua signa conformia rebus, scilicet vel verba, vel aliqua facta exteriora, aut quascumque res exteriores. Circa huiusmodi autem res sunt solæ virtutes morales, ad quas scilicet pertinet vsus exteriorum membrorum, secundum quod fit per imperium voluntatis. Vnde veritas non est virtus theologica, neque intellectualis, sed moralis. Est autem in medio inter superfluum, & diminutum, dupliciter. Vno quidem modo, ex parte obiecti. Alio modo, ex parte actus. Ex parte quidem obiecti quia verum secundum suam rationem importat quamdam æqualitatem. Æquale autem est medium inter maius, & minus. Vnde ex hoc ipso quod aliquis dicit verum de seipso, medium tenet inter eum qui maiora dicit de seipso, & inter eum qui minora. Ex parte autem actus medium tenet, in quantum verum dicit, quando oportet & secundum quod oportet. Superfluum autem conuenit illi qui importune ea quæ sua sunt, manifestat. Defectus autem competit illi qui occultat, quando manifestare oportet.

569

ARTICVLVS 2. *Verum veritas sit specialis virtus?*

4.d.16.q. 4.ar.1.q. 2.cor.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod veritas non sit specialis virtus. Verum enim & bonum conuertuntur. Sed bonitas non est specialis virtus, quinimo omnis virtus est bonitas, quia bonum facit habentem. Ergo veritas non est specialis virtus.

¶ 2. Præ

¶ 2. Præterea, Manifestatio eius quod ad ipsum hominem pertinet, est actus veritatis, de qua nunc loquimur. Sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem. Quilibet enim virtutis habitus manifestatur per proprium actum. Ergo veritas non est specialis virtus.

¶ 3. Præterea, Veritas vitæ dicitur, qua quis recte vivit; de qua dicitur Isai. 38. Memento quæso quomodo ambulaverim coram te in veritate, & in corde perfecto. Sed qualibet virtute recte viuitur, vt patet per diffinitionem virtutis supra positam*. Ergo veritas non est specialis virtus. * 1.2.q.55. art.4.

¶ 4. Præterea, Veritas videtur idem esse simpliciter: quia vtrique opponitur simulatio. Sed simplicitas non est specialis virtus, quia facit intentionem rectam: quod requiritur in omni virtute. Ergo etiam veritas non est specialis virtus.

SED contra est, quod in 2. Ethicor. connumeratur aliis virtutibus.

RESPONDEO dicendum, quod ad rationem virtutis humanæ pertinet quod opus hominis bonum reddat. Vnde vbi in actu hominis inuenitur specialis ratio bonitatis, necesse est quod ad hoc disponatur homo per specialem virtutem. Cum autem bonum secundum Augustin.* in lib. de Natura boni, consistat in ordine, necesse est specialem rationem boni considerari ex determinato ordine. Est autem quidam specialis ordo, secundum quod exteriora nostra, vel verba, vel facta, debite ordinantur ad aliquid: sicut signum ad signatum: & ad hoc perficitur homo per virtutem veritatis. Vnde manifestum est, quod veritas est specialis virtus. * 3. tom. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod verum & bonum subiecto quidem conuertuntur: quia omne verum est bonum, & omne bonum est verum. Sed secundum rationem inuicem se excedunt: sicut intellectus, & voluntas inuicem se excedunt. Nam intellectus intelligit voluntatem, & multa alia: & voluntas appetit ea quæ pertinent ad intellectum, & multa alia. Vnde verum secundum rationem propriam, quæ est perfectio intellectus, est quoddam particulare bonum, in quantum appetibile quoddam est. Et similiter bonum secundum propriam rationem, prout est finis appetitus, est quoddam verum, in quantum est quoddam intelligibile. Quia ergo virtus includit rationem bonitatis, potest esse quod veritas sit specialis virtus, sicut verum est speciale bonum. Non autem potest esse quod bonitas hominis sit specialis virtus, cum magis secundum rationem sit genus virtutis.

Ad

12.dicens, Noli vinci à malo, sed vince in bono malum. Si vero intentio vindicantis feratur principaliter ad aliquod bonum, ad quod peruenitur per pœnarum peccantis, puta, ad emendationem peccantis, vel saltem ad cohibitionem eius, & quietem aliorum, & ad iustitiæ conseruationem, & Dei honorem: potest esse vindicatio licita, aliis debitis circumstantiis seruatis.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui secundum gradum sui ordinis vindictam exercet in malos, non vsurpat sibi quod Dei est, sed vtitur potestate sibi diuinitus concessa. Dicitur enim ad Rom. 13. de Principe terreno, quod Dei minister est, vindex in iram ei qui male agit. Si autem præter ordinem diuinæ institutionis aliquis vindictam exerceat, vsurpat sibi quod Dei est, & ideo peccat.

Ad secundum dicendum, quod mali tolerantur à bonis, in hoc quod ab eis proprias iniurias patienter sustineat secundum quod oportet. Non autem tolerant eos, vt sustineant iniurias Dei & proximorum. Dicit enim Chrysost. super Matth. † In propriis iniuriis esse quempiam patientem, laudabile est: iniurias autem Dei dissimulare, nimis est impium.

hom. 5. in Matth. in opere imperfecto à med.

Ad tertium dicendum, quod lex euangelij est lex amoris. Ideo illis qui ex amore bonum operantur, qui soli proprie ad euangelium pertinent, non est timor incutiendus per pœnas, sed solum illis qui ex amore non mouentur ad bonum: qui etsi numero fiat de ecclesia, non tamen merito.

Ad quartum dicendum, quod iniuria quæ infertur personæ alicui, quandoque redundat in Deum & in Ecclesiam: & tunc debet aliquis propriam iniuriam vlcisci. Sicut patet de Helia, qui fecit ignem descendere super eos qui venerant ad ipsum capiendum, vt legitur 4. Reg. 1. Et similiter Heliseus maledixit pueris eum irridentibus, vt habetur 4. Reg. 2. Et Syluester * Papa excommunicauit eos qui eum in exilium miserunt, vt habetur 23. q. 4. In quantum vero iniuria in aliquem illata, ad eius personam pertinet, debet eam tolerare patienter si expediat. Huiusmodi enim præceptæ patientiæ intelligenda sunt secundum præparationem animi, vt Augustin. dicit * in lib. de sermone Domini in monte.

23. q. 4. c. Guilisarium.

l. 1. c. 34. & 35. & 36. tom. 4.

Ad quintum dicendum, quod quando tota multitudo peccat, est de ea vindicta sumenda: vel quantum ad totam multitudinem, sicut AEgyptij submersi sunt in mari rubro persequentes filios Israel, vt habetur Exod. 14. & sicut Sodomitæ vniuersaliter perierunt: vel quantum ad magnam multitudinis partem, sicut pate

part Exod. 32. in pœna eorum qui vitulum adorauerunt. Quandoque vero si spereretur multorum correctio, debet seueritas vindictæ exerceri in aliquos paucos principaliores, quibus punitis cæteri terreantur: sicut Dominus Num. 25. mandauit suspendi Principes populi pro peccato multitudinis. Si autem non tota multitudo peccauit, sed pro parte: tunc si possunt mali secerni à bonis, debet in eos vindicta exerceri, si tamen hoc fieri possit sine scandalo aliorum. Alioquin parcendum est multitudini, & detrahendum seueritati. Et eadem ratio est de Principe quem sequitur multitudo. Tolerandum enim est peccatum eius, si sine scandalo multitudinis puniri non posset: nisi forte esset tale peccatum Principis, quod magis noceret multitudini, vel spiritualiter, vel temporaliter, quam scandalum quod exinde oriretur.

Art. 2. *Vtrum vindicatio sit specialis virtus?* 365

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod vindicatio non sit specialis virtus ab aliis distincta. Sicut enim remunerantur boni pro his quæ bene agunt, ita puniuntur mali pro his quæ male agunt: Sed remuneratio bonorum non pertinet ad aliquam virtutem specialem, sed est actus commutatiuæ iustitiæ. Ergo pari ratione & vindicatio non debet poni specialis virtus.

¶ 2. Præterea, Ad actum illum non debet ordinari specialis virtus, ad quem homo sufficienter disponitur per alias virtutes. Sed ad vindicandum mala sufficienter disponitur homo per virtutem fortitudinis, & per zelum. Non ergo vindicatio debet poni specialis virtus.

¶ 3. Præterea, Cuilibet speciali virtuti aliquod speciale vitium opponitur. Sed vindicationi non videtur opponi aliquod vitium speciale. Ergo non est specialis virtus.

SED contra est, quod Tullius * ponit eam, partem iustitiæ. *lib. 2. de Inuent. in fol 4. ante fi...*

RESPONDEO dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 2. Ethicor. * aptitudo ad virtutem inest nobis à natura, licet complementum virtutis sit per assuetudinem, vel per aliquam aliam causam. Vnde patet quod virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales, quæ pertinent ad ius naturale. Et ideo ad quamlibet inclinationem naturalem determinatam ordinatur aliqua virtus specialis. Est autem quædam specialis inclinatio naturæ ad remouendum nocumenta. Vnde & animalibus datur vis irascibilis separatim à vi concupiscibili. Repellit *lib. 1. 2. Eth in pr...* *com. 5.*

pellit autem homo nocumenta per hoc quod se defendit contra iniurias ne ei inferantur; vel iam illatas iniurias vlciscitur, non intentione nocendi, sed intentione remouendi nocumenta. Hoc autem pertinet ad vindicationem. Dicit enim Tullius in sua rhetorica *, quod vindicatio est per quam vis aut iniuria, & omnino quicquid obscurum est, id est, ignominiosum, defendendo, aut vlciscendo, propulsatur. Vnde vindicatio est specialis virtus.

Loco iam cit. in argum. Sed contra.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut recompensatio debiti legalis pertinet ad iustitiam commutatiuam; recompensatio autem debiti moralis, quod nascitur ex particulari beneficio exhibito, pertinet ad virtutem gratiæ: ita etiam punitio peccatorum secundum quod pertinet ad publicam iustitiam, est actus iustitiæ commutatiuæ: secundum autem quod pertinet ad immunitatem alicuius personæ singularis, à qua iniuria propulsatur, pertinet ad virtutem vindicationis.

Ad secundum dicendum, quod fortitudo disponit ad vindictam, remouendo prohibens, scilicet timorem periculi imminentis. Zelus autem, secundum quod importat feruorem amoris, importat primam radicem vindicationis, prout aliquis vindicat iniurias Dei, vel proximorum, quas ex charitate reputat quasi suas. Cuiuslibet autem virtutis actus ex radice charitatis procedit: quia vt Gregor. dicit * in quadam homil. Nihil habet viriditatis ramus boni operis, si non procedat ex radice charitatis.

hom. 27. in euan. circ. prin cipium.

Ad tertium dicendum, quod vindicationi opponuntur duo vitia. Vnum quidem per excessum, scilicet peccatum crudelitatis vel sæuitiæ, quæ excedit mensuram in puniendo. Aliud autem est vitium, quod consistit in defectu: sicut cum aliquis est nimis remissus in puniendo. Vnde dicitur Prouerbior. 13. Qui parcit virgæ, odit filium suum. Virtus autem vindicationis consistit in hoc, vt homo secundum omnes circumstantias, debitam mensuram in vindicando conseruet.

366 Art. 3. *Vtrum vindicatio debeat fieri per pœnas apud homines consueras?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod vindicatio non debeat fieri per pœnas apud homines consueras. Occisio enim hominis est quædam eradicatio eius. Sed Dominus mandauit Matth. 13. quod zizania, per quæ significantur filij nequam, non eradicarentur. Ergo peccatores non sunt occidendi.

¶ 2. Præterea, Quicumque mortaliter peccant, ea-

dem

dem pœna videntur digni. Si ergo aliqui peccantes mortaliter, morte puniuntur, videtur quod omnes tales deberent morte puniri. Quod patet esse falsum.

¶ 3. Præterea, Cum aliquis pro peccato punitur manifeste, ex hoc peccatum eius manifestatur. Quod videtur esse nociuum multitudini, quæ ex exemplo peccati sumit occasionem peccandi. Ergo videtur quod non sit pœna mortis pro aliquo peccato infligenda.

SED contra est, quod in lege diuina huiusmodi pœnæ determinantur, vt ex supra dictis patet *. 1.2.q.105 ar.2.

RESPONDEO dicendum, quod vindicatio in tantum licita est & virtuosa: in quantum tendit ad cohibitionem malorum. Cohibentur autem aliqui à peccando, qui affectum virtutis non habent, per hoc quod timent amittere aliqua, quæ plus amant quam illa quæ peccando adipiscuntur: alias timor non compesceret peccatum. Et ideo per subtractionem omnium quæ homo maxime diligit, est vindicta de peccatis sumenda. Hæc autem sunt quæ homo maxime diligit, vitam, incolumitatem corporis, libertatem sui: & bona exteriora, puta, diuitias, patriam, & gloriam. Et ideo vt Augustin. refert 21. de ciu. Dei *, octo genera pœnarum in legibus esse scribit Tullius: scilicet mortem, per quam tollitur vita: verbera, & talionem, vt scilicet oculum pro oculo perdat, per quę amittit quis corporis incolumitatem: seruitutem, & vincula, per quæ perdit libertatem: exilium, per quod perdit patriam: damnum, per quod perdit diuitias: ignominiam, per quam perdit gloriam. lib. 21. c. 11. parum à prin. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus prohibet eradicari zizania, quando timetur ne simul cum eis eradicetur & triticum. Sed quandoque possunt eradicari mali per mortem, non solum sine periculo, sed etiam cum magna vtilitate bonorum. Et ideo in tali casu potest pœna mortis peccatoribus infligi.

Ad secundum dicendum, quod omnes peccantes mortaliter, digni sunt morte æterna, quantum ad futuram retributionem, quæ est secundum veritatem diuini iudicij. Sed pœnæ præsentis vitæ sunt magis medicinales: & ideo illis solis peccatis pœna mortis infligitur, quæ in grauem perniciem aliorum cedunt.

Ad tertium dicendum, quod quando simul cum culpa innotescit & pœna vel mortis, vel quæcumque alia, quam homo horret: ex hoc ipso voluntas eius à peccando abstrahitur: quia plus terret pœna, quam allicit exemplum culpæ.

367 Art. 4. *Vtrum vindicta sit exercenda in eos, quæ inuoluntarie peccauerunt?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod vindicta sit exercenda in eos qui inuoluntarie peccauerunt. Voluntas enim vnius non consequitur voluntatem alterius. Sed vnus punitur pro alio: secundum illud Exod. 20. Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam & quartam generationem. Vnde & pro peccato Cham, Chanaan filius eius maledictus est: vt habetur Genes. 9. Giezi etiam peccante, lepra transmittitur ad posteros, vt habetur 4. Reg. 5. Sanguis etiam Christi pœnæ reddit obnoxios successores Iudæorum, qui dixerunt Matth. 27. Sanguis eius super nos, & super filios nostros. Legitur etiam quod pro peccato Acham, populus Israël traditus est in manus hostium, vt habetur Iosue 7. & pro peccato filiorum Heli, idem populus corruit in conspectu Philistinorum, vt habetur 1. Reg. 4. Ergo aliquis inuoluntarius est puniendus.

¶ 2. Præterea, Illud solum est voluntarium, quod est in potestate hominis. Sed quandoque pœna infertur pro eo quod non est in eius potestate: sicut propter vitium lepræ aliquis remouetur ab administratione Ecclesiæ. Et propter prauitatem, aut malitiam ciuium, Ecclesia perdit cathedram episcopalem. Ergo non solum pro peccato voluntario vindicta infertur.

¶ 3. Præterea, Ignorantia causat inuoluntarium. Sed vindicta quandoque exercetur in aliquos ignorantes. Paruuli enim Sodomitarum licet haberent ignorantiam inuincibilem, cum parentibus tamen perierunt: vt legitur Genes. 19. Similiter etiam paruuli pro peccato Dathan & Abiron, pariter cum eis absorpti sunt, vt habetur Num. 16. Bruta etiam animalia quæ carent ratione, iussa sunt interfici pro peccato Amalechitarum, vt habetur 1. Reg. 15. Ergo vindicta quandoque exercetur in inuoluntarios.

† *Luc. 5. Luc. in fin. de ad. S. Petri. Super ad nauem Simonis, 5. habetur 24. q. 3. non turbatur.*

¶ 4. Præterea, Coactio maxime repugnat voluntario. Sed aliquis qui timore coactus aliquod peccatum committit, non propter hoc reatum pœnæ euadit. Ergo vindicta exercetur etiam in inuoluntarios.

¶ 5. Præterea, Ambros. dicit † super Lucam, quod nauicula in qua erat Iudas, turbabatur. Vnde & Petrus qui erat firmus meritis suis, turbabatur alienis. Sed Petrus non volebat peccatum Iudæ. Ergo quandoque inuoluntarius punitur.

SED contra est, quod pœna debetur peccato. Sed omne peccatum est voluntarium; vt dicit Augu-

gulin. * Ergo in ſolos voluntarios exercenda eſt vindicta.

* li. 1. re-tra. c. 9. tom. 1. & lib. 3. de lib. arbit. c. 17.

RESPONDEO dicendum, quod pœna dupliciter poteſt conſiderari. Vno modo, ſecundum rationem pœnæ. Et ſecundum hoc pœna non debetur niſi peccato: quia per pœnam reparatur æqualitas iuſtitiæ, in quantum ille qui peccando, nimis ſecutus eſt ſuam voluntatem, aliquid contra ſuam voluntatem patitur. Vnde cum omne peccatum ſit voluntarium, etiam originale (vt ſupra habitum eſt*) conſequens eſt quod nullus punitur hoc modo, niſi pro eo quod voluntarie factum eſt. Alio modo poteſt conſiderari pœna, in quantum eſt medicina non ſolum ſanativa peccati præteriti, ſed etiam præſeruativa à peccato futuro, & promotiua in aliquod bonum. Et ſecundum hoc aliquis interdum punitur ſine culpa, non tamen ſine cauſa. Sciendum tamen quod nunquam medicina ſubtrahit maius bonum, vt promoueat minus bonum: ſicut medicina carnalis nunquam cæcat oculum, vt ſanet calcaneum. Quandoque tamen infert nocumentum in minoribus, vt melioribus auxilium præſtet. Et quia bona ſpiritualia ſunt maxima bona, bona autem temporalia ſunt minima: ideo quandoque punitur aliquis in temporalibus bonis abſque culpa, cuiuſmodi ſunt plures pœnæ præſentis vitæ, diuinitus inflictæ ad humiliationem vel probationem. Non autem punitur aliquis in ſpiritualibus bonis ſine propria culpa, neque in præſenti, neque in futuro: quia ibi pœnæ non ſunt medicinæ, ſed conſequuntur ſpiritualem damnationem.

1. 2. q. 82. ar. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod vnus homo pœna ſpirituali nunquam punitur pro peccato alterius: quia pœna ſpiritualis pertinet ad animam, ſecundum quam quilibet eſt liber ſui. Pœna autem temporali quandoque vnus punitur pro peccato alterius, tripliciratione. Primo quidem, quia vnus homo temporaliter eſt res alterius, & ita in pœnam eius etiam ipſe punitur: ſicut filij ſecundum corpus ſunt quædam res patris, & ſerui ſunt quædam res dominorum. Alio modo, in quantum peccatum vnius derluatur in alterum, vel per imitationem, ſicut filij imitantur peccata parentum, & ſerui peccata dominorum, vt audacius peccent: vel per modum meriti, ſicut peccata ſubditorum merentur peccatorem prælatum: ſecundum illud Iob 34. Qui regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi. Vnde & pro peccato Dauid populum numerans, is populus Iſraël punitus eſt, vt habetur 2. Reg. vlt. Siue etiam per aliqualem conſenſum

ſeu

seu dissimulationem: sicut etiam interdum boni simul puniuntur temporaliter cum malis, quia eorum peccata non redarguerunt, vt Augustin. dicit in 1. de Ciu. Dei *. Tertio, ad commendandum vnitatem humanæ societatis, ex qua vnus debet pro alio sollicitus esse ne peccet. Et ad detestationem peccati, dum pœna vnius redundat in omnes, quasi omnes essent vnum corpus: vt Aug. * dicit de peccato Achan. Quod autem Dominus dicit, Visitans peccata parentum in filios in tertiam & quartam generationem: magis videtur ad misericordiam, quam ad seueritatem pertinere: dum non statim vindictam adhibet, sed expectat in posterum, vt vel saltem posteri corrigantur. Sed crescente malitia posterorum, quasi necesse est vltionem inferri.

v.9.10.5.

In l.9 super Iosue q 8.10.4.

Ibid.

Ad secundum dicendum, quod sicut Aug. * dicit, Iudicium humanum debet imitari diuinum iudicium in manifestis Dei iudiciis, quibus homines spiritualiter damnat pro proprio peccato. Occulta vero Dei iudicia, quibus temporaliter aliquos punit absque culpa, non potest humanum iudicium imitari: quia homo non potest comprehendere horum iudiciorum rationes, vt sciat quid expediat vnicuique. Et ideo nunquam secundum humanum iudicium aliquis debet puniri sine culpa, pœna flagelli, vt occidatur, vel mutiletur, vel verberetur. Pœna autem damni punitur aliquis etiam secundum humanum iudicium, etiam sine culpa, sed non sine causa. Et hoc tripliciter. Vno modo, ex hoc quod aliquis ineptus redditur sine sua culpa ad aliquod bonum habendum, vel consequendum: sicut propter vitium lepræ aliquis remouetur ab administratione Ecclesiæ; & propter bigamiam, vel iudicium sanguinis aliquis impeditur à sacris ordinibus. Secundo, quia bonum in quo damnificatur, non est proprium bonum, sed commune: sicut quod aliqua Ecclesia habeat episcopatum, pertinet ad bonum totius ciuitatis, non autem ad bonum clericorum tantum. Tertio, quia bonum vnius dependet ex bono alterius: sicut in crimine læsæ maiestatis, filius amittit hæreditatem pro peccato parentis.

Ad tertium dicendum, quod paruuli diuino iudicio simul puniuntur temporaliter cum parentibus: tum quia sunt res parentum, & in eis etiam parentes puniuntur: tum etiam quia hoc in eorum bonum cedit, ne si reseruarentur, essent imitatores paternæ malitiæ: & sic grauiores pœnas mererentur. In bruta vero animalia, & quascumque alias irrationales creaturas, vindicta exercetur: quia per hoc puniuntur illi quorum sunt, & iterum propter detestationem peccati.

Ad

Ad quartum dicendum, quod coactio timoris non facit simpliciter inuoluntarium, sed habet voluntarium mistum, vt supra habitum est*. 1.1.q.6.

Ad quintum dicendum, quod hoc modo pro peccato Iudæ, cæteri Apostoli turbabantur: sicut pro peccato vnius punitur multitudo, ad vnitatem commendandam, vt dictum est †. 4. 5. & 6. In sol. 1. & 2. arg.

QVÆSTIO CIX.

De veritate, & vitiis oppositis, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de veritate, & vitiis oppositis.

CIRCA veritatem autem quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum veritas sit virtus?

¶ Secundo, vtrum sit specialis virtus?

¶ Tertio, vtrum sit pars iustitiæ?

¶ Quarto, vtrum magis declinet in minus?

Art. 1. *Vtrum veritas sit virtus?* 268

AD primum sic proceditur. Videtur, quod veritas non sit virtus. Prima enim virtutum est fides, cuius obiectum est veritas. Cum ergo obiectum sit prius habitu, & actu, videtur quod veritas non sit virtus, sed aliquid prius virtute. 1.q.16.a.4. ad 4. & 9.17.a.1. cor. & 3. d.34.q.1.a.2. cor.

¶ 2. Præterea, Sicut Philos. dicit in 4. Ethic.* ad veritatem pertinet, quod aliquis confiteatur existentia circa seipsum, & neque maiora, neque minora. Sed hoc non semper est laudabile, neque in bonis: quia vt dicitur Prouerb. 27, Laudet te alienus, & non os tuum. Nec etiam in malis: quia contra quosdam dicitur Isa. 3. Peccatum suum quasi Sodoma prædicauerunt, nec absconderunt. Ergo veritas non est virtus. 2.eo. & d. 17. q.3.a.1.q.3.eo. & ver.q.1.a.3. ad 12.

¶ 3. Præterea, Omnis virtus aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed veritas non est virtus theologica: quia non habet Deum pro obiecto, sed res temporales. Dicit enim Tullius *, quod veritas est, per quam immutata ea quæ sunt, aut fuerunt, aut futura sunt, dicuntur. Similiter etiam non est virtus intellectualis, sed finis earum. Neque etiam est virtus moralis: quia non consistit in medio inter superfluum, & diminutum. Quanto enim aliquis plus dicit verum, tanto melius est. Ergo veritas non est virtus. * cap.7. 2 de inuentione, inf.4.an. te fin. lib.

SED contra est, quod Philos. in 2. & in 4. Ethicor.* ponit veritatem inter cæteras virtutes. l.2.c.7. & l.5.etiam. c.7.

RESPONDEO dicendum, quod veritas dupliciter accipi potest. Vno modo, secundum quod veritate aliquid dicitur verum: & sic veritas non est virtus, sed obiectum vel finis virtutis. Sic enim accepta

veritas.

veritas non est habitus qui est genus virtutis, sed æqualitas quædam intellectus, vel signi ad rem intellectam & signatam, vel etiam rei ad suam regulam: vt in primo habitum * est. Alio modo potest dici veritas qua aliquis verum dicit: secundum quod per eam aliquis dicitur verax. Et talis veritas, siue veracitas, necesse est quod sit virtus: quia hoc ipsum quod est dicere verum, est bonus actus. Virtus autem est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit.

9.16 a 1. & q. 21. ar. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de veritate primo modo dicta.

Ad secundum dicendum, quod confiteri id quod est circa seipsum, in quantum est confessio veri, est bonum ex genere. Sed hoc non sufficit ad hoc quod sit virtutis actus, sed ad hoc requiritur quod vlterius debitis circumstantiis vestiatur: quæ si non obseruentur, erit actus vitiosus. Et secundum hoc, vitiosum est quod aliquis sine debita causa laudet seipsum, etiam de vero. Vitiosum est etiam quod aliquis pecccatum suum publicet, quasi se de hoc laudando, vel qualitercumque inutiliter manifestando.

Ad tertium dicendum, quod ille qui dicit verum, profert aliqua signa conformia rebus, scilicet vel verba, vel aliqua facta exteriora, aut quascumque res exteriores. Circa huiusmodi autem res sunt solæ virtutes morales, ad quas scilicet pertinet vsus exteriorum membrorum, secundum quod sit per imperium voluntatis. Vnde veritas non est virtus theologica, neque intellectualis, sed moralis. Est autem in medio inter superfluum, & diminutum, dupliciter. Vno quidem modo, ex parte obiecti. Alio modo, ex parte actus. Ex parte quidem obiecti: quia verum secundum suam rationem importat quamdam æqualitatem. Æquale autem est medium inter maius, & minus. Vnde ex hoc ipso quod aliquis dicit verum de seipso, medium tenet inter eum qui maiora dicit de seipso, & inter eum qui minora. Ex parte autem actus medium tenet, in quantum verum dicit, quando oportet & secundum quod oportet. Superfluum autem conuenit illi qui importune ea quæ sua sunt, manifestat. Defectus autem competit illi qui occultat, quando manifestare oportet.

569 4.d.16.q. 4.ar.1.q. 2.cor.

Art. 2. *Verum veritas sit specialis virtus?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod veritas non sit specialis virtus. Verum enim & bonum conuertuntur. Sed bonitas non est specialis virtus, quinimo omnis virtus est bonitas, quia bonum facit habentem. Ergo veritas non est specialis virtus.

¶ 2. Præ

¶ 2. Præterea, Manifestatio eius quod ad ipsum hominem pertinet, est actus veritatis, de qua nunc loquimur. Sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem. Quilibet enim virtutis habitus manifestatur per proprium actum. Ergo veritas non est specialis virtus.

¶ 3. Præterea, Veritas vitæ dicitur, qua quis recte viuit: de qua dicitur Isai. 38. Memento quæso quomodo ambulauerim coram te in veritate, & in corde perfecto. Sed qualibet virtute recte viuitur, vt patet per diffinitionem virtutis supra positam*. Ergo veritas non est specialis virtus. * 1.2.q.55. art.4.

¶ 4. Præterea, Veritas videtur idem esse simplicitati: quia vtrique opponitur simulatio. Sed simplicitas non est specialis virtus, quia facit intentionem rectam: quod requiritur in omni virtute. Ergo etiam veritas non est specialis virtus.

SED contra est, quod in 2. Ethicor. connumeratur aliis virtutibus.

RESPONDEO dicendum, quod ad rationem virtutis humanæ pertinet quod opus hominis bonum reddat. Vnde vbi in actu hominis inuenitur specialis ratio bonitatis, necesse est quod ad hoc disponatur homo per specialem virtutem. Cum autem bonum secundum Augustt.* in lib. de Natura boni, consistat in ordine, necesse est specialem rationem boni considerari ex determinato ordine. Est autem quidam specialis ordo, secundum quod exteriora nostra, vel verba, vel facta, debite ordinantur ad aliquid: sicut signum ad signatum: & ad hoc perficitur homo per virtutem veritatis. Vnde manifestum est, quod veritas est specialis virtus. * 6.3.tom.6.

Ad primum ergo dicendum, quod verum & bonum subiecto quidem conuertuntur: quia omne verum est bonum, & omne bonum est verum. Sed secundum rationem inuicem se excedunt: sicut intellectus, & voluntas inuicem se excedunt. Nam intellectus intelligit voluntatem, & multa alia: & voluntas appetit ea quæ pertinent ad intellectum, & multa alia. Vnde verum secundum rationem propriam, quæ est perfectio intellectus, est quoddam particulare bonum, in quantum appetibile quoddam est. Et similiter bonum secundum propriam rationem, prout est finis appetitus, est quoddam verum, in quantum est quoddam intelligibile. Quia ergo virtus includit rationem bonitatis, potest esse quod veritas sit specialis virtus, sicut verum est speciale bonum. Non autem potest esse quod bonitas hominis sit specialis virtus, cum magis secundum rationem sit genus virtutis.

Ad

Ad ſecundum dicendum, quod habitus virtutum & vitiorum ſortiuntur ſpeciem ex eo quod eſt per ſe intentum, non autem ab eo quod eſt per accidens, & præter intentionem. Quod autem aliquis manifeſtet quod circa ipſum eſt, pertinet quidem ad virtutem veritatis, ſicut per ſe intentum. Ad alias autem virtutes poteſt pertinere ex conſequenti, præter principalem intentionem. Fortis enim intendit fortiter agere. Quod autem fortiter agendo aliquis manifeſtet fortitudinem quam habet, hoc conſequitur præter eius principalem intentionem.

Ad tertium dicendum, quod veritas vitæ eſt veritas ſecundum quam aliquid eſt verum, non veritas ſecundum quam aliquis dicit verum. Dicitur autem vita vera, ſicut & quælibet alia res, ex hoc quod attingit ſuam regulam, & menſuram, ſcilicet diuinam legem, per cuius conformitatem, rectitudinem habet. Et talis veritas ſiue rectitudo, communis eſt ad quamlibet virtutem.

Ad quartum dicendum, quod ſimplicitas dicitur per oppoſitum duplicitati, qua ſcilicet aliquis aliud habet in corde, & aliud oſtendit exterius. Et ſic ſimplicitas ad hanc virtutem pertinet. Facit autem intentionem rectam, non quidem directe, quia hoc pertinet ad omnem virtutem; ſed excludendo duplicitatem, qua homo vnum prætendit, & aliud intendit.

570 *Verit. q. 1. a. 5. ad 12.* *. *q. 58. art. 4.* *Habetur in gl. ord. Matt. 15 ſup. illud Audite hoc ſcandalizati ſunt.* † *ar. procedd. ad 3.* * *lib. 2. de inuentione inf. 4. ante fin. lib.* † *q. 80. art. 1.*

Art. 3. *Verum veritas ſit pars iuſtitiæ?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod veritas non ſit pars iuſtitiæ. Iuſtitiæ enim proprium eſſe videtur, quod reddat alteri debitum. Sed ex hoc quod aliquis dicit verum, non videtur alteri debitum reddere: ſicut ſit in omnibus præmiſſis, iuſtitiæ partibus. Ergo veritas non eſt pars iuſtitiæ.

¶ 2. Præterea, Veritas pertinet ad intellectum. Iuſtitia autem eſt in voluntate, vt ſupra habitum * eſt. Ergo veritas non eſt pars iuſtitiæ.

¶ 3. Præterea, Triplex diſtinguitur veritas, ſecundum Hieron. * ſcilicet veritas vitæ, & veritas iuſtitiæ, & veritas doctrinæ. Sed nulla iſtarum eſt pars iuſtitiæ. Nam veritas vitæ continet in ſe omnem virtutem, vt dictum eſt †. Veritas autem iuſtitiæ eſt idem iuſtitiæ, vnde non eſt pars eius. Veritas autem doctrinæ pertinet magis ad virtutes intellectuales. Ergo veritas nullo modo eſt pars iuſtitiæ.

SED contra eſt, quod Tullius * ponit veritatem inter partes iuſtitiæ.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt †, ex hoc aliqua virtus iuſtitiæ annectitur, ſicut ſecundaria principali, quod partim quidem cum

iuſtitia

iuſtitia conuenit, partim autem deficit ab eius perfecta ratione. Virtus autem veritatis conuenit quidem cum iuſtitia in duobus. Vno quidem modo, in hoc quod eſt ad alterum. Manifeſtatio enim, quam diximus eſſe actum veritatis, eſt ad alterum, in quantum ſcilicet ea quæ circa ipſum ſunt, vnus homo alteri manifeſtat. Alio modo, in quantum iuſtitia æqualitatem quandam in rebus conſtituit. Et hoc etiam facit virtus veritatis: adæquat enim ſigna rebus exiſtentibus circa ipſum. Deficit autem à propria ratione iuſtitiæ, quantum ad rationem debiti. Non enim hæc virtus attendit debitum legale, quod attendit iuſtitia: ſed potius debitum morale, in quantum ſcilicet ex honeſtate vnus homo alteri debet veritatis manifeſtationem. Vnde veritas eſt pars iuſtitiæ, in quantum annectitur ei, ſicut virtus ſecundaria principali.

Ad primum ergo dicendum, quod quia homo eſt animal ſociale, naturaliter vnus homo debet alteri id ſine quo ſocietas humana ſeruari non poſſet. Non autem poſſent homines adinuicem conuiuere, niſi ſibi inuicem crederent, tanquam ſibi inuicem veritatem manifeſtantibus. Et ideo virtus veritatis aliquo modo attendit rationem debiti.

Ad ſecundum dicendum, quod veritas, ſecundum quod eſt cognita, pertinet ad intellectum. Sed homo per propriam voluntatem, per quam vtitur & habitibus & membris, profert exteriora ſigna ad veritatem manifeſtandam: & ſecundum hoc manifeſtatio veritatis eſt actus voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod veritas, de qua nunc loquimur, differt à veritate vitæ, vt dictum * eſt. Veritas autem iuſtitiæ dicitur dupliciter. Vno modo, ſecundum quod ipſa iuſtitia eſt rectitudo quædam regulata ſecundum regulam diuinæ legis. Et ſecundum hoc differt veritas iuſtitiæ à veritate vitæ: quia veritas vitæ eſt, ſecundum quam aliquis recte viuit in ſeipſo: veritas autem iuſtitiæ eſt, ſecundum quam aliquis rectitudinem legis in iudiciis quæ ſunt ad alterum, ſeruat. Et ſecundum hoc veritas iuſtitiæ non pertinet ad veritatem, de qua nunc loquimur: ſicut nec veritas vitæ. Alio modo poteſt intelligi veritas iuſtitiæ, ſecundum quod aliquis ex iuſtitia veritatem manifeſtat: puta cum aliquis in iudicio veritatem confitetur, aut verum teſtimonium dicit. Et hæc veritas eſt quidam particularis actus iuſtitiæ, & non pertinet directe ad hanc veritatem, de qua nunc loquimur: quia ſcilicet in hac manifeſtatione veritatis principaliter homo intendit ius ſuum alteri reddere.

* *art. prec. ad 3.*

Vnde

lib.4.c.7. parum à med. t.5. Vnde Philosoph.in 4.Ethic.* de hac virtute determ nans dicit,Non de veridico in confessionibus dicimu neque quæcumque ad iustitiam vel iniustitiam co tendunt. Veritas autem doctrinæ consistit in quada manifestatione verborum,de quibus est scientia. Vnd nec ista veritas directe pertinet ad hanc virtutem : se solum veritas, qua aliquis & vita,& sermone talem demonstrat, qualis est ; & non alia quam circa ipsu sint , nec maiora nec minora. Verumtamen quia ver nobilia , in quantum sunt à nobis cognita , circa no sunt , & ad nos pertinent : secundum hoc veritas do ctrinæ potest ad hanc virtutem pertinere, & quæcum que alia veritas , qua quis manifestat verbo vel facto quod cognoscit.

971 Art. 4. *Verum virtus veritatis magis declinet in minus?*

inf.q.129. a.3.ad 5. AD quartum sic proceditur. Videtur , quod virtus veritatis non declinet in minus. Sicut enim aliquis dicendo maius, incurrit falsitatem , ita & dicendo minus : non enim magis est falsum quatuor esse quinque,quam quatuor esse tria. Sed omne falsum est secundum se malum & fugiendum, vt Philosophus dicit *lib.4 c.7. ante med. tom.3.* in 4.Ethicor.* Ergo veritatis virtus non plus declinat in minus quam in maius.

¶ 2. Præterea , Quod vna virtus magis declinet ad vnum extremum , quam ad aliud , contingit ex hoc, quod virtutis medium est propinquius vni extremo quam alteri : sicut fortitudo est propinquior audaciæ quam timiditati. Sed veritatis medium non est propinquius vni extremo quam alteri : quia veritas , cum sit æqualitas quædam , in medio punctuali consistit. Ergo veritas non magis declinat in minus.

¶ 3. Præterea , In minus videtur à veritate recedere,qui veritatem negat,veritati aliquid subtrahens: in maius autem qui veritati aliquid superaddit. Sed magis repugnat veritati qui veritatem negat, quam qui superaddit : quia veritas non compatitur secum negationem veritatis,compatitur autem secum superadditionem. Ergo videtur quod veritas magis debeat declinare in maius,quam in minus.

lib.4 c.7. circ.med. tom.5. SED contra est,quod Philosoph.dicit in* 4.Ethic. quod homo secundum hanc virtutem , magis à vero declinat in minus.

RESPONDEO dicendum , quod declinare in minus à veritate, contingit dupliciter. Vno modo affirmando : puta cum aliquis non manifestat totum bonum quod in ipso est , puta scientiam , vel sanctitatem , vel aliquid huiusmodi : quod fit fine præiudicio veri

veritatis, quia in maiori etiam est minus. Et secundum hoc, hæc virtus declinat in minus. Hoc enim, vt Philos.° dicit ibidem, videtur esse prudentius, propter onerosas superabundantias. Homines enim qui maiora de seipsis dicunt quam sint, sunt aliis onerosi, quasi excellere alios volentes. Homines autem qui minora de seipsis dicunt, gratiosi sunt, quasi aliis condescendentes per quandam moderationem. Vnde Apostolus dicit 2. ad Cor. 12. Si voluero gloriari, non ero insipiens: veritatem enim dicam: parco autem, ne quis me existimet supra id quod videt in me, aut audit ex me. Alio modo potest aliquis declinare in minus, negando, scilicet vt neget sibi inesse quod inest. Et sic non pertinet ad hanc virtutem declinare in minus: quia per hoc incurreret falsum. Et tamen hoc ipsum esset minus repugnans veritati, non quidem secundum propriam rationem veritatis, sed secundum rationem prudentiæ, quam oportet saluari in omnibus virtutibus. Magis enim repugnat prudentiæ (quia periculosius est & onerosius aliis) quod aliquis existimet, vel iactet se habere quod non habet, quam quod existimet, vel dicat se non habere quod habet. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

l. 4. Ethic. c. 7. circa med. t. 5.

QVÆSTIO CX.

De vitiis oppositis veritati, in quatuor articulos diuisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis veritati.

¶ Et primo de mendacio. Secundo, de simulatione siue hypocrisi. Tertio, de iactantia & opposito vitio.

CIRCA mendacium quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum mendacium semper opponatur veritati, quasi continens falsitatem?

¶ Secundo, de speciebus mendacij.

¶ Tertio, vtrum mendacium semper sit peccatum?

¶ Quarto, vtrum semper sit peccatum mortale?

Art. 1. *Vtrum mendacium semper opponatur veritati?* 372

inf. a. 2. sor. Et 3. d. 33. a. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod mendacium non semper opponatur veritati. Opposita enim non possunt esse simul. Sed mendacium simul potest esse cum veritate. Qui enim verum loquitur quod falsum esse credit, mentitur, vt Aug. dicit in libro contra mendacium. Ergo mendacium non opponitur veritati.

in lib. de mendacio. c. 3.

¶ 2. Præterea, Virtus veritatis non solum consistit

med. t. 4.

in

lis, & per accidens se habet ad ipsum vt videtur. Vnde & infiniti effectus possunt consequi ex vno actu. Sed hæc diuisio datur secundum intentionem effectus. Nam mendacium iocosum est quod fit causa ludi. Mendacium autem officiosum est quod fit causa vtilitatis. Mendacium autem pernicioſum est quod fit causa nocumenti. Ergo inconuenienter hoc modo diuiditur mendacium.

in lib. de mendacio, c. 14. tom. 4.

¶ 2. Præterea, Augustinus * in libro contra mendacium, diuidit mendacium in octo partes. Quorum primum est in doctrina religionis. Secundum est, quod nulli prosit, & obsit alicui. Tertium est, quod prodest ita vni, vt alteri obsit. Quartum est, quod sit sola mentiendi fallendique libidine. Quintum est, quod sit placendi cupiditate. Sextum est, quod nulli obest, & prodest alicui ad conseruandam pecuniam. Septimum est, quod nulli obest, & prodest alicui ad vitandum mortem. Octauum, quod nulli obest, & prodest alicui ad vitandum immunditiam corporalem. Ergo videtur, quod prima diuisio mendacij sit insufficiens.

lib. 4. c. 7 tom. 3.

¶ 3. Præterea, Philosophus in quarto Ethicor. * diuidit mendacium in iactantiam, quæ verum excedit in dicendo; & ironiam, quæ deficit à vero in minus. Quæ duo sub nullo prædictorum membrorum continentur. Ergo videtur quod diuisio prædicta mendacij sit incompetens.

SED contra est, quod super illud Psalmi *quinti*, Perdes omnes qui loquuntur mendacium: dicit glosa *, quod sunt tria genera mendaciorum. Quædam enim sunt pro salute, & commodo alicuius. Est etiam aliud genus mendacij, quod sit ioco. Tertium vero mendacij genus est, quod fit ex malignitate. Primum autem horum trium dicitur officiosum, secundum iocosum, tertium pernicioſum. Ergo mendacium in tria prædicta diuiditur.

est Aug. ibid. c. 8. Et lib de mendacio, c 14. tom. 4.

c. homines, 22. q. 2.

RESPONDEO dicendum, quod mendacium tripliciter diuidi potest. Vno modo, secundum ipsam mendacij rationem, quæ est propria & per se mendacij diuisio. Et secundum hoc, mendacium in duo diuiditur, scilicet in mendacium quod transcendit veritatem in maius, quod pertinet ad iactantiam; & in mendacium, quod deficit à veritate in minus, quod pertinet ad ironiam: vt patet per Philosophum in quarto Ethicorum *. Hæc autem diuisio ideo per se est ipsius mendacij, quia mendacium, in quantum huiusmodi, opponitur veritati, vt dictum est †. Veritas autem æqualitas quædam est, cui per se opponitur maius

lib. 4. c. 7. tom. 3. art. præc.

plius & minus. Alio modo potest diuidi mendacium, in quantum habet rationem culpæ, secundum ea quæ aggrauant, vel diminuunt culpam mendacij, ex parte finis intenti. Aggrauat autem culpam mendacij, si aliquis per mendacium intendat alterius nocumentum: quod vocatur mendacium pernicioſum. Diminuitur autem culpa mendacij, ſi ordinetur ad aliquod bonum, vel delectabile, & ſic eſt mendacium iocoſum: vel vtile, & ſic eſt mendacium officioſum, quo intenditur iumamentum alterius, vel remotio nocumenti. Et ſecundum hoc diuiditur mendacium in tria prædicta *. Tertio modo diuiditur mendacium vniuerſaliter ſecundum ordinem ad finem, ſiue ex hoc addatur vel diminuatur ad culpam mendacij, ſiue non. Et ſecundum hoc diuiſio eſt octo membrorum, quæ dicta eſt *: in qua quidem tria prima membra continentur ſub mendacio pernicioſo: quod quidem ſit vel contra Deum, & ad hoc pertinet primum mendacium quod eſt in doctrina religionis: vel eſt contra hominem. Siue ſola intentione nocendi alicui: & ſic eſt mendacium, ſecundum quod ſcilicet nulli prodeſt, & obeſt alicui. Siue etiam intendatur in nocumento vnius, vtilitas alterius: & hoc eſt tertium mendacium, quod vni prodeſt, & alteri obeſt. Inter quæ tria, primum eſt grauiſsimum; quia ſemper peccata contra Deum ſunt grauiora, vt ſupra dictum eſt *. Secundum autem eſt grauius tertio, quod diminuitur ex intentione vtilitatis alterius. Poſt hæc autem tria, quæ ſuperaddunt ad grauitatem culpæ mendacij, ponitur quartum: quod habet propriam quantitatem ſine additione vel diminutione. Et hoc eſt mendacium quod fit ex ſola mentiendi libidine, quod procedit ex habitu. Vnde & Philoſophus dicit in quarto Ethicorum †, quod mendax eo quod talis eſt ſecundum habitum, ipſo mendacio gaudet. Quatuor vero ſubſequentes modi diminuunt de culpa mendacij. Nam quintum eſt mendacium iocoſum, quod fit placendi cupiditate. Alia vero tria continentur ſub mendacio officioſo: in quo intenditur quod eſt alteri vtile: vel quantum ad res exteriores, & ſic eſt ſextum mendacium, quod prodeſt alicui ad pecuniam conſeruandam: vel eſt vtile corpori, & hoc eſt ſeptimum mendacium, in quo impeditur mors hominis: vel etiam vtile eſt ad honeſtatem virtutis, & hoc eſt octauum mendacium, in quo impeditur illicita pollutio corporalis. Patet autem quod quanto bonum intentum eſt melius, tanto magis minuitur culpa mendacij. Et ideo ſi quis diligenter conſideret, ſecundum ordinem prædictæ enu-

inar. ad oppoſitum.

art. 2. huius qu.

l. 2. q. 73. art. 3.

† *lib. 4. c. 7. tom. 3.*

merationis est, ordo grauitatis culpæ in istis mendaciis. Nam bonum vtile præfertur delectabili, & vita corporalis præfertur pecuniæ, honestas autem ipsi corporali vitæ.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

574 sup. q. 69. a. 1. & 2. 70 a. 4 ior. & 3. d. 38. a. 3. & qu. l. a. 14.

Art. 3. *Vtrum omne mendacium sit peccatum?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod non omne mendacium sit peccatum. Manifestum enim est quod Euangelistæ scribendo euangelium, non peccauerunt. Videntur tamen aliquid falsum dixisse: quia verba Christi, & etiam aliorum frequenter aliter vnus, & aliter retulit alius. Vnde videtur quod alter eorum dixerit falsum. Non ergo omne mendacium est peccatum.

¶ 2. Præterea, Nullus remuneratur à Deo pro peccato. Sed obstetrices AEgypti remuneratæ sunt à Deo propter mendacium. Dicitur enim Exod. 1. quod ædificauit illis Deus domos. Ergo mendacium non est peccatum.

¶ 3. Præterea, Gesta sanctorum narrantur in sacra Scriptura ad informationem vitæ humanæ. Sed de quibusdam sanctissimis viris legitur quod sunt mentiti: sicut Genes. 12. & 20. quod Abraham dixit de vxore sua, quod soror sua esset. Iacob etiam mentitus est, dicens se esse Esau; & tamen benedictionem adeptus est: vt habetur Genes. 27. Iudith etiam commendatur, quæ tamen Holoferni mentita est. Non ergo omne mendacium est peccatum.

¶ 4. Præterea, Minus malum est eligendum, vt vitetur maius malum: sicut medicus præscindit membrum, ne corrumpatur totum corpus. Sed minus nocumentum est, quod aliquis generet falsam opinionem in animo alicuius, quam quod aliquis occidat, vel occidatur. Ergo licite potest homo mentiri, vt vnum præseruet ab homicidio, & alium præseruet à morte.

¶ 5. Præterea, Mendacium est, si quis non impleat quod promisit. Sed non omnia promissa sunt implenda. Dicit enim Isidor.* In malis promissis rescinde fidem. Ergo non omne mendacium est peccatum.

refertur. c. 2. q. 4. in malis.

¶ 6. Præterea, Mendacium ob hoc videtur esse peccatum; quia per ipsum homo decipit proximum. Vnde. Augustin.† dicit in lib. contra mendacium. Quisquis esse aliquod genus mendacij quod peccatum non sit, putauerit, decipiet seipsum turpiter, cum honestum se deceptorem arbitretur aliorum. Sed non omne mendacium est deceptionis causa, quia per mendacium iocosum nullus decipitur. Non enim ad hoc

s. vlt. c. med. l. 4.

dicun

dicuntur huiusmodi mendacia, vt credantur; sed propter delectationem solam. Vnde & hyperbolicæ locutiones, quandoque etiam in Scriptura sacra inueniuntur. Non ergo omne mendacium est peccatum.

SED contra est, quod dicitur Eccles. 7. Noli velle mentiri omne mendacium.

RESPONDEO dicendum, quod id quod est secundum se malum ex genere, nullo modo potest esse bonum & licitum: quia ad hoc quod aliquid sit bonum, requiritur quod omnia recte concurrant. Bonum enim est ex integra causa: malum vero est ex singularibus defectibus, vt Dionysius dicit 4. cap. de diuinis nomin.* Mendacium autem est malum ex genere: est enim actus cadens super indebitam materiam. Cum enim voces naturaliter sint signa intellectuum, innaturale est, & indebitum, quod aliquis voce significet id quod non habet in mente. Vnde Philosophus dicit in 4. Ethic.* quod mendacium est per se prauum, & fugiendum: verum autem est bonum & laudabile. Vnde omne mendacium est peccatum: sicut etiam Augustinus asserit † in libro contra mendacium.

* p. 4. inter medium, & finem.

* 4. 7. ante med. t. 8.

† t. 2. to. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod nec in euangelio, nec in aliqua Scriptura canonica fas est opinari aliquod falsum asseri, nec quod Scriptores earum mendacium dixerint: quia periret fidei certitudo, quæ auctoritati sacræ Scripturæ innititur. In hoc vero, quod in euangelio, & in aliis Scripturis sacris verba aliquorum diuersimode recitantur, non est mendacium. Vnde Augustinus* dicit in libro de consensu Euangelistarum, Nullo modo laborandum esse iudicat, qui prudenter intelligit ipsas sententias esse necessarias cognoscendæ veritati, quibuslibet verbis fuerint explicatæ. Et in hoc apparet, vt ibidem subdit: non debere nos arbitrari mentiri quemquam, si pluribus reminiscentibus rem quam audierunt, vel viderunt, non eodem modo atque eisdem verbis eadem res fuerit indicata.

* l. 2. c. 22: parum à me. t. 41.

Ad secundum dicendum, quod obstetrices non sunt remuneratæ pro mendacio: sed pro timore Dei, & benenolentia, ex qua processit mendacium. Vnde signanter dicitur Exod. 1. Et quia timuerunt obstetrices Deum, ædificauit illis domos. Mendacium vero postea sequens non fuit meritorium.

Ad tertium dicendum, quod in sacra Scriptura, vt Augustinus* dicit, inducuntur aliquorum gesta, quasi exempla perfectæ virtutis, de quibus non est æstimandum eos fuisse mentitos. Si qua tamen in eorum dictis apparent, quæ mendacia videantur, intelli-

* l. de mendacio, & an. med. tom. 4.

gendum est ea figuraliter, & prophetice dicta esse. Vade
Ibidem. de Augustinus * dicit in libro contra mendacium Credendum est illos homines, qui propheticis temporibus digni auctoritate fuisse commemorantur, omnia quæ scripta sunt de illis, prophetice gessisse, atque dixisse. Abraham tamen, vt Augustinus dicit in quæ-
li. 22. cōt. Faust. circa fin. cam. 6. stionibus super Genesim * dicens, Saram esse suam sororem, veritatem voluit celari, & non mendacium dici. Soror enim dicitur, quia filia patris erat. Vnde & ipse Abraham dicit Genesi. vigesimo, Vere soror mea est filia patris mei, & non matris meæ filia: quia scilicet ex parte patris ei attinebat. Iacob vero mystice dixit se esse Esau primogenitum Isaac: quia videlicet primogenita illius de iure ei debebantur. Vsus autem est hoc modo loquendi per spiritum prophetiæ ad designandum mysterium: quia videlicet minor populus, scilicet gentilium, substituendus erat in locum primogeniti, scilicet in locum Iudæorum. Quidam vero commendantur in Scriptura, non propter perfectam virtutem, sed propter quamdam virtutis indolem: scilicet quia apparebat in eis aliquis laudabilis affectus, ex quo mouebantur ad quædam indebita facienda. Et hoc modo, Iudith laudatur, non quia mentita est Holoferni: sed propter affectum quem habuit ad salutem populi, pro qua periculis se exposuit. Quamuis etiam dici possit, quod verba eius veritatem habent secundum aliquem mysticum intellectum.

Ad quartum dicendum, quod mendacium non solum habet rationem peccati ex damno, quod infertur
In co. arg. proximo, sed ex sua inordinatione, vt dictum est *. Non licet autem aliqua illicita inordinatione vti ad impediendum nocumenta, & defectus aliorum: sicut non licet furari, ad hoc quod homo eleemosynam faciat, nisi forte in casu necessitatis, in quo omnia sunt communia. Et ideo non est licitum mendacium dicere, ad hoc quod aliquis alium à quocumque periculo liberet. Licet tamen veritatem occultare prudenter
4. 1. c. in fine, t. 4. sub aliqua dissimulatione, vt August. * dicit in libro contra mendacium.

Ad quintum dicendum, quod ille qui aliquid promittit, si habeat animum faciendi quod promittit, non mentitur: quia non loquitur contra id quod gerit in mente. Si vero non faciat quod promisit, tunc videtur infideliter agere, per hoc quod animum mutat. Potest tamen excusari ex duobus. Vno modo, si promisit id quod manifeste est illicitum: quia promittendo peccauit: mutando autem propositum bene facit.

Alio

lio modo, si sunt mutatæ conditiones personarum, & negotiorum. Vt enim Seneca dicit in libro de Beneficiis*, Ad hoc quod homo teneatur facere quod promisit, requiritur quod omnia immutata permaneant: alioquin nec fuit mendax in promittendo; quia promisit quod habebat in mente, subintellectis debitis conditionibus. Nec etiam est infidelis non implendo quod promisit: quia eadem conditiones non extant. Vnde & Apostolus non est mentitus, qui non iuit Corinthum, quo se iturum esse promiserat: vt dicitur 2. ad Cor. 2. Et hoc propter impedimenta, quæ superuenerunt. li. 4. c. 34. & 35.

Ad sextum dicendum, quod operatio aliqua potest considerari dupliciter. Vno modo secundum seipsum: alio modo ex parte operantis. Mendacium ergo locosum ex ipso genere operis habet rationem fallendi, quamuis ex intentione dicentis non dicatur ad fallendum, nec fallat ex modo dicendi. Nec est simile de hyperbolicis, aut quibuscumque figuratiuis locutionibus, quæ in sacra Scriptura inueniuntur: quia sicut Augustinus* dicit in libro contra mendacium, Quicquid figurate fit, aut dicitur, non est mendacium. Omnis enim enuntiatio ad id quod enuntiat, referenda est. Omne autem figuratiue, aut factum, aut dictum hoc enuntiat, quod significat eis quibus intelligendum prolatum est c. 5. tom. 1.

Art. 4. *Vtrum omne mendacium sit peccatum mortale?* 575

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod omne mendacium sit peccatum mortale. Dicitur enim in Psal. 5. Perdes omnes qui loquuntur mendacium. Et Sap. 1, Os quod mentitur, occidit animam. Sed perditio & mors animæ non est nisi per peccatum mortale. Ergo omne mendacium est peccatum mortale. sup. q. 69. a. 1. & 2. & q. 70. a. 4. con. & 3. d. 38 q. 4. & 4. d. 16. q. 4. a. 1 q. 3. corp. & quol. 8. a. 14. &

¶ 2. Præterea, Omne quod est contra præceptum decalogi, est peccatum mortale. Sed mendacium est contra hoc præceptum decalogi, Non falsum testimonium dices. Ergo omne mendacium est peccatum mortale. quo. 9. a. 15. cor.

¶ 3. Præterea, Aug. dicit in 1. de doctrina Christiana*, Nemo mentiens, in eo quod mentitur, seruat fidem. Nam hoc vtique vult, vt cui mentitur, fidem sibi habeat: quam tamen ei mentiendo non seruat. Omnis autem fidei violator iniquus est. Nullus autem dicitur fidei violator, vel iniquus propter peccatum veniale. Ergo nullum mendacium est peccatum veniale. * l. 1. c. 36 à medio, tom. 3.

¶ 4. Præterea, Merces æterna non perditur, nisi pro peccato mortali. Sed pro mendacio perditur mer-

ces æterna commutata in temporalem. Dicit enim Gregorius *, quod in remuneratione obstetricum cognoscitur quid mendacij culpa mereatur. Nam benignitatis earum merces, quæ eis potuit in æterna vita tribui, præmissa culpa mendacij, in terrenam est remunerationem declinata. Ergo etiam mendacium officiosum, quale fuit obstetricum, quod videtur esse leuissimum, est peccatum mortale.

li. 18. moral. c. 2. ad med.

c. 27. tit. me. l. 4.

¶ 3. Præterea, Augustinus * dicit in libro contra mendacium, quod perfectorum præceptum est omnino non solum non mentiri, sed nec velle mentiri. Sed facere contra præceptum, est peccatum mortale. Ergo omne mendacium perfectorum, est peccatum mortale. Pari ergo ratione, & omnium aliorum: alioquin essent peioris conditionis.

sup. illum ver. Perdes omnes, qui loquuntur mendacium, tom. 7.

SED contra est, quod Augustinus * dicit in quinto Psalm. Duo sunt genera mendaciorum, in quibus non est magna culpa, sed tamen non sunt sine culpa: cum aut iocamur, aut proximo consulendo mentimur. Sed omne peccatum mortale habet grauem culpam. Ergo mendacium iocosum, & officiosum non sunt peccata mortalia.

q. 24. art. 12. & 35. a. 3. 2. 2. q. 2.

RESPONDEO dicendum, quod peccatum mortale proprie est, quod repugnat charitati, per quam anima viuit Deo coniuncta, vt dictum est *. Potest autem mendacium contrariari charitati tripliciter. Vno modo, secundum se. Alio modo, secundum finem intentum. Tertio modo, per accidens. Secundum se quidem charitati contrariatur ex ipsa falsa significatione. Quæ quidem si sit circa res diuinas, contrariatur charitati Dei: cuius veritatem aliquis tali mendacio occultat vel corrumpit. Vnde huiusmodi mendacium non solum opponitur virtuti † veritatis, sed etiam virtuti fidei, & religionis. Et ideo hoc mendacium est grauissimum, & mortale. Si vero falsa significatio sit circa aliquid, cuius cognitio pertineat ad hominis bonum; puta, quæ pertinet ad perfectionem scientiæ, & informationem morum: tale mendacium, in quantum infert damnum falsæ opinionis proximo, contrariatur charitati quantum ad dilectionem proximi. Vnde est peccatum mortale. Si vero falsa opinio, ex mendacio generata sit circa aliquid, de quo non referat vtrum sic vel aliter cognoscatur, tunc ex tali mendacio non damnificatur proximus: sicut si quis fallatur in aliquibus particularibus contingentibus, ad se non pertinentibus. Vnde tale mendacium secundum se non est peccatum mortale. Ratione vero finis intenti aliquod mendacium contrariatur cha-

al. charitatis.

ritati:

Dei : puta, quod dicitur aut in iniuriam Dei, quod semper est peccatum mortale, vtpote religioni contrarium, aut in nocumentum proximi, quantum ad personam, diuitias, vel famam. Et hoc etiam est peccatum mortale; cum nocere proximo sit peccatum mortale. Ex sola autem intentione peccati mortalis aliquis mortaliter peccat. Si vero finis intentus non sit contrarius charitati, nec mendacium secundum hanc rationem erit peccatum mortale. Sicut apparet in mendacio iocoso, in quo intenditur aliqua leuis delectatio: & in mendacio officioso, in quo intenditur etiam vtilitas proximi. Per accidens autem potest contrariari charitati, ratione scandali, vel cuiuscumque damni consequentis. Et sic erit etiam peccatum mortale, dum scilicet aliquis non veretur propter scandalum publice mentiri.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ auctoritates intelliguntur de mendacio pernitioso, vt exponit glos. super illud Psal. 5. Perdes omnes qui loquuntur mendacium.

Ad secundum dicendum, quod cum omnia præcepta decalogi ordinentur ad dilectionem Dei, & proximi, sicut supra dictum est *: in tantum mendacium est contra præceptum decalogi, in quantum est contra dilectionem Dei, & proximi. Vnde signanter prohibetur contra proximum falsum testimonium. * 44. a. 1. & 2. q. 110. a. 1.

Ad tertium dicendum, quod etiam peccatum veniale largo modo potest dici iniquitas, in quantum est præter æquitatem iustitiæ. Vnde dicitur 1. Ioannis 3. Omne peccatum est iniquitas. Et hoc modo loquitur Augustinus.

Ad quartum dicendum, quod mendacium obstetricum potest dupliciter considerari. Vno modo quantum ad effectum benenolentiæ in Iudæos, & quantum ad reuerentiam diuini timoris, ex quibus commendatur in eis indoles virtutis; & sic debetur eis remuneratio æterna. Vnde Hier. exponit, quod Deus ædificauit illis domos spirituales. Alio modo potest considerari quantum ad ipsum exteriorem actum mendacij: quo quidem non potuerunt æternam remunerationem mereri: sed forte aliquam remunerationem temporalem, cuius merito non repugnabat deformitas illius mendacij, sicut repugnabat merito remunerationis æternæ. Et sic intelligenda sunt verba Gregorij *: non quod per illud mendacium mererentur amittere remunerationem æternam, quam iam ex præcedenti affectu meruerunt, vt ratio procedebat. * lib. 4. Dialog. cap. 44. in fine.

Ad quintum dicendum, quod quidam dicunt, quod perfectis viris omne mendacium est peccatum mortale. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Nulla enim circumstantia aggrauat in infinitum, nisi quæ transfert in aliam speciem. Circumstantia autem personæ non transfert in aliam speciem, nisi forte ratione alicuius annexi: puta si sit contra vonum ipsius. Quod non potest dici de mendacio officioso vel iocoso. Non ideo mendacium officiosum, vel iocosum, non est peccatum mortale in viris perfectis, nisi forte per accidens propter scandali. Et ad hoc potest referri quod Augustinus dicit, perfectis esse præceptum non solum non mentiri, sed nec velle mentiri. Quamuis hoc Augustinus affertiue, sed sub dubitatione dicat. Præmittit enim: Nisi forte ita, vt &c. Nec obstat quod ponuntur in statu conseruandæ veritatis: quia veritatem tenentur conseruare ex suo officio in iudicio vel doctrina: contra quæ si mentiantur, erit mendacium, quod est peccatum mortale. In aliis autem non oportet quod mortaliter peccent mentiendo.

Pt. de mẽ. c. 17, circ. med. t. 4. Ibidem.

QVÆSTIO CXI.

De simulatione & hypocrisi, in quatuor articulos diuisa.

Postea considerandum est de simulatione, & hypocrisi.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum omnis simulatio sit peccatum?

¶ Secundo, vtrum hypocrisis sit simulatio?

¶ Tertio, vtrum opponatur veritati?

¶ Quarto, vtrum sit peccatum mortale?

476 Art. 1. *Vtrum omnis simulatio sit peccatum?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod non omnis simulatio sit peccatum. Dicitur enim Luc. vlt. quod Dominus se finxit longius ire: & Ambr. dicit de Abraham *, in lib. de Patriarchis, quod captiose loquebatur cum seruulis, cum dixit Gen. 22. Ego & puer nem. 22. illuc vsque properantes, postquam adorauerimus, requa. 2. uertemur ad vos. Fingere autem, & captiose loqui, ad eap. 8. in med. t. 4. simulationem pertinet. Sed non est dicendum, quod in Christo, & in Abraham fuerit peccatum. Ergo non omnis simulatio est peccatum.

Vtilem simulatio

¶ 2. Præterea, Nullum peccatum est vtile. Sed sic- * ad Gal. vt Hieron.* dicit, vtilem simulationem, & in tempore 2. sup. il- assumendam, Iehu regis Israel nos docet exemplum, lud. Cum qui interfecit sacerdotes Baal, fingens se idola colere venisset velle, vt habetur 4. Reg. 10. & Dauid immutauit fa- Petr. An ciem suam coram Achis rege Geth, vt habetur 1. Reg. tiochiæ. 9. 21. Ergo non omnis simulatio est peccatum.

¶ 3. Præ

minus & minus. Alio modo potest diuidi mendacium, in quantum habet rationem culpæ, secundum ea quæ aggrauant, vel diminuunt culpam mendacij, ex parte finis intenti. Aggrauat autem culpam mendacij, si aliquis per mendacium intendat alterius nocumentum: quod vocatur mendacium pernicioſum. Diminuitur autem culpa mendacij, si ordinetur ad aliquod bonum, vel delectabile, & sic est mendacium iocoſum: vel vtile, & sic est mendacium officioſum, quo intenditur iuuamentum alterius, vel remotio nocumenti. Et secundum hoc diuiditur mendacium in tria prædicta *. Tertio modo diuiditur mendacium vniuerſalius secundum ordinem ad finem, siue ex hoc addatur vel diminuatur ad culpam mendacij, siue non. Et secundum hoc diuiſio est octo membrorum, quæ dicta est *: in qua quidem tria prima membra continentur ſub mendacio pernicioſo: quod quidem sit vel contra Deum, & ad hoc pertinet primum mendacium quod est in doctrina religionis: vel est contra hominem. Siue ſola intentione nocendi alicui: & sic est mendacium, secundum quod ſcilicet nulli prodest, & obest alicui. Siue etiam intendatur in nocumento vnius, vtilitas alterius: & hoc est tertium mendacium, quod vni prodest, & alteri obest. Inter quæ tria, primum est grauiſsimum; quia semper peccata contra Deum ſunt grauiora, vt ſupra dictum est *. Secundum autem est grauius tertio, quod diminuitur ex intentione vtilitatis alterius. Poſt hæc autem tria, quæ ſuperaddunt ad grauitatem culpæ mendacij, ponitur quartum: quod habet propriam quantitatem ſine additione vel diminutione. Et hoc est mendacium quod fit ex ſola mentiendi libidine, quod procedit ex habitu. Vnde & Philoſophus dicit in quarto Ethicorum †, quod mendax eo quod talis est ſecundum habitum, ipſo mendacio gaudet. Quatuor vero ſubſequentes modi diminuunt de culpa mendacij. Nam quintum est mendacium iocoſum, quod fit placendi cupiditate. Alia vero tria continentur ſub mendacio officioſo: in quo intenditur quod est alteri vtile: vel quantum ad res exteriores, & sic est ſextum mendacium, quod prodest alicui ad pecuniam conſeruandam: vel est vtile corpori, & hoc est ſeptimum mendacium, in quo impeditur mors hominis: vel etiam vtile est ad honeſtatem virtutis, & hoc est octauum mendacium, in quo impeditur illicita pollutio corporalis. Patet autem quod quanto bonum intentum est melius, tanto magis minuitur culpa mendacij. Et ideo ſi quis diligenter conſideret, ſecundum ordinem prædictæ enu-

* in corp. ad oppoſitum.

* art. 2. huius q.

* 2.2. q. 73. art. 3.

† lib. 4. c. 7. tom. 3.

tauit quod ignorabat. Ipse enim solus disponebat fa-
dere immolato filio: sed Dominus per os eius loc mutus
est quod parabat. Vnde patet quod neuter simulanter.

Ad secundum dicendum, quod Hieron. vtitur large nomine simulationis, pro quacumque fictione. Commutatio autem faciei Dauid fuit fictio figuralis, sicut glossa exponit in titulo illius Psal. Benedicam Dominum in omni tempore. Simulationem vero Iehu non est necesse excusari à peccato, vel mendacio, quia malus fuit: vtpote ab idololatria Hieroboam non recedens. Commendatur tamen, & temporaliter remuneratur à Deo, non pro simulatione, sed pro zelo, quo destruxit cultum Baal.

Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt, quod nullus potest se simulare esse malum; quia per opera bona nullus simulat se malum. Si autem opera mala faciat, malus est. Sed hæc ratio non cogit. Potest enim aliquis se simulare malum per opera quæ in se non sunt mala, sed habent in se quamdam speciem mali: & tamen ipsa simulatio est mala, tum ratione mendacij, tum ratione scandali. Et quamuis per hoc fiat malus, non tamen fit malus illa malitia quam simulat. Et quia ipsa simulatio secundum se mala est, non ratione eius, de quo est, siue sit de bono, siue sit de malo, peccatum est.

Ad quartum dicendum, quod sicut aliquis verbo mentitur, quando significat quod non est, non autem quando tacet, quod est: quod aliquando licet: ita etiam simulatio est, quando aliquis per exteriora signa factorum vel rerum, significat aliquid quod non est: non autem si aliquis prætermittat significare quod est. Vnde aliquis potest peccatum suum occultare absque simulatione. Et secundum hoc intelligendum est quod Hieron. dicit ibidem, quod secundum remedium post naufragium est peccatum abscondere, ne scilicet exinde aliis scandalum generetur.

Esai. 3. super verb. Esai. 6. in arg. 1.

577 Art. 2. *Vtrum hypocrisis sit idem quod simulatio?*

4. d. 16. q. 1. 4. a. 1. q. 1. per tot. 9. 2. ad 1.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod hypocrisis non sit idem quod simulatio. Simulatio enim consistit in quodam factorum mendacio. Sed hypocrisis potest etiam esse si aliquis ostendat exterius quæ interius agit, secundum illud Matth. 6. Cum facis eleemosynam, noli tuba canere ante te, sicut hypocritæ faciunt. Ergo hypocrisis non est idem simulationi.

cap. 11. Regu.

¶ 2. Præterea, Greg. dicit 31. * Moral. Sunt nonnulli, qui & sanctitatis habitum tenent, & perfectionis meritum exequi non valent, Hos nequaquam credendum.

Hypo-

deficiunt in hypocritarum numerum currere: quia aliquis infirmitate, aliud malitia peccare. Sed illi qui tegunt habitum sanctitatis, & meritum perfectionis usurpant, sunt simulatores: quia exterior habitus sanctitatis, opera perfectionis significat. Non ergo simulatio est idem quod hypocrisis.

¶ 3. Præterea, Hypocrisis in sola intentione consistit. Dicit enim Dominus de hypocritis, Matthæi, 23. Quod omnia opera sua faciunt, vt ab omnibus videantur. Et Gregorius dicit 31. * Moralium, quod numquam quid agant, sed quomodo de actione qualibet hominibus possint placere, considerant. Sed simulatio non consistit in sola intentione, sed in exteriori operatione. Vnde super illud Iob. 36. Simulatores & callidi prouocant iram Dei: dicit glossa, quod simulator aliud simulat, & aliud agit: castitatem præfert, & lasciuiam sequitur: ostentat paupertatem, & marsupium replet. Ergo hypocrisis non est idem quod simulatio. *ibidem.*

SED contra est, quod Isidor. dicit in libro * Etymologiarum, Hypocrita græco sermone, in latino, simulator interpretatur: qui cum intus malus sit, vt bonum se palam ostendit. Hypo enim falsum: crisis iudicium interpretatur. *lib. 10. c. 8 in ip. Humilis, circa medium.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut Isidorus * dicit ibidem, nomen hypocritæ tractum est à specie eorum, qui in spectaculis contecta facie incedunt, distinguentes vultum vario colore, vt ad personæ quam simulant, colorem perueniant: modo in specie viri, modo in specie fœminæ: vt in ludis populum fallant. Vnde Aug. * dicit in libro de serm. Domin. in monte, quod sicut hypocritæ simulatores alterius personarum, agunt partes illius quod non sunt: non enim qui agit partes Agamemnonis, vere ipse est, sed simulat eum: sic in Ecclesiis, & in omni vita humana, quisquis se vult videri quod non est, hypocrita est: simulat enim se iustum, non exhibet. Sic igitur dicendum est, quod hypocrisis simulatio est: non autem omnis simulatio, sed solum illa, qua quis simulat personam alterius: sicut cum peccator simulat personam iusti. *l. 10. etymol. humilis, à medio. lib. 2. c. 3 circ. prin. tom. 4.*

Ad primum ergo dicendum, quod opus exterius naturaliter significat intentionem. Quando ergo aliquis per bona opera quæ facit, ex suo genere ad Dei seruitutem pertinentia, non quærit Deo placere, sed hominibus: simulat rectam intentionem quam non habet. Vnde Gregorius dicit 31. Moral. * quod hypocritæ per causas Dei, deseruiunt intentioni sæculi: *c. 11 ante medium.*

quia-

quia per ipſa quoque, quæ ſe agere ſancta oſtendunt, non conuerſionem quærunt hominum, ſed auras fauorum. Et ita ſimulant mendaciter intentionem rectam, quam non habent; quamuis non ſimulant aliquod rectum opus, quod non agunt.

Ad ſecundum dicendum, quod habitus ſanctitatis (puta religionis vel clericatus) ſignificat ſtatum quo quis obligatur ad opera perfectionis. Et ideo cum quis habitum ſanctitatis aſſumit, intendens ſe ad ſtatum perfectionis transferre, ſi per infirmitatem deficiat, non eſt ſimulator vel hypocrita: quia non tenetur manifeſtare ſuum peccatum, ſanctitatis habitum deponendo. Si autem ad hoc ſanctitatis habitum aſſumeret, vt ſe iuſtum oſtentaret, eſſet hypocrita & ſimulator.

Ad tertium dicendum, quod in ſimulatione, ſicut in mendacio, duo ſunt. Vnum quidem ſicut ſignum, & aliud ſicut ſignatum. Mala ergo intentio in hypocriſi conſideratur ſicut ſignatum, quod non reſpondet ſigno. Exteriora autem vel verba vel opera vel quæcumque ſenſibilia conſiderantur in omni ſimulatione & mendacio, ſicut ſigna.

778 Art. 3. *Vtrum hypocriſis opponatur virtuti veritatis?*

4.d.16.q. 4.ar.1.q. 2.ar.1.ſo ver. & ſor. AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod hypocriſis non opponatur virtuti veritatis. In ſimulatione enim ſiue hypocriſi eſt ſignum & ſignatum. Sed quantum ad vtrumque non videtur opponi alicui ſpeciali virtuti. Hypocrita enim ſimulat quamcumque virtutem, & etiam per quæcumque virtutis opera: puta per ieiunium, orationem, & eleemoſynam, vt habetur Matth. 6. Ergo hypocriſis non opponitur ſpecialiter virtuti veritatis.

¶ 2. Præterea, Omnis ſimulatio ex aliquo dolo videtur procedere: vnde & ſimplicitati opponitur. Dolus autem opponitur prudentiæ, vt ſupra habitum eſt *. Ergo hypocriſis, quæ eſt ſimulatio, non opponitur veritati, ſed magis prudentiæ vel ſimplicitati.

2.35.4.4.

¶ 3. Præterea, Species moralium conſiderantur ex fine. Sed finis hypocriſis eſt acquiſitio lucri vel inanis gloriæ. Vnde ſuper illud Iob. 27. Quæ eſt ſpes hypocritæ, ſi auare rapiat, &c. dicit * gloſſ. Hypocrita, qui latine dicitur ſimulator, auarus raptor eſt: qui dum inique agens deſiderat de ſanctitate venerari, laudem vitæ rapit alienæ. Cum ergo auaritia vel inanis gloria non directe opponatur veritati, videtur quod nec ſimulatio ſiue hypocriſis.

eſt * Greg. ibi li. 19. cap. 2.

art. 1 huius quæſt.

SED contra eſt, quia omnis ſimulatio eſt mendacium quoddam, vt dictum eſt *. Mendacium autem

directe

directe opponitur veritati. Ergo & simulatio siue hypocrisis.

RESPONDEO dicendum, quod secundum Philosophum in 10. Metaph. Contrarietas est oppositio secundum formam, à qua scilicet res speciem habet. Et ideo dicendum est, quod simulatio siue hypocrisis potest opponi alicui virtuti dupliciter. Vno modo directe, alio modo indirecte. Directa quidem oppositio eius siue eius contrarietas, est attendenda secundum ipsam speciem actus, quæ accipitur secundum proprium obiectum. Vnde cum hypocrisis sit quædam simulatio, qua quis simulat se habere personam, quam non habet, vt dictum est *: consequens est quod directe opponatur veritati, per quam aliquis exhibet se talem vita, & sermone, qualis est: vt dicitur in 4. * Ethicorum. Indirecta autem oppositio, siue contrarietas hypocrisis, potest attendi secundum quodcumque accidens; puta secundum aliquem finem remotum, vel secundum aliquod instrumentum actus, vel quodcumque aliud huiusmodi.

*10. 30. 24. 10. 30. 1 ex. 11. c. t. 24.

*art. præc.

*1. 7. 10. 50.

Ad primum ergo dicendum, quod hypocrita simulans aliquam virtutem, assumit eam vt finem: non quidem secundum esse rei tantum, quasi volens eam habere, sed secundum apparentiam, quasi volens videri eam habere: ex quo non habet quod opponatur illi virtuti, sed quod opponatur veritati, in quantum vult decipere homines circa illam virtutem. Opera autem illius virtutis non assumit, quasi per se inuenta; sed instrumentaliter, quasi signa illius virtutis. Vnde ex hoc non habet directam oppositionem ad illam virtutem.

*1. 55. a. 3. 4. 50.

Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est *, prudentiæ directe opponitur astutia: ad quam pertinet adinuenire quasdam vias apparentes, & non existentes, ad propositum consequendum. Executio autem astutiæ est proprie per dolum in verbis: per fraudem autem in factis. Et sicut astutia se habet ad prudentiam: ita dolus & fraus ad simplicitatem. Dolus autem vel fraus ordinatur ad decipiendum principaliter, & quandoque secundario ad nocendum. Vnde ad simplicitatem pertinet directe se præseruare à deceptione. Et secundum hoc, vt supra dictum est *, virtus simplicitatis est eadem virtuti veritatis: sed differt sola ratione: quia veritas dicitur secundum quod signa concordant signatis; simplicitas autem dicitur secundum quod non tendit in diuersa, vt scilicet aliud intendat interius, & aliud prætendat exterius.

*q. 109. a. 2. ad 4.

Ad tertium dicendum, quod lucrum vel gloria est finis

valde, sublimitatem eius & arrogantiam, & superbiam, & altitudinem cordis eius: ego scio, ait Dominus, iactantiam eius, & quod non sit iuxta eam virtus eius. Et 31. Moral. Gregor. dicit, quod iactantia oritur ex inani gloria. Superbia autem, & inanis gloria opponuntur virtuti humilitatis. Ergo iactantia non opponitur veritati, sed humilitati.

¶ 3 Præterea, Iactantia ex diuitiis causari videtur. Vnde dicitur Sapient. 5. Quid nobis profuit superbia, aut diuitiarum iactantia quid contulit nobis? Sed superfluitas diuitiarum videtur pertinere ad peccatum auaritiæ, quod opponitur iustitiæ vel liberalitati. Non ergo iactantia opponitur veritati.

4.c.7.& l. 4.c.7.l.5. SED contra est, quod Philosophus dicit in 2. & 4. Ethic. iactantiam opponi veritati.

RESPONDEO dicendum, quod iactantia proprie importare videtur quod homo verbis se extollat. Illa enim quæ vult homo longe iactare, in altum eleuat. Tunc autem proprie aliquis se extollit, quando de se supra se aliquid dicit. Quod quidem contingit dupliciter. Quandoque enim aliquis loquitur de se, non quidem supra id quod in se est, sed supra id quod de eo homines opinantur. Quod Apostolus refugiens, dicit secundæ ad Corinth. 12. Parco, ne quis me existimet supra id quod videt in me, aut audit aliquid ex me. Alio modo aliquis per verba se extollit, loquens de se supra id quod in se est secundum rei veritatem. Et quia magis est aliquid iudicandum secundum quod in se est, quam secundum quod est in opinione aliorum: inde est, quod magis proprie dicitur iactantia, quando aliquis effert se supra id quod in ipso est, quam quando effert se supra id quod est in opinione aliorum, quamuis vtroque modo iactantia dici possit. Et ideo iactantia proprie dicta opponitur veritati per modum excessus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de iactantia secundum quod excedit opinionem.

Ad secundum dicendum, quod iactantiæ peccatum considerari potest dupliciter. Vno modo, secundum speciem actus, & sic opponitur veritati, vt dictum est. Alio modo, secundum causam suam: ex qua, etsi non semper, tamen frequentius accidit. Et sic procedit quidem ex superbia, sicut ex causa interius motiua, & impellente. Ex hoc enim quod aliquis interius per arrogantiam supra seipsum eleuatur, sequitur plerumque quod exterius maiora quædam de se iactet: licet quandoque non ex arrogantia, sed ex quadam vanitate aliquis ad iactantiam procedat; & in hoc dele

in 4or. dist. 9.q.100. art. 2.

electum, quia talis est secundum habitum. Et ideo arrogantia per quam aliquis supra seipsum extollitur, est species superbiæ: non tamen est idem iactantiæ, sed, vt frequentius, eius causa. Et propter hoc Gregor. * iactantiam ponit inter superbiæ species. Tendit enim iactator plerumque ad hoc, quod gloriam consequatur per suam iactantiam. Et ideo secundum Gregor. † prim. inanis gloria oritur secundum rationem finis. *loc. cit. in arg. 2. in † l. 31. c.*

Ad tertium dicendum, quod opulentia etiam iactantiam causat dupliciter. Vno modo occasionaliter in quantum de diuitiis aliquis superbit. Vnde & frequenter Prouerb. 8. opes dicuntur superbæ. Alio modo per modum finis: quia vt dicitur in quarto Eth. * qui seipsos iactant non solum propter gloriam, sed etiam propter lucrum, qui de seipsis fingunt ea, ex quibus lucrari possunt: puta, quod sint medici, vel sapientes, vel diuini. *3. c. * c. 7. a med. tom. 5.*

Art. 2. *Vtrum iactantia sit peccatum mortale?* 582

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod iactantia sit peccatum mortale. Dicitur enim Prouerb. 28. Qui se iactat, & dilatat, iurgia concitat. Sed concitare iurgia, est peccatum mortale. Detestatur enim Deus eos qui seminant discordias, vt habetur Prouerb. 6. Ergo iactantia est peccatum mortale.

¶ 2. Præterea, Omne quod prohibetur in lege Dei est peccatum mortale. Sed super illud Eccles. 6. Non te extollas in cogitatione animæ tuæ, dicit * glos. Iactantiam & superbiam prohibet. Ergo iactantia est peccatum mortale. *Gl. interl. in ibid.*

¶ 3. Præterea, Iactantia est mendacium quoddam. Non est autem mendacium officiosum vel iocosum. Quod patet ex fine mendacij: quia vt * Philosophus dicit in quarto Ethicorum, Iactator fingit de se maiora existentibus, quandoque nullius gratia, quandoque gratia gloriæ vel honoris, quandoque autem gratia argenti. Et sic patet quod neque est mendacium iocosum neque officiosum. Vnde relinquitur quod semper sit perniciosum. Videtur ergo quod semper sit peccatum mortale. *ea. 7. circ. med. t. 5.*

SED contra est, quod iactantia oritur ex inani gloria, secundum Gregor. * 31. Moralium. Sed inanis gloria non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale: quod vitare est valde perfectorum. Dicit enim Gregor. quod valde est perfectorum, sic ex oftenso opere auctoris gloriam quærere, vt de illata laude priuata deficiant exultatione gaudere. Ergo iactantia non semper est peccatum mortale. *cap. 31. a med.*

R. R.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut
ſ. 100. 4. dictum eſt *, peccatum mortale eſt quod
4. contrariatur. Dupliciter ergo iactantia
poteſt. Vno modo, ſecundum ſe prout eſt
cium quoddam: & ſic quandoque eſt peccatum
tale, quandoque veniale. Mortale quidem, quando
quis iactanter de ſe profert quod eſt contra glo
Dei: ſicut ex perſona Regis Tyri dicitur Ezech.
Eleuatum eſt cor tuum, & dixiſti, Deus ego ſum
etiam contra charitatem proximi: ſicut cum ali
iactando ſeipſum, prorumpit in contumelias aliorum
ſicut habetur Luc. 18. de Phariſæo qui dicebat,
ſum ſicut cæteri hominum, raptores, iniuſti, adulte
velut etiam hic Publicanus. Quandoque vero eſt pe
catum veniale: quando ſcilicet aliquis de ſe talia
tat, quæ neque ſunt contra Deum, neque contra pe
ximum. Alio modo poteſt conſiderari ſecundum ſua
cauſam, ſcilicet ſuperbiam vel appetitum lucri, a
inanis gloriæ. Et ſic ſi procedat ex ſuperbia vel in
gloria, quæ ſit peccatum mortale, etiam ipſa iactanti
erit peccatum mortale: alioquin erit peccatum venia
le. Sed quandoque aliquis prorumpit in iactantia
propter appetitum lucri. Et hoc videtur iam pertine
re ad proximi deceptionem, & damnum. Et ideo ta
lis iactantia magis eſt peccatum mortale. Vnde & Phi-
2. 7. à me. loſophus dicit in * 4. Ethicor. quod turpior eſt qui ſe
ſom. 5. iactat cauſa lucri, quam qui ſe iactat cauſa gloriæ vel
honoris. Non tamen ſemper eſt peccatum mortale
quia poteſt eſſe tale lucrum, ex quo alius non damni-
ficatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui iactat ſe
ad hoc, quod iurgia concitet, peccat mortaliter. Sed
quandoque contingit, quod iactantia eſt cauſa iurgio-
rum, non per ſe, ſed per accidens. Vnde ex hoc iacta-
tia non eſt peccatum mortale.

Ad ſecundum dicendum, quod gloſſ. illa loquitur
de iactantia, ſecundum quod procedit ex ſuperbia pro-
hibita, quæ eſt peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quod non ſemper iactantia
importat mendacium pernicioſum, ſed ſolum quan-
do eſt contra charitatem Dei, aut proximi, aut ſecun-
dum ſe, aut ſecundum ſuam cauſam. Quod autem ali-
quis ſe iactet, quaſi ex hoc ipſo delectatus, eſt quod-
l. 4. Ethi. dam vanum, vt Philoſophus dicit *. Vnde reducitur ad
a. 7. parũ mendacium iocoſum: niſi forte hoc diuinæ dilectio-
à me. t. 5. ni præferret, vt propter hoc Dei præcepta contemne-
ret. Sic enim eſſet contra charitatem Dei, in quo ſo-
la mens noſtra debet quieſcere, ſicut in vltimo fine.

Vide

...autem ad mendacium officiosum pertinere, ...quis ad hoc se iactat: vt gloriam vel lucrum ..., dummodo hoc sit sine damno aliorum: quia ...m pertineret ad mendacium pernicioſum.

QVÆSTIO CXIII.

De ironia, in duos artículos diuiſa.

Deinde considerandum est, de ironia.

CIRCA quam quærúntur duo.

¶ Primo vtrum ironia sit peccatum?

¶ Secundo, de comparatione eius ad iactantiam.

ART. 1. *Vtrum ironia (per quam aliquis de se fingit minora) sit peccatum?* 982

AD primum sic procedítur. Videtur, quod ironia (per quam aliquis de se fingit minora) non sit peccatum. Nullum enim peccatum procedit ex diuina consortatione, ex qua procedit quod aliquis de se minora dicat: secundum illud Prouerb. 30. Vifio quam locutus est vir cum quo est Deus, & qui Deo secum morante confortatus ait, stultissimus sum virorum, & Amos 7. dicitur, Respondit Amos, non sum propheta. Ergo ironia (per quam aliquis minora de se dicit) non est peccatum. *sup. q. 100. a. 2. ad 6 & 3. dist. 39. q. 2. ad. 6.*

¶ 2. Præterea, Gregor. * dicit in epistola ad Anglorum Episcopum, Bonarum mentium est suas ibi culpas agnoscere, vbi culpa non est. Sed omne peccatum repugnat bonitati mentis. Ergo ironia non est peccatum. * *in fine 1. lib. regist. epist. ad Anglos. Episcop.*

¶ 3. Præterea, Eugere superbiam non est peccatum. Sed aliqui minora de seipsis dicunt fugientes tumidum: vt Philosophus. dicit in 4. † Ethic. Ergo ironia non est peccatum. *Anglos. c. 10. an. me.* † *l. 4. c. 7.*

SED contra est, quod Aug * dicit in lib. de verbis Apostoli, Cum humilitatis causa mentiris, si non eras peccator antequam mentireris, mentiendo efficieris. * *lib. de verb. Apost. ser. 9. par. me. tom. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod hoc quod aliqui minora de se dicant, potest contingere dupliciter. Vno modo, salua veritate: dum scilicet maiora quæ sunt in seipsis, reticent, quædam vero minora detegunt, & de se proferunt: quæ tamen in se esse recognoscunt. Et sic minora de se dicere, non pertinet ad ironiam, nec est peccatum secundum genus suum, nisi per aliquius circumstantiæ corruptionem. Alio modo, aliquis dicit minora à veritate declinans: puta, cum asserit de se aliquid vile, quod in se non recognoscit: aut cum negat de se aliquid magnum, quod tamen percipit in se ipso esse. Et sic pertinet ad ironiam, & est semper peccatum. * *in ser. 29. par. me. tom. 10.*

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est sapientia, & duplex stultitia. Est enim quædam sapientia secundum Deum, quæ humanam vel mundanam stultitiam habet adiunctam, secundum illud primæ ad Corinth. 3. Si quis inter vos sapiens videtur esse in hoc seculo, stultus fiat, vt sit sapiens. Alia vero est sapientia mundana, quæ, vt ibidem subditur, stultitia est apud Deum. Ille ergo qui à Deo confortatur, confitetur se esse stultissimum secundum reputationem humanam: quia scilicet humana contemnit quæ hominum sapientia quærit. Vnde & ibidem subditur, Et sapientia hominum non est mecum. Et postea subdit, Et noui sanctorum scientiam. Vel potest dici sapientia hominum, quæ humana ratione acquiritur: sapientia vero sanctorum, quæ ex diuina inspiratione habetur. Amos autem negauit se esse prophetam origine, quia scilicet non erat de genere prophetarum. Vnde & ibidem subdit, Nec filius prophetæ.

Ad secundum dicendum, quod ad bonitatem mentis pertinet, vt homo ad iustitiæ perfectionem tendat. Et ideo in culpam reputat, non solum si deficiat à communi iustitia, quod vere culpa est: sed etiam si deficiat à iustitiæ perfectione, quod quandoque culpa non est. Non autem culpam dicit, quod pro culpa non recognoscit: quod ad ironiæ mendacium pertineret.

*refertur 22.q.3.c. Non ita. † lib.26. Moral c. 2.nō procul a fi.

Ad tertium dicendum, quod homo non debet vnum peccatum facere, vt aliud vitet. Et ideo non debet mentiri qualitercumque, vt vitet superbiam. Vnde August. * dicit super Ioan. Non ita caueatur arrogantia, vt veritas relinquatur. Et Gregor. † dicit quod incaute sunt humiles, qui se mentiendo illaqueant.

583 Art. 2. *Vtrum ironia sit minus peccatum quam iactantia?*

*boeis sup. a.1.indutis.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod ironia non sit minus peccatum quam iactantia. Vtrumque enim est peccatum, in quantum declinat à veritate: quæ æqualitas est quædam. Sed ab æqualitate non magis declinat qui excedit, quam qui diminuit. Ergo ironia non est minus peccatum quam iactantia.

*lib.4 c.7. com.3.

¶ 2. Præterea, Secundum Philos. * ironia quandoque iactantia est. Iactantia autem non est ironia. Ergo ironia non est minus peccatum, quam iactantia.

¶ 3. Præterea, Prouerb. 26. dicitur, Quando submiserit vocem suam, ne credideris ei, quoniam septem nequitiæ sunt in corde illius. Sed submittere vocem pertinet ad ironiam. Ergo in ea est multiplex nequitia.

SED

SED contra est, quod Philos. dicit in 4. Ethico. c. 7. to. 5. quod irones, & minus dicentes, gratiores secundum mores videntur.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, vnum mendacium est grauius altero, 9. 100. a. 6. Quandoque quidem ex materia, de qua est: sicut mendacium quod fit in doctrina religionis, est grauissimum. Quandoque autem ex motiuo ad peccandum: sicut mendacium perniciosum est grauius quam officiosum, vel iocosum. Ironia autem & iactantia circa eadem mentiuntur, vel verbis, vel quibuscumque exterioribus signis, scilicet circa conditionem personæ. Vnde quantum ad hoc, æqualia sunt. Sed vt plurimum iactantia ex turpiori motiuo procedit, scilicet ex appetitu lucri, vel honoris. Ironia vero ex hoc, quod fugit (licet inordinate) per elationem, aliis grauis esse. Et secundum hoc Philosophus * dicit, quod iactantia est grauius peccatum, quam ironia. Contingit tamen quandoque, quod aliquis minora de se fingit ex aliquo alio motiuo, puta, ad dolose decipiendum: & tunc ironia est grauior. 2. & 4. (i. 4. 6th) c. 7. to. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de ironia, & iactantia, secundum quod mendacij grauitas consideratur ex seipso, vel ex materia eius. Sic enim dictum est, quod æqualitatem habent.

Ad secundum dicendum, quod duplex est excellentia. Vna quidem in temporalibus rebus, alia vero in spiritualibus. Contingit autem quandoque quod aliquis per verba exteriora, vel signa prætendit quidem defectum in exterioribus rebus: puta per aliquam vestem abiectam, aut per aliquid huiusmodi. Et per hoc ipsum intendit ostendere aliquam excellentiam spiritualem: sicut Dominus de quibusdam dicit Matth. 6. quod exterminant facies suas, vt appareant hominibus ieiunantes. Vnde isti simul incurrunt vitium ironiæ, & iactantiæ, tamen secundum diuersa: & propter hoc grauius peccant. Vnde & Philosophus dicit in 4. Ethicorum, quod & superabundantia, & vacuitas defectus iactantium est. Proprer quod & de Augustino legitur, quod neque vestes nimis pretiosas, neque nimis abiectas habere volebat: quia in vtroque homines suam gloriam quærunt. c. 7 ad fi. tom. 4.

Ad tertium dicendum, quod sicut dicitur Eccles. 19. Est qui nequiter se humiliat, & interiora eius plena sunt dolo. Et secundum hoc Salomon loquitur de eo qui ex dolosa humilitate nequiter vocem suam submittit.

QVAE

quia per ipſa quoque, quæ ſe agere ſancta oſtendunt, non conuerſionem quærunt hominum, ſed auras fauorum. Et ita ſimulant mendaciter intentionem rectam, quam non habent; quamuis non ſimulant aliquod rectum opus, quod non agunt.

Ad ſecundum dicendum, quod habitus ſanctitatis (puta religionis vel clericatus) ſignificat ſtatum quo quis obligatur ad opera perfectionis. Et ideo *cum quis* habitum ſanctitatis aſſumit, intendens ſe ad ſtatum perfectionis transferre, ſi per infirmitatem deficiat, non eſt ſimulator vel hypocrita: quia non tenetur manifeſtare ſuum peccatum, ſanctitatis habitum deponendo. Si autem ad hoc ſanctitatis habitum aſſumeret, vt ſe iuſtum oſtentaret, eſſet hypocrita & ſimulator.

Ad tertium dicendum, quod in ſimulatione, ſicut in mendacio, duo ſunt. Vnum quidem ſicut ſignum, & aliud ſicut ſignatum. Mala ergo intentio in hypocriſi conſideratur ſicut ſignatum, quod non reſpondet ſigno. Exteriora autem vel verba vel opera vel quæcumque ſenſibilia conſiderantur in omni ſimulatione & mendacio, ſicut ſigna.

778 4.d.16.q. 4.ar.1.q. 2.arg.pro ver. & cor.

Art. 3. *Verum hypocriſis opponatur virtuti veritati?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod hypocriſis non opponatur virtuti veritatis. In ſimulatione enim ſiue hypocriſi eſt ſignum & ſignatum. Sed quantum ad vtrumque non videtur opponi alicui ſpeciali virtuti. Hypocrita enim ſimulat quamcumque virtutem, & etiam per quæcumque virtutis opera: puta per ieiunium, orationem, & eleemoſynam, vt habetur Matth. 6. Ergo hypocriſis non opponitur ſpecialiter virtuti veritatis.

¶ 2. Præterea, Omnis ſimulatio ex aliquo *dolo* videtur procedere: vnde & ſimplicitati opponitur. Dolus autem opponitur prudentiæ, vt ſupra habitum eſt*. Ergo hypocriſis, quæ eſt ſimulatio, non opponitur veritati, ſed magis prudentiæ vel ſimplicitati.

§.55.a.4.

¶ 3. Præterea, Species moralium conſiderantur ex fine. Sed finis hypocriſis eſt acquiſitio lucri vel inanis gloriæ. Vnde ſuper illud Iob. 27. Quæ eſt ſpes hypocritæ, ſi auare rapiat, &c. dicit * gloſſ. Hypocrita, qui eſt * *Greg. ibi l. 19. cap. 12.* latine dicitur ſimulator, auarus raptor eſt: qui dum inique agens deſiderat de ſanctitate venerari, laudem vitæ rapit alienæ. Cum ergo auaritia vel inanis gloria non directe opponatur veritati, videtur quod nec ſimulatio ſiue hypocriſis.

Art. 1 huius quæſt.

SED contra eſt, quia omnis ſimulatio eſt mendacium quoddam, vt dictum eſt*. Mendacium autem

vita consistit circa delectationes in commercio, quæ ex ratione proueniunt, in quantum vnus ad alterum decenter se habet. Et has delectationes non oportet reputare tanquam noxias.

Ad primum dicendum, quod verbum illud Philosophi non est intelligendum, quod aliquis eodem modo debeat colloqui, & conuiuere notis, & ignotis: quia ipse ibidem * subdit, Non similiter conuenit cognitos, & extraneos curare, aut contristare. Sed in hoc attenditur similitudo, quod ad omnes oportet facere quod decet. * c. 6. circa med. t. 5.

QVÆSTIO CXV.

De adulatione, in duos articulos diuisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis prædictæ virtuti. Et primo, de adulatione. Secundo, de litigio.

CIRCA adulationem quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum adulatio sit peccatum?

¶ Secundo, vtrum sit peccatum mortale?

Art. 1. *Verum adulatio sit peccatum?* 986

AD primum sic proceditur. Videtur, quod adulatio non sit peccatum. Adulatio enim consistit in quodam sermone laudis alteri exhibito, intentione placendi. Sed laudare aliquem non est malum, secundum illud Prouerb. vlt. Surrexerunt filij eius, & beatissimam prædicauerunt, vir eius & laudauit eam. Similiter etiam velle placere aliis non est malum, secundum illud 1. ad Corinth 10. Per omnia omnibus placeo. Ergo adulatio non est peccatum.

¶ 2. Præterea, Bono malum est contrarium, & similiter vituperium laudi. Sed vituperare malum, non est peccatum. Ergo neque laudare bonum, quod videtur ad adulationem pertinere. Ergo adulatio non est peccatum.

¶ 3. Præterea, Adulationi detractio contrariatur. Vnde Greg. * dicit, quod remedium contra adulationem est detractio. Sciendum est, inquit, quod ne immoderatis laudibus eleuemur, plerumque miro nostri rectoris moderamine detractionibus lacerari permittimur: vt quos vox laudantis eleuat, lingua detrahentis humiliet. Sed detractio est malum, vt supra habitum est *. Ergo adulatio est bonum. Innititur in regist. li. 9 epist. 39. ante me. & li. 22. Mor. cap. 9. * 9. 73. a. 2. & 3.

SED contra est, quod super illud Ezec. 13. Væ qui consuunt puluillos sub omni cubito manus: dicit gloss. † id est, suauem adulationem. Ergo adulatio est peccatum. † gl. interl. ibi.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra di-

* 9. prec. ctum est *, amicitia prædicta, vel affabilitas, etsi principaliter delectare intendat eos, quibus conuiuit; tamen vbi necesse est, propter aliquod bonum exequendum, vel malum vitandum, non veretur contristare. Si ergo aliquis in omnibus velit ad delectationem alterius loqui, excedit modum in delectando: & ideo peccat per excessum. Et si quidem hoc faciat sola intentione delectandi, vocatur placidus, secundum * Philosoph. Si autem faciat hoc intentione alicuius lucri consequendi, vocatur blanditor, siue adulator. Communiter tamen nomen adulationis attribui solet omnibus, qui supra debitum modum virtutis volunt alios verbis, vel factis delectare in communi conuersatione.

li. 4. Eth. c. 6. in fi tom. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod laudare aliquem contingit, & bene, & male, prout scilicet debitæ circumstantiæ, vel seruantur, vel prætermittuntur. Si enim aliquis aliquem velit delectare laudando, vt ex hoc eum consoletur, ne in tribulationibus deficiat, vel etiam, vt in bono proficere studeat, aliis debitis circumstantiis obseruatis: pertinebit hoc ad prædictam virtutem amicitiæ. Pertinet autem ad adulationem, si quis velit aliquem laudare, in quibus non est laudandus: quia forte mala sunt, secundum illud Psal. 9. Laudatur peccator in desideriis animæ suæ: vel quia non sunt certa, secundum illud Eccl. 27. Ante sermonem non laudes virum. Et iterum Eccl. 11. Non laudes virum in specie sua: vel etiam si timere possit, ne humana laude ad inanem gloriam prouocetur. Vnde dicitur Eccles. 11. Ante mortem ne laudes hominem. Similiter etiam velle placere hominibus propter charitatem nutriendam, vt in ea homo spiritualiter proficere possit, laudabile est. Quod autem aliquis velit placere hominibus propter inanem gloriam, vel propter lucrum, vel etiam in malo, hoc esset peccatum: secundum illud Psalm. 52. Deus dissipauit ossa eorum qui hominibus placent. Et Apostol. dicit ad Gal. 1. Si adhuc hominibus placerem, Christi seruus non essem.

Ad secundum dicendum, quod etiam vituperare malum, si non adhibeantur debitæ circumstantiæ, est vitiosum: & similiter laudare bonum.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet duo vitia esse contraria. Et ideo sicut detractio est malum, ita & adulatio, quæ contrariatur ei in quantum ad ea quæ dicuntur, non autem directe quantum ad finem: quia adulator quærit delectationem eius, cui adulatur; detractor autem non quærit eius contristationem, cum aliquando occulte detrahat, sed magis quærit eius infamiam.

Art.

Art. 2. Vtrum adulatio sit peccatum mortale?

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod adulatio sit peccatum mortale: quia secundum Augustinum * Enchiridio, Malum dicitur quia nocet. Sed adulatio maxime nocet. Secundum illud Psalm. 9. Quoniam laudatur peccator in desideriis animæ suæ, & iniquus benedicitur, exacerbauit dominum peccator, & ideo Hieronymus † dicit, quod nihil est quod tam facile corrumpat mentes hominum, quam adulatio. Et super illud Psalmi 69. Conuertantur statim erubescentes, dicit * Gloss. Plus nocet lingua adulatoris, quam gladius persecutoris. Ergo adulatio est grauissimum peccatum.

¶ 2. Præterea, Quicumque verbis aliis nocet, non minus nocet sibi quam aliis. Vnde dicitur in Psal. 36. Gladius eorum intret in corda ipsorum. Sed ille, qui alteri adulatur, inducit eum ad peccandum mortaliter. Vnde super illud Psalm. 140. Oleum peccatoris non impinguet caput meum, dicit * Gloss. Falsa laus adulatoris mentes à rigore veritatis emollit ad noxia. Ergo multo magis adulator in se mortaliter peccat.

¶ 3. Præterea, In Decretis scribitur dist. 46. † Clericus qui adulationibus, & proditionibus vacare deprehenditur, degradetur ab officio. Sed talis præna non infligitur nisi pro peccato mortali. Ergo adulatio est peccatum mortale.

SED contra est, quod Aug. * in sermone de purgatorio, inter peccata minuta numerat, si quis cuiquam maiori personæ aut ex voluntate, aut ex necessitate adulari voluerit.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, peccatum mortale est quod charitati contrariatur. Adulatio autem quandoque quidem charitati contrariatur, quandoque autem non. Contrariatur siquidem charitati tripliciter. Vno modo, ratione ipsius materiæ: puta, cum aliquis laudat alicuius peccatum. Hoc enim contrariatur dilectioni Dei, contra cuius iustitiam homo loquitur; & contra dilectionem proximi, quem in peccato fouet. Vnde est peccatum mortale, secundum illud Isaiæ 5. Væ qui dicitis malum, bonum. Alio modo ratione intentionis: puta, cum quis alicui adulatur ad hoc, quod fraudulenter ei noceat, vel corporaliter, vel spiritualiter: & hoc etiam est peccatum mortale. Et de hoc habetur Prou. 27. Meliora sunt vulnera diligentis, quam fraudulenta odientis oscula. Tertio modo, per occasionem: sicut cum laus adulatoris sit alteri occasio peccandi, etiam præter adulatoris intentionem.

387

*Mat. q. 7 a. 1. ad 11 *cap. 11 tom. 3.*

†*Hie. ad Cesantiam, de ratione pie viuendi, circa med.*

**Pſ. 69. * Aug. in hoc loco, t. 8.*

In gl. in Clem. & ordin. simul ex Cassiod.

†*dist. 46. c. Clericum qui.*

**In ser. 4. in die animarum ante med. tom 10.*

q. 112. art. 2.

tionem. Et in hoc considerare oportet, vtrum sit occasio data vel accepta, & qualis ruina subsequatur: sicut potest patere ex his quæ supra de scandalo dicta sunt *. Si autem aliquis ex sola auditate delectandi alios, vel etiam ad euitandum aliquod malum, vel consequendum aliquid in necessitate, alicui adulatus fuerit, non est contra charitatem. Vnde non est peccatum mortale, sed veniale.

q.43.a.1. ad 3. & 4.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illa loquuntur de adulatore, qui laudat peccatum alicuius. Talis enim adulatio dicitur plus nocere quam gladius persecutoris: quia in potioribus bonis nocet, scilicet in spiritualibus. Non autem nocet ita efficaciter: quia gladius persecutoris occidit effectiue, quasi sufficiens causa mortis. Nullus autem adulando potest esse alteri sufficiens causa peccandi, vt ex supra dictis patet *.

q.43.a.1 ad 3. & 2.q.73. a.8.ad 3. & 75.a. 3. & 94. 80.a.1.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de eo, qui adulatur intentione nocendi. Ille enim plus nocet sibi quam aliis: quia sibi nocet tamquam sufficiens causa peccandi, aliis autem occasionaliter tantum.

Ad tertium dicendum, quod auctoritas illa loquitur de eo, qui proditorie alteri adulatur, vt eum decipiat.

QVAESTIO CXVI.

De Litigio, in duos articulos diuisa.

POstea considerandum est de litigio.

ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum opponatur virtuti amicitiæ?

¶ Secundo, de comparatione eius ad adulationem.

Art. 1. *Vtrum litigium opponatur virtuti amicitiæ, seu affabilitati?*

588

AD primum sic proceditur. Videtur, quod litigium non opponatur virtuti amicitiæ, vel affabilitatis. Litigium enim ad discordiam pertinere videtur, sicut & contentio. Sed discordia opponitur charitati, sicut dictum est *. Ergo & litigium.

q.37.a.1.

¶ 2. Præterea, Prouerb. 26. dicitur, Homo iracundus incendit litem. Sed iracundia opponitur mansuetudini. Ergo & lis siue litigium.

¶ 3. Præterea, Iacob. 4. dicitur, Vnde bella & lites in vobis? Nonne ex concupiscentiis vestris, quæ militant in membris vestris? Sed sequi concupiscentias videtur opponi temperantiæ. Ergo videtur, quod litigium non opponatur amicitiæ, sed temperantiæ.

SED

SED contra est, quod Philosoph. in 4. Ethic.[a] litigium opponit amicitiæ. [a] lib. 4. c. 6. tom. 5.

RESPONDEO dicendum, quod proprie litigium in verbis consistit, cum scilicet unus verbis alterius contradicit. In qua quidem contradictione duo possunt attendi. Quandoque enim contingit contradictio propter personam dicentis, cui contradicens consentire recusat propter defectum amoris animos vnientis. Et hoc videtur ad discordiam pertinere, charitati contrariam. Quandoque vero contradictio oritur ratione personæ, quam aliquis contristare non veretur. Et sic fit litigium, quod prædictæ amicitiæ, vel affabilitati opponitur, ad quam pertinet delectabiliter aliis conniuere. Vnde Philosophus dicit in 4. Ethic.[a] quod illi qui ad omnia contrariantur, causa eius quod est contristare, neque quoscumque curantes: dyscoli & litigiosi vocantur. [a] lib. 4. c. 6. non proprie vel à pr. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod contentio magis proprie pertinet ad contradictionem discordiæ: litigium autem ad contradictionem, quæ fit intentione contristandi.

Ad secundum dicendum, quod directa oppositio vitiorum ad virtutes, non attenditur secundum causas, cum contingat vnum vitium ex diuersis causis oriri, sed attenditur secundum speciem actus. Licet autem quandoque litigium ex ira oriatur, potest tamen etiam ex multis aliis causis oriri. Vnde non oportet quod directe opponatur mansuetudini.

Ad tertium dicendum, quod Iacobus loquitur ibi de concupiscentia, secundum quod est generale malum ex quo omnia vitia oriuntur, prout dicit gloss.[a] ad Rom. 7. Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet. [a] Est August. in l. de spiritu & lit. c. 4. à med. tom. 3.

ART. 2. *Vtrum litigium sit grauius peccatum, quam adulatio?* 589

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod litigium sit minus peccatum, quam contrarium vitium, scilicet placiditas vel adulatio. Quanto enim aliquod peccatum plus nocet, tanto peius esse videtur. Sed adulatio plus nocet, quam litigium. Dicitur enim Isai. 3. Populi mei, qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt, & viam gressuum tuorum dissipant. Ergo adulatio est grauius peccatum, quam litigium.

¶ 2. Præterea, In adulatione videtur esse quædam doloſitas, quia aliud adulator dicit ore, aliud habet in corde. Litigiosus autem caret dolo, quia manifeste contradicit. Ille autem qui cum dolo peccat, magis

lib.7. c.6. est, vt Philosoph. dicit in 7. Ethic.* Ergo grauius pec-
paru ante catum est adulatio, quam litigium.
med. t.5. ¶ 3. Præterea, Verecundia est timor de turpi, vt
* *lib.4. c.* patet per Philos. in 4. Ethic. * Sed magis verecundatur
vlt. non homo esse adulator, quam litigiosus. Ergo litigium est
longe à minus peccatum quam adulatio.
prin. t.3. SED contra est, quod tanto aliquod peccatum videtur esse grauius, quanto spirituali statui magis repugnat. Sed litigium magis repugnare videtur statui spirituali. Dicitur enim 1. ad Timoth. 3. quod oportet episcopum non litigiosum esse. Et 2. ad Timoth. 2. Seruum Domini non oportet litigare. Ergo litigium videtur esse grauius peccatum quam adulatio.

RESPONDEO dicendum, quod de vtroque istorum peccatorum loqui possumus dupliciter. Vno modo, considerando speciem vtriusque peccati. Et secundum hoc, tanto aliquod vitium est grauius, quanto magis repugnat oppositæ virtuti. Virtus autem amicitiæ principalius tendit ad delectandum, quam ad contristandum. Et ideo litigiosus qui superabundat in contristando, grauius peccat quam placidus, vel adulator, qui superabundat in delectando. Alio modo possunt considerari secundum aliqua exteriora motiua. Et secundum hoc quandoque adulatio est grauior: puta quando intendit per deceptionem indebitum honorem vel lucrum acquirere. Quandoque vero litigium est grauius: puta quando homo intendit vel veritatem impugnare, vel dicentem in contemptum adducere.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut adulator potest nocere occulte decipiendo, ita litigiosus potest interdum nocere manifeste impugnando. Grauius autem est, cæteris paribus, manifeste alicui nocere quasi per violentiam, quam occulte. Vnde rapina est grauius
q.66.a.9. peccatum, quam furtum, vt supra dictum est *.

Ad secundum dicendum, quod non semper in actibus humanis illud est grauius, quod est turpius. Decor enim hominis est ex ratione. Et ideo turpiora sunt peccata carnalia, quibus caro dominatur rationi: quamuis peccata spiritualia sint grauiora, quia procedunt ex maiori contemptu. Similiter peccata quæ fiunt ex dolo, sunt turpiora, in quantum videntur ex quadam infirmitate procedere, & ex quadam falsitate rationis: cum tamen peccata manifesta quandoque sint ex maiori contemptu. Et ideo adulatio, quasi cum dolo existens, videtur esse turpior. Sed litigium, quasi ex maiori contemptu procedens, videtur esse grauius.

Ad

Ad tertium dicendum, quod ſicut dictum eſt *, verecundia reſpicit turpitudinem peccati. Vnde non ſemper magis verecundatur homo de grauiori peccato, ſed de magis turpi peccato. Et inde eſt quod magis verecundatur homo de adulatione, quam de litigio, quamuis litigium ſit grauius. * In arg. 3.

QVAESTIO CXVII.

De liberalitate, in ſex articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de liberalitate, & vitiis oppoſitis, ſcilicet auaritia & prodigalitate.

CIRCA liberalitatem autem quæruntur ſex.

¶ Primo, vtrum liberalitas ſit virtus?
¶ Secundo, quæ ſit materia eius.
¶ Tertio, de actu ipſius.
¶ Quarto, vtrum magis ad eum dare, quam accipere pertineat?
¶ Quinto, vtrum liberalitas ſit pars iuſtitiæ?
¶ Sexto, de comparatione eius ad alias virtutes.

Art. 1. *Vtrum liberalitas ſit virtus?* 590

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod liberalitas non ſit virtus. Nulla enim virtus contrariatur naturali inclinationi. Inclinatio autem naturalis eſt ad hoc, vt aliquis plus ſibi quam aliis prouideat: cuius contrarium pertinet ad liberalem: quia, vt Philoſophus dicit in 4. Ethic.* Liberalis eſt non reſpicere ad ſeipſum, ita quod ſibi minora derelinquat. Ergo liberalitas non eſt virtus. 2. Cor. 8. le. 1. co. 1. fin. & 2. Eth. le. 8. lib. 4. c. 1. ante med. tom. 5.

¶ 2. Præterea, Per diuitias homo ſuam vitam ſuſtentat, & ad felicitatem diuitiæ organice deſeruiunt, vt dicitur in 1. Ethic.* Cum ergo omnis virtus ordinetur ad felicitatem, videtur quod liberalis non ſit virtuoſus: de quo Philoſophus * dicit in 4. Ethic. quod non eſt acceptiuus pecuniæ, neque cuſtoditiuus, ſed emiſſiuus. l. b. 1. c. 8. ad fin. c. 5. lib. 4. c. 1. paulo ante med. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Virtutes habent connexionem ad inuicem. Sed liberalitas non videtur connexa aliis virtutibus. Multi enim ſunt virtuoſi, qui non poſſunt eſſe liberales, quia non habent quod dent. Multi etiam liberaliter dant vel expendunt, qui tamen alias ſunt vitioſi. Ergo liberalitas non eſt virtus.

SED contra eſt, quod Ambroſ. dicit * in 1. de Offic. quod in Euangelio multas diſciplinas accepimus iuſtæ liberalitatis. Sed in Euangelio non docentur niſi ea, quæ ad virtutem pertinent. Ergo liberalitas eſt virtus. lib. 1. c. 30. circa pri. tom. 1.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut Auguſt. dicit

2.2. q.19. art.1. tom.1. dicit * in lib. de liber. arbit. Bene vti his quibus male vti possumus, pertinet ad virtutem. Possumus autem bene & male vti non solum his, quæ intra nos sunt, puta potentiis, & passionibus animæ: sed etiam his, quæ extra nos sunt, scilicet rebus huius mundi exteriosis nobis ad sustentationem vitæ. Et ideo cum bene vti his rebus pertineat ad liberalitatem, consequens est quod liberalitas virtus sit.

Ambr. in serm. 81. tom. 3. Et Basil. in serm. ad diuites auaros. Ad primum ergo dicendum, quòd sicut * Ambrosius, & Basilius dicunt, superabundantia diuitiarum datur aliquibus à Deo, vt meritum bonæ dispensationis acquirant. Pauca autem vni sufficiunt: & ideo liberalis plura laudabiliter in alios expendit, quam in seipsum. Debet autem homo semper magis sibi prouidere in spiritualibus bonis, in quibus vnusquisque sibi præcipue subuenire potest. Et tamen in rebus temporalibus non pertinet ad liberalem, vt sic aliis intendat, quod omnino se & suos despiciat. Vnde Ambrosius

l.1. c.30. art.1. tom.1. dicit * in 1. de Officiis, Est illa probanda liberalitas, vt proximos seminis tui non despicias, si egere cognoscas.

Ad secundum dicendum, quòd ad liberalem non pertinet sic diuitias emittere, vt non sibi remaneat vnde sustentetur, & vnde virtutis opera exequatur, quibus ad felicitatem peruenitur. Vnde Philosophus

2.2. ante med. dicit * in 4. Ethic. quod liberalis non negliget propria, volens per hoc quibusdam sufficere. Et Ambrosius

l.1. c.30. art.1. tom.1. dicit † in lib. de Offic. quod Deus non vult simul effundi opes, sed dispensari. Nihil forte vt Helisæus, qui boues suos occidit & pauit pauperes ex eo quod habuit, vt nulla cura teneretur domestica: quod pertinet ad statum perfectionis spiritualis vitæ, de quo infra dicetur *. Est tamen sciendum, quod hoc ipsum quod est sua liberaliter largiri, in quantum est actus virtutis, ad beatitudinem ordinatur.

9.184 & 186. a.3. Ad tertium dicendum, quòd sicut Philosoph. dicit

l.4. c.1. art.1. tom.5. in 4. Ethic. * illi qui consumunt multas res in intemperantiis, non sunt liberales, sed prodigi. Et similiter quicumque effundit quæ habet, propter quæcumque

l.1. c.30. inter pri. & med. tom.1. alia peccata. Vnde & Ambros. * dicit in 1. de Offic. Si adiuues eum, qui possessiones aliorum eripere conatur, non probatur largitas. Nec illa perfecta est liberalitas, si iactantiæ causa magis quam misericordiæ largiaris. Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, licet in aliqua mala opera multa expendant, non sunt liberales. Nihil etiam prohibet aliquos multa in bonos vsus expendere, & habitum liberalitatis non habere: sicut & aliarum virtutum opera faciunt homines, antequam habi

habitum virtutis habeant, licet non eodem modo quo virtuosi, vt supra dictum est *. Similiter etiam nihil prohibet aliquos virtuosos, licet sint pauperes, esse liberales. Vnde Philos. dicit 4. Ethic. † Secundum substantiam, id est, facultatem diuitiarum, liberalitas dicitur. Non enim consistit in multitudine datorum, sed in dantis habitu. Et Ambros. dicit * in 1. de Offic. quod affectus diuitem collationem, aut pauperem facit, & pretium rebus imponit.

* 1. 2. q. 65 ar. 1.
† c. 1. t. 5.
* l. 1. c. 12.

Art. 2. *Vtrum liberalitas sit circa pecunias?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod liberalitas non sit circa pecunias. Omnis enim virtus moralis est circa operationes, vel passiones. Esse autem circa operationes, est proprium iustitiæ, vt dicitur in 5. Ethic. * Ergo cum liberalitas sit virtus moralis, videtur quod sit circa passiones, & non circa pecunias.

591

Inf. ar. 3.
& 1. 2. q. 60. ar. 3.
60. ar. 2.
Mat. 6. 19.
2. 1. c. 8. fi.
& 4. Eth. c. 1 fin.
* c. 1. t. 5.

¶ 2. Præterea, Ad liberalem pertinet quarumcunque diuitiarum vsus. Sed diuitiæ naturales sunt veriores quam diuitiæ artificiales, quæ in pecuniis consistunt: vt patet per Philosophum † in 1. Polit. Ergo liberalitas non est principaliter circa pecunias.

† c. 9. & 6 t. 5.

¶ 3. Præterea, Diuersarum virtutum diuersæ sunt materiæ: quia habitus distinguuntur secundum obiecta. Sed res exteriores sunt materiæ iustitiæ distributiuæ & commutatiuæ. Ergo non sunt materia liberalitatis.

SED contra est, quod Philosophus * dicit in 4. Ethic. quod liberalitas videtur esse medietas quædam circa pecunias.

* c. 1. circa me. t. 5.

RESPONDEO dicendum, quod secundum Philosoph. * in 4. Ethic. ad liberalem pertinet emissiuum esse. Vnde & alio nomine liberalitas, largitas nominatur: quia quod largum est, non est retentiuum, sed est emissiuum. Et ad hoc idem pertinere videtur etiam nomen liberalitatis. Cum enim aliquis à se emittit, quodammodo illud à sua custodia & dominio liberat, & animum suum ab eius affectu liberum esse ostendit. Ea vero quæ emittenda sunt ab vno homine in alium, sunt bona possessa quæ nomine pecuniæ significantur. Et ideo propria materia liberalitatis est pecunia.

* c. 1. t. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut * dictum est, liberalitas non attenditur in quantitate dati, sed in affectu dantis. Affectus autem dantis disponitur secundum passiones amoris & concupiscentiæ, & per consequens delectationis & tristitiæ, ad ea quæ dum-

* In sol. ad ar. 3. prin. arg.

tur. Et ideo immediata materia liberalitatis sunt interiores passiones. Sed pecunia exterior est obiectum ipsarum passionum.

Ad secundum dicendum, quod sicut Augustin. dicit * in lib. de Disciplina Christ. Totum quicquid homines in terra habent, & omnia quorum sunt domini, pecunia vocatur: quia antiqui, quæ habebant, in pecoribus habebant. Et Philosophus dicit * in 4. Ethic. quod pecunias omnia dicimus, quorum dignitas numismate mensuratur.

* cap. 1. a med. t 9.

* in prin. lib. to. 5.

Ad tertium dicendum, quod iustitia constituit æqualitatem in istis exterioribus rebus. Non autem ad eam proprie pertinet moderari interiores passiones. Vnde aliter pecunia est materia liberalitatis, & aliter iustitiæ.

592 Iust. c. 4. Et quo. 5. a. 3. ad 1. & 4. Et 59. 4.

Art. 3. *Verum vti pecunia sit actus liberalitatis?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod vti pecunia non sit actus liberalitatis. Diuersarum enim virtutum diuersi sunt actus. Sed vti pecunia conuenit aliis virtutibus, sicut iustitiæ & magnificentiæ. Non ergo est proprius actus liberalitatis.

¶ 2. Præterea, Ad liberalitatem non solum pertinet dare, sed etiam accipere & custodire. Sed acceptio & custodia non videntur ad vsum pecuniæ pertinere. Ergo inconuenienter dicitur proprius actus liberalitatis vsus pecuniæ.

¶ 3. Præterea, Vsus pecuniæ non solum consistit in hoc quod pecunia detur, sed in hoc quod expendatur. Sed expendere pecuniam refertur ad ipsum expendentem: & sic non videtur esse actus liberalitatis. Dicit enim Seneca * in 5. de Beneficiis, Non est liberalis aliquis ex hoc quod sibi donat. Ergo non quilibet vsus pecuniæ pertinet ad liberalitatem.

* c. 9. bar. num ap. 2. non multum a pr. to. 5.

SED contra est, quod Philos. * dicit in 4. Ethic. Vnoquoque optime vtitur qui habet circa singula virtutem. Diuitiis ergo vtetur optime qui habet circa pecunias virtutem. Iste autem est liberalis. Ergo bonus vsus pecuniarum est actus liberalitatis.

RESPONDEO dicendum, quod species actus sumitur ex obiecto, vt supra habitum est *. Obiectum autem, siue materia liberalitatis est pecunia, & quicquid pecunia mensurari potest, vt dictum est †. Et quia quælibet virtus conuenienter se habet ad suum obiectum, consequens est, vt cum liberalitas sit virtus, actus eius sit proportionatus pecuniæ. Pecunia autem cadit sub ratione bonorum vtilium: quia omnia exteriora bona ad vsum hominis sunt ordinata. Et ideo actus proprius liberalitatis est pecunia, vel diuitiis vti.

1. 2. q. 18. ar. 2. † ar. pra. ad 2. arg.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod ad liberalitatem pertinet bene vti diuitiis, in quantum huiusmodi: eo quod diuitiæ sunt propria materia liberalitatis. Ad illum autem pertinet vti diuitiis secundum aliam rationem, scilicet secundum rationem debiti: prout scilicet res exterior debetur alteri. Ad magnificentiam autem pertinet vti diuitiis secundum quamdam specialem rationem, id est, secundum quod assumuntur in alicuius operis magni expletionem. Vnde & magnificentia quodammodo se habet ex additione ad liberalitatem, vt infra dicetur *. * q. 134.

Ad secundum dicendum, quod ad virtuosum pertinet non solum conuenienter vti sua materia vel instrumento, sed etiam præparare opportunitates ad bene vtendum. Sicut ad fortitudinem militis pertinet non solum exercere gladium in hostes, sed etiam exacuere gladium, & in vagina conseruare. Sic etiam ad liberalitatem pertinet non solum vti pecunia, sed etiam eam præparare & conseruare ad idoneum vsum.

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est *, propinqua materia liberalitatis sunt interiores passiones, secundum quas homo afficitur circa pecuniam. Et ideo ad liberalitatem pertinet præcipue, vt homo propter inordinatam affectionem ad pecuniam non prohibeatur à quocumque debito vsu eius. Est autem duplex vsus pecuniæ. Vnus, ad seipsum, qui videtur ad sumptus vel expensas pertinere. Alius autem, quo quis vtitur ad alios, qui pertinet ad dationes. Et ideo ad liberalitatem pertinet, vt neque propter immoderatum amorem pecuniæ aliquis impediatur à conuenientibus expensis, neque à conuenientibus dationibus. Vnde circa dationes & sumptus liberalitas consistit, secundum * Philos. in 4. Ethic. Verbum autem Senecæ est intelligendum de liberalitate, secundum quod se habet ad dationes. Non enim dicitur aliquis liberalis ex hoc quod sibi aliquis donat. art. prec. ad 1. & 3 * c. 1. t. 3.

Art. 4. *Vtrum ad liberalem maxime pertineat dare?* 593

AD quartum sic proceditur. Videtur quod ad liberalem non maxime pertineat dare. Liberalitas enim à prudentia dirigitur, sicut & quælibet alia virtus moralis. Sed maxime videtur ad prudentiam pertinere diuitias conseruare. Vnde & Philosoph. dicit in 4. Ethicor. * quod illi qui non acquisierunt pecuniam, sed susceperunt acquisitam ab aliis, liberalius eam expendunt, quia sunt inexperti indigentiæ. Er- Inf. q. 118 a. 1. ad 1. & 3. Et 4 Eth. c. 3. * c. 1. ante med. t. 5.

go videtur, quod dare non maxime pertineat ad liberalem.

¶ 2. Præterea, De hoc quod aliquis maxime intendit, nullus triſtatur, neque ab eo ceſſat. Sed liberalis quandoque triſtatur de his quæ dedit, neque etiam dat omnibus, vt dicitur in 4. Ethic.* Ergo ad liberalem non maxime pertinet dare.

Ibid.

¶ 3. Præterea, Ad illud implendum quod quis maxime intendit, homo vtitur viis quibus poteſt. Sed liberalis non eſt petitiuus, vt Philoſoph.* dicit in 4. Ethic. cum per hoc poſſet ſibi præparare facultatem aliis donandi. Ergo videtur, quod maxime non intendat ad dandum.

lib. 4. c. 1 tom. 5.

¶ 4. Præterea, Magis homo obligatur ad hoc quod prouidet ſibi quam aliis. Sed expendendo aliquid, prouidet ſibi; dando autem, prouidet aliis. Ergo ad liberalem magis pertinet expendere, quam dare.

SED contra eſt, quod Philoſ.* dicit in 4. Ethic. quod liberalis eſt ſuperabundare in datione.

Ibid.

RESPONDEO dicendum, quod proprium eſt liberalis vti pecunia. Vſus autem pecuniæ eſt in emiſſione ipſius. Nam acquiſitio pecuniæ magis aſſimilatur generationi, quam vſui. Cuſtodia vero pecuniæ, in quantum ordinatur ad facultatem vtendi, aſſimilatur habitui. Emiſſio autem alicuius rei, quanto fit ad aliquid diſtantior, tanto à maiori virtute procedit: ſicut patet in his quæ proliciuntur. Et ideo ex maiori virtute procedit, quod aliquis emittat pecuniam dando eam alijs, quam expendendo eam circa ſeipſum. Proprium eſt autem virtutis, vt præciſe tendat in id quod perfectius eſt. Nam virtus eſt perfectio quædam, vt dicitur in 7. Phyſ.* Et ideo liberalis maxime laudatur ex datione.

*7. com. 17. t. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod ad prudentiam pertinet cuſtodire pecuniam, ne ſurripiatur, aut inutiliter expendatur. Sed vtiliter eam expendere non eſt minoris prudentiæ, quam vtiliter eam conſeruare, ſed maioris: quia plura ſunt attendenda circa vſum pecuniæ, qui aſſimilatur motui, quam circa conſeruationem, quæ aſſimilatur quieti. Quod autem illi qui ſuſceperunt pecunias ab alijs acquiſitas, liberalius expendunt, quaſi ſcientes inopiæ inexperientiſ propter ſolam hanc inexperientiam liberaliter expenderent, non haberent virtutem liberalitatis. Sed quandoque huiuſmodi inexperientia ſe habet ſolum ſicut tollens impedimentum liberalitatis, in quod promptius liberaliter agant. Timor enim inopiæ ex eius experientia procedens, impedit quandoque eos qui acquiſierant

tuat pecuniam, ne eam consumant liberaliter agendo. Et similiter amor, quo eam amant, tanquam proprium effectum, vt Philos. dicit * in 4. Ethic. * l.4.c.2.a

Ad secundum dicendum, quod sicut † dictum est, ad liberalitatem pertinet conuenienter vti pecunia, & per consequens conuenienter dare: quod est quidam pecuniæ vsus. Quælibet autem virtus tristatur de contrario sui actus, & vitat eius impedimenta. Ei autem quod est conuenienter dare, duo opponuntur, scilicet non dare quod conuenienter est dandum, & dare aliquid inconueniēter. Vnde de vtroque tristatur liberalis; sed de primo magis, quia plus opponitur proprio actui: & ideo etiam non dat omnibus. Impediretur enim actus eius si quibuslibet daret. Non enim haberet vnde aliis daret, quibus dare conuenit. † in corp. ar. & ar. prec.

Ad tertium dicendum, quod dare & accipere se habent, sicut agere & pati. Non est autem idem principium agendi & patiendi. Vnde quia liberalitas est principium dationis, non pertinet ad liberalem, vt sit promptus ad recipiendum, & multo minus ad petendum. Vnde versus.

Si quis in hoc mundo vult multis gratus haberi,
Det, capiat, quærat, plurima, pauca, nihil.

Ordinat autem ad dandum aliqua secundum conuenientiam liberalitatis, scilicet fructus propriarum possessionum, quos solicite procurat, vt eis liberaliter vtatur. 194 Sup. q.58 ar.12. ad

Ad quartum dicendum, quod ad expendendum in seipsum natura inclinat. Vnde hoc quod pecuniam quis perfundat in alios, pertinet proprie ad virtutem. 1. & q. 117 a.2. ad 3. & a.3. ad 2.

Art. 5. *Verum liberalitas sit pars iustitiæ?* Et inf. q. 157. a.1.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod liberalitas non sit pars iustitiæ. Iustitia enim respicit debitum. Sed quanto est aliquid magis debitum, tanto minus liberaliter datur. Ergo liberalitas non est pars iustitiæ, sed ei repugnat. cor. & 3. a.4 q.2. cor. &

¶ 2. Præterea, Iustitia est circa operationes, vt supra habitum est *. Sed liberalitas est præcipue circa amorem, & concupiscentiam pecuniarum, quæ sunt passiones. Ergo magis videtur liberalitas ad temperantiam pertinere, quam ad iustitiam. ma.q.13. a.1.cor. fin. * q 58.a. 9. & 1.2.

¶ 3. Præterea, Ad liberalitatem pertinet præcipue conuenienter dare, vt dictum est †. Sed conuenienter dare pertinet ad beneficentiam & misericordiam, quæ pertinent ad charitatem, vt supra dictum est *. Ergo liberalitas magis est pars charitatis, quam iustitiæ. q.60.a.1. 2. & 3. † a. prec. ad 2. * q 30. & 31.

SED

Amb.li. 1 de Off. c.28. in pri. to.1.

SED contra est, quod Ambros. † dicit in 1 de Offi ciis, Iustitia ad societatem generis humani referru Societatis enim ratio diuiditur in duas partes, iusti tiam scilicet, & beneficentiam, quam eandem liberalitatem, aut benignitatem vocant. Ergo liberalitas ad iustitiam pertinet.

RESPONDEO dicendum, quod liberalitas non est species iustitiæ: quia iustitia exhibet alteri quod est eius, sed liberalitas exhibet id quod suum est. Habet tamen quamdam conuenientiam cum iustitia in duobus. Primo quidem, quia principaliter est ad alterum, sicut & iustitia. Secundo, quia est circa res exteriores, sicut & iustitia, licet secundum aliam rationem, vt dictum est *. Et ideo liberalitas à quibusdam ponitur pars iustitiæ, sicut virtus annexa ei vt principali.

* *Hic in cor. & a. 2. huius q. ad 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod liberalitas, etsi non attendat debitum legale, quod attendit iustitia, attendit tamen debitum quoddam morale, quod attenditur ex quadam ipsius decentia, non ex hoc quod sit alteri obligatus: vnde minimum habet de ratione debiti.

Ad secundum dicendum, quod temperantia est circa concupiscentias corporalium delectationum. Concupiscentia autem pecuniæ & delectatio, non est corporalis, sed magis animalis: vnde liberalitas non pertinet proprie ad temperantiam.

Ad tertium dicendum, quod datio beneficentiæ & misericordiæ procedit ex eo quod homo est aliqualiter affectus circa eum, cui dat. Et ideo talis datio pertinet ad charitatem siue ad amicitiam. Sed datio liberalitatis prouenit ex eo, quod dans est aliqualiter affectus circa pecuniam, dum eam non concupiscit, neque amat: vnde etiam non solum amicis, sed etiam Ignotis dat quando oportet. Vnde non pertinet ad charitatem, sed magis ad Iustitiam, quæ est circa res exteriores.

595 Art. 6. *Vtrum liberalitas sit maxima virtutum?*

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod liberalitas sit maxima virtutum. Omnis enim virtus hominis est quædam similitudo diuinæ bonitatis. Sed per liberalitatem homo maxime assimilatur Deo, qui dat omnibus affluenter, & non improperat, vt dicitur Iac. 1. Ergo liberalitas est maxima virtutum.

lib. 6. de parũ ante me. t. 3 † c. 4. in fine.

¶ 2. Præterea, Secundum Aug. in 6. de Trinit. * In his quæ non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius. Sed ratio bonitatis maxime videtur ad liberalitatem pertinere: quia bonum diffusiuum est, vt patet per † Dionys. 4. cap. de diu. nomin. Vnde & Ambros.

Ambros. dicit * in 1. de Officiis, quod iustitia censuram tenet, liberalitas bonitatem. Ergo liberalitas est maxima virtutum.

§ 3. Præterea, Homines honorantur, & amantur propter virtutem. Sed Boëtius † dicit in lib. de Consolat. Largitas maxima claros facit. Et Philosophus dicit * in 4. Ethic. quod inter virtuosos maxime liberales amantur. Ergo liberalitas est maxima virtutum.

SED contra est, quod Ambros. † dicit in lib. de Officiis, quod iustitia excellior videtur liberalitate, sed liberalitas gratior. Philos. etiam dicit * in 1. Rhetor. quod fortes & iusti maxime honorantur, & post eos liberales.

RESPONDEO dicendum, quod quælibet virtus tendit in aliquod bonum. Vnde quanto aliqua virtus in maius bonum tendit, tanto melior est. Liberalitas autem tendit in aliquod bonum dupliciter. Vno modo, primo & per se. Alio modo, ex consequenti. Primo quidem & per se, tendit ad ordinandum propriam affectionem circa possessiones pecuniarum, & vsum. Et sic secundum hoc præfertur liberalitati, & temperantia, quæ moderatur & concupiscentias & delectationes pertinentes ad proprium corpus: & fortitudo, & iustitia, quæ ordinantur quodammodo in bonum commune, vna quidem tempore pacis, alia vero tempore belli. Et omnibus præferuntur virtutes, quæ ordinant in bonum diuinum. Nam bonum diuinum præeminet cuilibet bono humano. Et in bonis humanis bonum publicum præeminet bono priuato, in quibus bonum corporis præeminet bono exteriorum rerum. Alio modo ordinatur liberalitas ad aliquod bonum ex consequenti. Et secundum hoc liberalitas ordinatur in omnia bona prædicta. Ex hoc enim quod homo non est amatiuus pecuniæ, sequitur quod de facili vtatur ea & ad seipsum, & ad vtilitatem aliorum, & ad honorem Dei. Et secundum hoc habet quamdam excellentiam, ex hoc quod vtilis est ad multa. Quia tamen vnumquodque magis iudicatur secundum id quod primo, & per se competit ei, quam secundum id quod consequenter se habet; ideo dicendum est liberalitatem non esse maximam virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod dato diuina prouenit ex eo quod amat homines, quibus dat; non autem ex eo quod afficiatur ad ea quæ dat. Et ideo magis videtur pertinere ad charitatem, quæ est maxima virtutum: quam ad liberalitatem.

Ad

* *Ambr. l. 1. c. 28. circa pr. tom. 1.*

† *lib. 2. pr. ſ. 5.*

* *l. 4. c. 1. ad quantulum à prine. t. 5.*

† *lib. 1. c. 28. circa prin. t. 1.*

* *l. 1. Rhet. c. 9. non multum à prin. t. 6.*

Ad secundum dicendum, quod quælibet virtus participat rationem boni, quantum ad emissionem proprij actus. Actus autem quarumdam aliarum virtutum meliores sunt pecunia, quam emittit liberalis.

Ad tertium dicendum, quod liberales maximè amantur, non quidem amicitia honesti, quasi sint meliores; sed amicitia vtilis, quia sunt vtiliores in exterioribus bonis, quæ communiter homines maximè cupiunt. Et etiam propter eamdem causam clari reddantur.

QVAESTIO CXVIII.

De vitijs liberalitati oppositis: & primo, de auaritia. in octo articulos diuisa.

DEinde considerandum est de vitijs oppositis liberalitati. Et primo de auaritia. Secundo, de prodigalitate.

CIRCA primum quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum auaritia sit peccatum?
¶ Secundo, vtrum sit speciale peccatum?
¶ Tertio, cui virtuti opponatur?
¶ Quarto, vtrum sit peccatum mortale?
¶ Quinto, vtrum sit grauissimum peccatorum?
¶ Sexto, vtrum sit carnale, vel spirituale peccatum?
¶ Septimo, vtrum sit vitium capitale?
¶ Octauo, de filiabus eius.

596 Inf.q.119

Art. 1. *Vtrum auaritia sit peccatum?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod auaritia non sit peccatum. Dicitur enim auaritia quasi æris auiditas: quia scilicet in appetitu pecuniæ consistit, per quam omnia exteriora bona intelligi possunt. Sed appetere exteriora bona non est peccatum: naturaliter enim homo ea appetit, tum quia subiecta sunt homini naturaliter, tum quia per ea vita hominis conseruatur: vnde & substantia hominis dicuntur. Ergo auaritia non est peccatum.

6. Eth. de rect. spol.

¶ 2. Præterea, Omne peccatum, aut est in Deum, aut in proximum, aut in seipsum, vt supra* habitum est. Sed auaritia non est proprie peccatum contra Deum. Non enim opponitur neque religioni, neque virtutibus theologicis, quibus homo ordinatur in Deum. Neque etiam est peccatum in seipsum. Hoc enim proprie pertinet ad gulam, & luxuriam, de qua Apostolus dicit 1. ad Corint. 6. Qui fornicatur, in corpus suum peccat. Similiter etiam non videtur esse peccatum in proximum: quia per hoc quod homo retinet sua, nulli facit iniuriam. Ergo auaritia non est peccatum.

1.2.q.71. ar.4.

¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, Ea quæ naturaliter adueniunt, non sunt peccata. Sed auaritia naturaliter consequitur diuitiarum, & quemlibet defectum, vt * Philosophus dicit in 4. Ethicorum. Ergo auaritia non est peccatum. * 4. Ethic. c. 1. aliquantulum ante fin.

SED contra est, quod dicitur ad Hebr. vlt. Sint mores sine auaritia, contenti præsentibus. tom 5.

RESPONDEO dicendum, quod in quibuscumque bonum consistit in debita mensura, necesse est quod per excessum, vel diminutionem illius mensuræ malum proueniat. In omnibus autem, quæ sunt propter finem, bonum consistit in quadam mensura. Nam ea quæ sunt ad finem, necesse est commensurari fini, sicut medicina sanitati, vt patet per * Philosophum in 1. Politic. Bona autem exteriora habent rationem vtilium ad finem, sicut † dictum est. Vnde necesse est, quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura: dum scilicet homo secundum aliquam mensuram quærit habere exteriores diuitias, prout sunt necessariæ ad vitam eius secundum suam conditionem. Et ideo in excessu huius mensuræ consistit peccatum: dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere, vel retinere: quod pertinet ad rationem auaritiæ, quæ diffinitur esse immoderatus amor habendi. Vnde patet quod auaritia est peccatum. c. 6. & 8. circ. fin. & cap. 5. tom 5. † q. præc. a. 3. & 1. 2. q. 2. a. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus rerum exteriorum est homini naturalis, vt eorum quæ sunt propter finem. Et ideo in tantum vitio caret, in quantum continetur sub regula sumpta ex ratione finis. Auaritia autem hanc regulam excedit: & ideo est peccatum.

Ad secundum dicendum, quod auaritia potest importare immoderantiam circa res exteriores dupliciter. Vno modo immediate, quantum ad acceptionem, vel conseruationem ipsarum, vt scilicet homo plus debito eas acquirat, vel conseruet. Et secundum hoc est directe peccatum in proximum: quia in exterioribus diuitiis non potest vnus homo superabundare, nisi alteri deficiat, quia bona temporalia non possunt simul possideri à multis. Alio modo potest importare immoderantiam circa interiores affectiones, quas quis ad diuitias habet: puta quod immoderate aliquis diuitias amet, aut desideret, aut delectetur in eis. Et sic auaritia est peccatum hominis in seipsum: quia per hoc deordinatur eius affectus, licet non deordinetur corpus, sicut per vitia carnalia. Ex consequenti autem est peccatum in Deum, sicut & omnia

pecca

Ad secundum dicendum, quod quælibet virtus participat rationem boni, quantum ad emissionem proprij actus. Actus autem quarundam aliarum virtutum meliores sunt pecunia, quam emittit liberalis.

Ad tertium dicendum, quod liberales maximè amantur, non quidem amicitia honesti, quasi sint meliores; sed amicitia vtilis, quia sunt vtiliores in exterioribus bonis, quæ communiter homines maxime cupiunt. Et etiam propter eandem causam clari reddunturs.

QVAESTIO CXVIII.

De vitijs liberalitati oppositis: & primo, de auaritia, in octo articulos diuisa.

Deinde considerandum est de vitijs oppositis liberalitati. Et primo de auaritia. Secundo, de prodigalitate.

CIRCA primum quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum auaritia sit peccatum?
¶ Secundo, vtrum sit speciale peccatum?
¶ Tertio, cui virtuti opponatur?
¶ Quarto, vtrum sit peccatum mortale?
¶ Quinto, vtrum sit grauissimum peccatorum?
¶ Sexto, vtrum sit carnale, vel spirituale peccatum?
¶ Septimo, vtrum sit vitium capitale?
¶ Octauo, de filiabus eius.

596 Inf. q. 119

Art. 1. *Verum auaritia sit peccatum?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod auaritia non sit peccatum. Dicitur enim auaritia quasi æris auiditas: quia scilicet in appetitu pecuniæ consistit, per quam omnia exteriora bona intelligi possunt. Sed appetere exteriora bona non est peccatum: naturaliter enim homo ea appetit, tum quia subiecta sunt homini naturaliter, tum quia per ea vita hominis conseruatur: vnde & substantia hominis dicuntur. Ergo auaritia non est peccatum.

8. Ethic. de rect. pol.

¶ 2. Præterea, Omne peccatum, aut est in Deum, aut in proximum, aut in seipsum, vt supra habitum est, Sed auaritia non est proprie peccatum contra Deum. Non enim opponitur neque religioni, neque virtutibus theologicis, quibus homo ordinatur in Deum. Neque etiam est peccatum in seipsum. Hoc enim proprie pertinet ad gulam, & luxuriam, de qua Apostolus dicit 1. ad Corint. 6. Qui fornicatur, in corpus suum peccat. Similiter etiam non videtur esse peccatum in proximum: quia per hoc quod homo retinet sua, nulli facit iniuriam. Ergo auaritia non est peccatum.

1. 2. q. 72. ar. 4.

¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, Ea quæ naturaliter eueniunt, non sunt peccata. Sed auaritia naturaliter consequitur diuitias, & quemlibet defectum, vt * Philosophus dicit in 4. Ethicorum. Ergo auaritia non est peccatum. * 2. 1. alicubi ante fin. quantulib.

SED contra est, quod dicitur ad Hebr. vlt. Sint mores sine auaritia, contenti præsentibus. tom 5.

RESPONDEO dicendum, quod in quibuscumque bonum consistit in debita mensura, necesse est quod per excessum, vel diminutionem illius mensuræ malum proueniat. In omnibus autem, quæ sunt propter finem, bonum consistit in quadam mensura. Nam ea quæ sunt ad finem, necesse est commensurari fini, sicut medicina sanitati, vt patet per * Philosophum in 1. Politic. Bona autem exteriora habent rationem vtilium ad finem, sicut † dictum est. Vnde necesse est, quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura: dum scilicet homo secundum aliquam mensuram quærit habere exteriores diuitias, prout sunt necessariæ ad vitam eius secundum suam conditionem. Et ideo in excessu huius mensuræ consistit peccatum: dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere, vel retinere: quod pertinet ad rationem auaritiæ, quæ diffinitur esse immoderatus amor habendi. Vnde patet quod auaritia est peccatum. * c. 6. à med. & cap. 5. circ. fin. † 9. præc. 4. 3. & 1. 2. q. 2. a. 1. tom 5.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus rerum exteriorum est homini naturalis, vt eorum quæ sunt propter finem. Et ideo in tantum vitio caret, in quantum continetur sub regula sumpta ex ratione finis. Auaritia autem hanc regulam excedit: & ideo est peccatum.

Ad secundum dicendum, quod auaritia potest importare immoderantiam circa res exteriores dupliciter. Vno modo immediate, quantum ad acceptionem, vel conseruationem ipsarum, vt scilicet homo plus debito eas acquirat, vel conseruet. Et secundum hoc est directe peccatum in proximum: quia in exterioribus diuitiis non potest vnus homo superabundare, nisi alteri deficiat, quia bona temporalia non possunt simul possideri à multis. Alio modo potest importare immoderantiam circa interiores affectiones, quas quis ad diuitias habet: puta quod immoderate aliquis diuitias amet, aut desideret, aut delectetur in eis. Et sic auaritia est peccatum hominis in seipsum: quia per hoc deordinatur eius affectus, licet non deordinetur corpus, sicut per vitia carnalia. Ex consequenti autem est peccatum in Deum, sicut & omnia

pecca

peccata mortalia, in quantum homo propter bona temporale contemnit æternum.

Ad tertium dicendum, quod inclinationes naturales sunt regulandæ secundum rationem, quæ principatum tenet in natura humana. Et ideo quamuis sensus propter naturæ defectum auidius exteriorum rerum inquirant subsidia, sicut & omnis indigens quærit sui indigentiæ supplementum: non tamen à peccato excusantur, si debitam rationis mensuram circa diuitias excedant.

Art. 2. *Verum auaritia sit speciale peccatum?*

Inf. art. 5. ad 2. & 2. q. 61. a. 2. ad 2. & 2. dist. 21. in exp. li fin. & ma. q. 8. a. 1. ad 2. † l. 3. c. 17. circ. med. tom. 1.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod auaritia non sit speciale peccatum. Dicit enim † Augustin. in lib. de liber. arbit. Auaritia quæ Græce philargyria dicitur, non in solo argento, vel in nummis, sed in omnibus rebus quæ immoderate cupiuntur, intelligenda est. Sed in omni peccato est cupiditas immoderata alicuius rei: quia peccatum est, spreto bono incommutabili, bonis commutabilibus inhærere, vt supra * habitum est. Ergo auaritia est generale peccatum.

** 1. 2. q. 71. a. 6. ad 3. † l. 10. c. 1. circ. med. tom. 3.*

¶ 2. Præterea, Secundum † Isidor. in lib. Etymol. Auarus dicitur quasi auidus æris, id est, pecuniæ. Vnde & in Græco auaritia philargyria nominatur, id est, amor argenti. Sed sub argento, per quod pecunia significatur, significantur omnia bona exteriora, quorum pretium potest numismate mensurari, vt supra habitum * est. Ergo auaritia consistit in appetitu cuiuslibet exterioris rei. Ergo videtur esse generale peccatum.

** q. prac. a. 3. ad 2.*

¶ 3. Præterea. Super illud ad Rom. 7. Nam concupiscentiam nescieham, &c. dicit † Glossa, Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet. Videtur autem lex specialiter prohibere concupiscentiam auaritiæ. Vnde dicitur Exodi 20. Non concupisces rem proximi tui. Ergo concupiscentia auaritiæ est omne malum. Et ita auaritia est generale peccatum.

† Est ex Aug. in li. de spir. & litera, c. 4. à med. tom. 3.

SED contra est, quod ad Rom. 1. Auaritia connumeratur inter alia specialia peccata, vbi dicitur, Repletos omni iniquitate, malitia, fornicatione, auaritia, &c.

RESPONDEO dicendum, quod peccata sortiuntur speciem secundum obiecta, vt supra * habitum est: obiectum autem peccati est illud bonum, in quod tendit inordinatus appetitus. Et ideo vbi est specialis ratio boni, quod inordinate appetitur, ibi est specialis ratio peccati. Alia autem est ratio boni vtilis, & boni delectabilis. Diuitiæ autem secundum se habent ratio-

** 1. 2. q. 72. art. 1.*

nem

bum vilis. Ea enim ratione appetuntur, in quantum in vſum hominis cedunt. Et ideo ſpeciale quoddam peccatum eſt auaritia, ſecundum quod eſt immoderatus amor habendi poſſeſsiones, quæ nomine pecuniæ ſignantur: ex qua ſumitur auaritiæ nomen. Verum quia verbum habendi ſecundum primariam impoſitionem ad poſſeſsiones pertinere videtur, quarum ſumus totaliter domini, ad multa alia deriuatur, (ſicut dicitur homo habere ſanitatem, vxorem, veſtimentum, & alia huiuſmodi, vt patet in prædicamentis:) per conſequens etiam & nomen auaritiæ ampliatum eſt ad omnem immoderatum appetitum habendi quamcumque rem: ſicut * Gregor. dicit in quadam Homil. quod auaritia eſt non ſolum pecuniæ, ſed etiam ſcientiæ & altitudinis, cum ſupra debitum modum ſublimitas ambitur. Et ſecundum hoc auaritia non eſt ſpeciale peccatum. Et hoc etiam modo loquitur * Auguſt. de auaritia in auctoritate inducta. Vnde patet reſponſio ad primum.

hom. 16. in Ev. inter prim. & med.

* *citata in arg. 1.*

Ad ſecundum dicendum, quod omnes res exteriores, quæ veniunt in vſum humanæ vitæ, nomine pecuniæ intelliguntur, in quantum habent rationem boni vilis. Sunt autem quædam exteriora bona, quæ poteſt aliquis pecunia conſequi, ſicut voluptates, & honores, & alia huiuſmodi, quæ habent aliam rationem appetibilitatis. Et ideo illorum appetitus non proprie dicitur auaritia, ſecundum quod eſt vitium ſpeciale.

Ad tertium dicendum, quod gloſſa illa loquitur de concupiſcentia inordinata cuiuſcumque rei. Poteſt enim *intelligi*, quod per prohibitionem concupiſcentiæ rerum poſſeſſarum, prohibeantur quantumcumque rerum concupiſcentiæ, quæ per res poſſeſſas haberi poſſunt.

398 Supp. q. 107. a. 2. co. & q. 118. a. 3. ad 3. & ma. q. 13. art. 2. ad 10 & 4. Eth. le. 4. per to. & le. 5. fin.

Art. 3. *Verum auaritia opponatur liberalitati?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod auaritia non opponatur liberalitati. Quia ſuper illud Matt. 5. Beati qui eſuriunt, & ſitiunt iuſtitiam *, Chryſoſt. dicit, quod duplex eſt iuſtitia, vna generalis, & alia ſpecialis, cui opponitur auaritia. Et hoc idem Philoſophus † dicit in 5. Ethic. Ergo auaritia non opponitur liberalitati.

* *hom. 6. ex variis in Matt. locis poſt med. t. 2.*

† *l. 5. c. 2. & 3. t. 3.*

¶ 2. Præterea, Peccatum auaritiæ in hoc conſiſtit, quod homo tranſcendit menſuram in rebus poſſeſsis. Sed huiuſmodi menſura ſtatuitur per iuſtitiam. Ergo auaritia directe opponitur iuſtitiæ, & non liberalitati.

¶ 3. Præterea, Liberalitas eſt virtus media inter duo

duo vitia contraria, vt patet per † Philosophum *lib. 2. c. 7. & l. 4. c. 1. tom. 5.* 2. & 4. Ethicor. Sed auaritia non habet peccatum contrarium, & oppositum, vt patet per * Philosophum *l. 5. c. 1. & 2.* in 5. Ethicorum. Ergo auaritia non opponitur liberalitati.

SED contra est, quod sicut dicitur Eccl. 5. Auarus non implebitur pecunia; & qui amat diuitias, fructum non capiet ex eis. Sed non impleri pecunia, & inordinate eas amare, est contrarium liberalitati, quæ in appetitu diuitiarum medium tenet. Ergo auaritia opponitur liberalitati.

RESPONDEO dicendum, quod auaritia importat immoderantiam quamdam circa diuitias dupliciter. Vno modo, immediate circa ipsam acceptionem, & conseruationem diuitiarum, in quantum scilicet aliquis acquirit pecuniam vltra debitum, aliena surripiendo, vel retinendo: & sic opponitur iustitiæ. Et hoc modo accipitur auaritia Ezech. 22. vbi dicitur, Principes eius in medio eius quasi lupi rapientes prædam ad effundendum sanguinem, & auara lucra sectanda. Alio modo importat immoderantiam circa interiores affectiones diuitiarum: puta cum quis nimis amat, vel desiderat diuitias, aut nimis delectatur in eis, etiam si nolit rapere aliena. Et hoc modo auaritia opponitur liberalitati, quæ moderatur huiusmodi affectiones, vt * dictum est. Et sic accipitur auaritia 2. ad Corinth. 9. Præparent repromissam benedictionem 2. ad 1. & hanc paratam esse, sic quasi benedictionem, non quasi auaritiam *, gloss. scilicet vt doleant pro dato, & parum sit quod dent. *q. praced. a. 6. & 4. a. 3. ad 3. * in gloss. interl.*

Ad primum ergo dicendum, quod Chryf. & Philosophus loquuntur de auaritia primo modo dicta. Auaritiam autem secundo modo dictam nominat Philosophus illiberalitatem.

Ad secundum dicendum, quod iustitia proprie statuit mensuram in acceptionibus, & conseruationibus diuitiarum, secundum rationem debiti legalis, vt scilicet homo non accipiat, nec retineat alienum. Sed liberalitas constituit mensuram rationis: principaliter quidem in interioribus affectionibus, & per consequens in exteriori acceptione, & conseruatione pecuniarum, & emissione earum, secundum quod ex interiori affectione procedunt, non obseruando rationem debiti legalis, sed debiti moralis, quod attenditur secundum regulam rationis.

Ad tertium dicendum, quod auaritia secundum quod opponitur iustitiæ, non habet vitium oppositum: quia auaritia consistit in plus habendo quam debeat

secundum iustitiam. Et huic opponitur minus ... quod non habet rationem culpæ, sed pœnæ. ... auaritia secundum quod opponitur liberalitati, ... vitium prodigalitatis oppositum.

Art. 4. *Vtrum auaritia semper sit peccatum mortale?*

Ma. q. 13 a. 2. c. Sape, de restit. spol.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod auaritia semper sit peccatum mortale. Nullus enim est dignus morte, nisi pro peccato mortali. Sed propter auaritiam homines digni sunt morte. Cum enim Apostolus ad Rom. 1. præmisisset, Repletos omni iniquitate, fornicatione, auaritia, &c. subdit. Qui talia agunt, digni sunt morte. Ergo auaritia est peccatum mortale.

In ser. ad viuites anaros de lin. mãdo ad fi.

¶ 2. Præterea, Minimum, in auaritia est, quod aliquis inordinate retineat sua. Sed hoc videtur esse peccatum mortale. Dicit enim * Basilius, Est panis famelici quem tu tenes, nudi tunica quam conseruas, indigentis argentum quod possides. Quocirca tot iniuriaris, quot exhibere valeres. Sed iniuriari alteri, est peccatum mortale: quia contrariatur dilectioni proximi. Ergo multo magis omnis auaritia est peccatum mortale.

Elicitur ex Ho. 19 in Matt.

¶ 3. Præterea, Nullus excæcatur spirituali cæcitate, nisi per peccatum mortale, quod animam priuat lumine gratiæ. Sed secundum * Chrysost. tenebra animæ est pecuniarum cupido. Ergo auaritia, quæ est pecuniarum cupido, est peccatum mortale.

*In op. imperf. declinando ad fi. c. 2. † est Aug. in l. de operibus. 16. pa. rum ante med. 4. * ar. præc. q. 66. ar. 6. & 8. † q. 66. a. 6. ad 3.*

SED contra est, quod 1. ad Cor. 3. super illud, Si quis ædificauerit super hoc fundamentum, &c. dicit Glossa, † quod lignum, fœnum, & stipulam superædificat ille, qui cogitat quæ mundi sunt, quomodo placeat mundo: quod pertinet ad peccatum auaritiæ. Ille autem qui ædificat lignum, fœnum, & stipulam, non peccat mortaliter, sed venialiter. De eo enim dicitur quod *fide, & saluus erit sic quasi per ignem.* Ergo auaritia quandoque est veniale peccatum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum * est, auaritia dupliciter dicitur. Vno modo, secundum quod opponitur iustitiæ. Et hoc modo ex genere suo est peccatum mortale. Sic enim ad auaritiam pertinet, quod aliquis iniuste accipiat, vel retineat res alienas: quod pertinet ad rapinam, vel furtum, quæ sunt peccata mortalia, vt supra * habitum est. Contingit tamen in hoc genere auaritiæ aliquid esse peccatum veniale, propter imperfectionem actus: sicut supra † dictum est, cum de furto ageretur. Alio modo potest accipi auaritia secundum quod opponitur liberalitati.

Et

lib.2.c 7. & l.4. c. 2. duo vitia contraria, vt patet per † Philosophum *1. tom.5.* trarium, & oppositum, vt patet per * Philosophum *l.5. c.1. & 2.* in 5.Ethicorum. Ergo auaritia non opponitur liberalitati.

SED contra est, quod sicut dicitur Eccl.5. **Auarus** non implebitur pecunia; & qui amat diuitias, **fructum** non capiet ex eis. Sed non impleri pecunia, **& inordinate eas amare**, est contrarium liberalitati, **quæ in** appetitu diuitiarum medium tenet. **Ergo auaritia** opponitur liberalitati.

RESPONDEO dicendum, quod **auaritia** importat immoderantiam quamdam circa diuitias **dupliciter**. Vno modo, immediate circa ipsam **acceptionem, & conseruationem** diuitiarum, in quantum **scilicet** aliquis acquirit pecuniam vltra debitum, aliena **surripiendo**, vel retinendo: & sic opponitur iustitiæ. **Et** hoc modo accipitur auaritia Ezech. 22. vbi dicitur, Principes eius in medio eius quasi lupi rapientes **prædam** ad effundendum sanguinem, & auara **lucra** sectanda. Alio modo importat immoderantiam circa interiores affectiones diuitiarum: puta cum quis **nimis** amat, vel desiderat diuitias, aut nimis delectatur in eis, etiam si nolit rapere aliena. Et hoc modo **auaritia** opponitur liberalitati, quæ moderatur huiusmodi affectiones, vt * dictum est. Et sic accipitur auaritia 2. ad Corinth. 9. Præparent repromissam benedictionem hanc paratam esse, sic quasi benedictionem, non quasi auaritiam *, gloss. scilicet vt doleant pro dato, & parum fit quod dent.

*q. praced. a 6. & a. 2. ad 1. & a. 3. ad 3. * in gloss. interl.*

Ad primum ergo dicendum, quod Chrys. & Philosophus loquuntur de auaritia primo modo dicta. Auaritiam autem secundo modo dictam nominat Philosophus illiberalitatem.

Ad secundum dicendum, quod iustitia proprie statuit mensuram in acceptionibus, & conseruationibus diuitiarum, secundum rationem debiti legalis, vt scilicet homo non accipiat, nec retineat alienum. Sed liberalitas constituit mensuram rationis: principaliter quidem in interioribus affectionibus, & per consequens in exteriori acceptione, & conseruatione pecuniarum, & emissione earum, secundum quod ex interiori affectione procedunt, non obseruando rationem debiti legalis, sed debiti moralis, quod attenditur secundum regulam rationis.

Ad tertium dicendum, quod auaritia secundum quod opponitur iustitiæ, non habet vitium oppositum: quia **auaritia** consistit in plus habendo quam debeat

dicitur secundum iustitiam. Et huic opponitur minus habere, quod non habet rationem culpæ, sed pœnæ. Sed auaritia secundum quod opponitur liberalitati, dicit vitium prodigalitatis oppositum.

Art. 4. Verum auaritia semper sit peccatum mortale? 599

AD quartum sic procedit. Videtur, quod auaritia semper sit peccatum mortale. Nullus enim est dignus morte, nisi pro peccato mortali. Sed propter auaritiam homines digni sunt morte. Cum enim Apostolus ad Rom. 1. præmisisset, Repletos omni iniquitate, fornicatione, auaritia, &c. subdit. Qui talia agunt, digni sunt morte. Ergo auaritia est peccatum mortale. *Ma. q. 13 a. 2. c. sa- pe, de re- stit. spol.*

¶ 2. Præterea, Minimum in auaritia est, quod aliquis inordinate retineat sua. Sed hoc videtur esse peccatum mortale. Dicit enim * Basilius, Est panis famelici quem tu tenes, nudi tunica quam conseruas, indigentis argentum quod possides. Quocirca tot iniuriaris, quot exhibere valeres. Sed iniuriari alteri, est peccatum mortale: quia contrariatur dilectioni proximi. Ergo multo magis omnis auaritia est peccatum mortale. *In ser. ad diuites auaros de eli. nando ad fi.*

¶ 3. Præterea, Nullus excæcatur spirituali cæcitate, nisi per peccatum mortale, quod animam priuat lumine gratiæ. Sed secundum * Chrysost. tenebra animæ est pecuniarum cupido. Ergo auaritia, quæ est pecuniarum cupido, est peccatum mortale. *Elicitur ex Ho. 19 in Matt.*

SED contra est, quod 1. ad Cor. 3. super illud, Si quis ædificauerit super hoc fundamentum, &c. dicit Gloss. † quod lignum, fœnum, & stipulam superædificat ille, qui cogitat quæ mundi sunt, quomodo placeat mundo: quod pertinet ad peccatum auaritiæ. Ille autem qui ædificat lignum, fœnum, & stipulam, non peccat mortaliter, sed venialiter. De eo enim dicitur quod *fide, & operib. s. 16. pa-* saluus erit sic quasi per ignem. Ergo auaritia quandoque est veniale peccatum. *in op. im- perf. de- clinando ad fi. c. 2. † est Au.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum * est, auaritia dupliciter dicitur. Vno modo, secundum quod opponitur iustitiæ. Et hoc modo ex genere suo est peccatum mortale. Sic enim ad auaritiam pertinet, quod aliquis iniuste accipiat, vel retineat res alienas: quod pertinet ad rapinam, vel furtum, quæ sunt peccata mortalia, vt supra * habitum est. Contingit tamen in hoc genere auaritiæ aliquid esse peccatum veniale, propter imperfectionem actus: sicut supra † dictum est, cum de furto ageretur. Alio modo potest accipi auaritia secundum quod opponitur liberalitati. *in l. de rum ante. medo. 4. * ar. præc. q. 66. ar. 6. & 8. † q. 66. a. 6. ad 3.*

Et

Et ſecundum hoc importat inordinatum amorem diuitiarum. Si ergo in tantum amor diuitiarum creſcat, quod præferatur charitati, vt ſcilicet propter amorem diuitiarum aliquis non vereatur facere contra amorem Dei, & proximi: ſic auaritia erit peccatum mortale. Si autem inordinatio amoris intra hoc ſiſtat, vt ſcilicet homo, quamuis ſuperflue *diuitias* amet, non tamen præferat earum amorem *amori diuino*, vt ſi propter diuitias non velit aliquid facere contra Deum & proximum: ſic auaritia eſt peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod auaritia connumeratur peccatis mortalibus, ſecundum illam rationem qua eſt peccatum mortale.

Ad ſecundum dicendum, quod Baſilius loquitur in illo caſu, in quo aliquis tenetur ex debito legali bona ſua pauperibus erogare, vel propter periculum neceſsitatis, vel etiam propter ſuperfluitatem habitorum.

Ad tertium dicendum, quod cupido diuitiarum obtenebrat animam proprie, quando excludit lumen charitatis, præferendo amorem diuitiarum amori diuino.

Deo Pſal. 15. co. 5. fi.

Art. 5. *Vtrum auaritia ſit maximum peccatorum?*

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod auaritia ſit maximum peccatorum. Dicitur enim Eccl. 10. Auaro nihil eſt ſceleſtius. Et poſtea ſubditur, Nihil eſt iniquius quam amare pecuniam. Hic enim animam ſuam vænalem habet. Et * Tullius dicit in 1. de Offic. Nihil eſt tam anguſti animi, tamque parui, quam amare pecuniam. Sed hoc pertinet ad auaritiam. Ergo auaritia eſt grauiſsimum peccatorum.

** lib. 1. in 6 cauſ. tit. eſt, Vera, magnanimitas in duobus fit a eſt. qu. 16, paulo à prine. tom. 4.*

¶ 2. Præterea, Tanto aliquod peccatum eſt grauius, quanto magis charitati contrariatur. Sed auaritia maxime contrariatur charitati. Dicit enim * Aug. in lib. 83. quæſt. quod venenum charitatis, eſt cupiditas. Ergo auaritia eſt maximum peccatorum.

¶ 3. Præterea, Ad grauitatem peccati pertinet quod ſit incurabile. Vnde & peccatum in Spiritum ſanctum dicitur grauiſsimum, quia eſt irremiſsibile. Sed auaritia eſt peccatum inſanabile: vnde dicit * Philoſophus in quarto Ethic. quod ſenectus & omnis impotentia illiberales facit. Ergo auaritia eſt grauiſsimum peccatorum.

li. 4. c. 1. declinando ad fi. 5.

¶ 4. Præterea, Apoſtolus dicit ad Epheſ. 5. quod auaritia eſt idolorum ſeruitus. Sed idololatria computatur inter grauiſsima peccata. Ergo & auaritia.

SED contra eſt, quod adulterium eſt grauius peccatum

catum quam furtum, vt habetur Prouerb. 6. Furtum autem pertinet ad auaritiam. Ergo auaritia non est grauissimum peccatorum.

RESPONDEO dicendum, quod omne peccatum ex hoc ipso quod est malum, consistit in quadam corruptione, siue priuatione alicuius boni: in quarum autem est voluntarium, consistit in appetitu alicuius boni Dupliciter ergo ordo peccatorum potest attendi. Vno modo ex parte boni quod per peccatum contemnitur, vel corrumpitur: quod quanto maius est, tanto peccatum grauius est. Et secundum hoc peccatum, quod est contra Deum, est grauissimum: & sub hoc est peccatum quod est contra personam hominis: sub quo est peccatum quod est contra res exteriores, quæ sunt ad vsum hominis deputatæ: quod videtur ad auaritiam pertinere. Alio modo potest attendi gradus peccatorum ex parte boni, cui inordinate subditur appetitus humanus: quod quanto minus est, tanto peccatum est deformius. Turpius est enim subesse inferiori bono quam superiori. Bonum autem exteriorum rerum est infimum inter humana bona. Est enim minus quam bonum corporis, quod etiam minus est quam bonum animæ, quod exceditur à bono diuino. Et secundum hoc peccatum auaritiæ quo appetitus humanus subiicitur etiam exterioribus rebus, habet quodammodo deformitatem maiorem. Quia tamen corruptio, vel priuatio boni, formaliter se habet in peccato, conuersio autem ad bonum commutabile, materialiter: magis est iudicanda grauitas peccati ex parte boni quod corrumpitur, quam ex parte boni, cui subiicitur appetitus. Et ideo dicendum est, quod auaritia non est simpliciter maximum peccatorum.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de auaritia ex parte boni, cui subditur appetitus. Vnde & in Ecclesiastic. pro ratione subditur, quod auarus animam suam habet venalem: quia videlicet animam suam, id est, vitam suam exponit periculis pro pecunia. Et ideo subdit, Quoniam in vita sua proiecit, id est, contempsit, intima sua: vt scilicet pecuniam lucraretur*. Tullius etiam addit hoc esse angusti animi, vt scilicet velit pecuniæ subiici. * loc. cit. in arg.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ibi accipit cupiditatem generaliter cuiuscumque temporalis boni, non secundum quod accipitur speciatiter pro auaritia. Cupiditas enim cuiuscumque temporalis boni est venenum charitatis, in quantum scilicet homo spernit

ſpernit bonum diuinum propter hoc, quod inhæret bono temporali.

Ad tertium dicendum, quod aliter eſt inſanabile peccatum in Spiritum ſanctum, & aliter auaritia. Nam peccatum in Spiritum ſanctum eſt inſanabile ex parte contemptus: puta, quia homo contemnit, vel miſericordiam, vel iuſtitiam diuinam, aut aliquid horum, per quæ hominis peccata ſanantur. Et ideo talis inſanabilitas pertinet ad maiorem grauitatem peccati. Auaritia vero habet inſanabilitatem ex parte defectus humani: in quem ſcilicet ſemper procedit humana natura: quia quo aliquis eſt magis deficiens, eo magis indiget adminiculo exteriorum rerum: & ideo magis in auaritiam labitur. Vnde per talem inſanabilitatem non offenditur peccatum eſſe grauius: ſed per hoc eſt quodammodo periculoſius.

Ad quartum dicendum, quod auaritia comparatur idololatriæ per quandam ſimilitudinem quam habet ad ipſam: quia ſicut idololatra ſubiicit ſe creaturæ exteriori, ita etiam auarus: non tamen eodem modo. Sed idololatra quidem ſubiicit ſe creaturæ exteriori vt exhibeat ei cultum diuinum. Auarus autem ſubiicit ſe creaturæ exteriori, immoderate eam concupiſcendo ad vſum, non tamen ad cultum. Et ideo non oportet quod auaritia habeat tantam grauitatem, quantam habet idololatria.

601 Art. 6. *Verum auaritia ſit peccatum ſpirituale?*

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod auaritia non ſit peccatum ſpirituale. Peccata enim ſpiritualia videntur eſſe circa ſpiritualia bona. Sed materia auaritiæ ſunt bona corporalia, ſcilicet exteriores diuitiæ. Ergo auaritia non eſt peccatum ſpirituale.

¶ 2. Præterea, Peccatum ſpirituale contra carnale diuiditur. Sed auaritia videtur eſſe peccatum carnale. Sequitur enim corruptionem carnis: vt patet in ſenibus, qui propter naturæ carnalis defectum in auaritiam incidunt. Ergo auaritia non eſt peccatum ſpirituale.

¶ 3. Præterea, Peccatum carnale eſt per quod etiam corpus hominis deordinatur, ſecundum illud Apoſtoli 1. ad Corinth. 6. Qui fornicatur, in corpus ſuum peccat. Sed auaritia etiam corporaliter hominem vexat. Vnde & * Chryſ. Marc. 9. comparat auarum dæmoniaco, qui in corpore vexatur. Ergo auaritia non videtur eſſe peccatum ſpirituale.

* hom. 29. in Matt. aliter, 12.

† l. 31. c. 31.

SED contra eſt, quod † Greg. 31. Moral. computat auaritiam cum vitiis ſpiritualibus.

RE

RESPONDEO dicendum, quod peccata præcipue in affectu consistunt. Omnes autem affectiones animæ, siue passiones, terminantur ad delectationes & tristitias, vt patet per * Philos. in 2. Ethic. Delectationum autem quædam sunt carnales, & quædam spirituales. Carnales quidem delectationes dicuntur, quæ in sensu carnis complentur, sicut delectationes ciborum, & venereorum. Delectationes vero spirituales dicuntur quæ complentur in sola animæ apprehensione. Illa ergo peccata dicuntur carnalia, quæ perficiuntur in delectationibus carnalibus: illa vero dicuntur spiritualia, quæ perficiuntur in spiritualibus delectationibus absque carnali delectatione. Et huiusmodi est auaritia. Delectatur enim auarus in hoc quod consideraț se possessorem diuitiarum. Et ideo auaritia est peccatum spirituale. *lib. 2. c. 5. circ. prin. tom. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod auaritia circa corporale obiectum non quærit delectationem corporalem, sed solum animalem: prout scilicet homo in hoc delectatur, quod diuitias possideat. Et ideo non est peccatum carnale. Ratione tamen obiecti medium est inter peccata purè spiritualia, quæ quærunt delectationem spiritualem circa obiecta spiritualia, sicut superbia est circa excellentiam: & vitia pure carnalia, quæ quærunt delectationem pure corporalem circa obiectum corporale.

Ad secundum dicendum, quod motus recipit speciem secundum terminum ad quem, non autem secundum terminum à quo. Et ideo vitium dicitur carnale ex hoc, quod tendit in delectationem carnalem; non autem ex eo, quod procedit ex aliquo defectu carnis.

Ad tertium dicendum, quod * Chrysost. comparat auarum dæmoniaco, non quia vexetur in carne sicut dæmoniacus, sed per oppositum: quia sicut dæmoniacus ille, de quo legitur Marc. 5. se denudabat, ita auarus se superfluis diuitiis onerat. *loc. cit. in arg. 1.*

Art. 7. *Vtrum auaritia sit vitium capitale?* 602

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod auaritia non sit vitium capitale. Auaritia enim opponitur liberalitati, sicut medio: & prodigalitati, sicut extremo. Sed neque liberalitas est principalis virtus, neque prodigalitas vitium capitale. Ergo etiam auaritia non debet poni vitium capitale. *2. dist. 42. q. 2. a. 3 & mal. q. 8. a. 1. cor. & q. 11. a. 3.*

¶ 2. Præterea, Sicut supra * dictum est, illa dicuntur esse vitia capitalia, quæ habẽt principales fines ad quos ordinantur fines aliorum vitiorum. Sed hoc non competit auaritiæ: quia diuitiæ non habent ra- * *1. 2. q. 84. a. 3. & 4.*

Et ſecundum hoc importat inordinatum amorem diuitiarum. Si ergo in tantum amor diuitiarum crescat quod præferatur charitati, vt ſcilicet propter amorem diuitiarum aliquis non vereatur facere contra amorem Dei, & proximi: ſic auaritia erit peccatum mortale. Si autem inordinatio amoris intra hoc ſtat, vt ſcilicet homo, quamuis ſuperflue diuitias amet, non tamen præferat earum amorem amori diuino, vt ſi propter diuitias non velit aliquid facere contra Deum & proximum: ſic auaritia eſt peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod auaritia connumeratur peccatis mortalibus, ſecundum illam rationem qua eſt peccatum mortale.

Ad ſecundum dicendum, quod Baſilius loquitur in illo caſu, in quo aliquis tenetur ex debito legali bona ſua pauperibus erogare, vel propter periculum neceſſitatis, vel etiam propter ſuperfluitatem habitorum.

Ad tertium dicendum, quod cupido diuitiarum obtenebrat animam proprie, quando excludit lumen charitatis, præferendo amorem diuitiarum amori diuino.

600 *Pſal. 15. co. 5. fi.* * *lib. 1. in 6. eius tit. eſt, Vera, magnanimitas in duobus ſita eſt. qu. 16, paulo à prine. tom. 4.*

Art. 5. *Vtrum auaritia ſit maximum peccatorum?*

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod auaritia ſit maximum peccatorum. Dicitur enim Eccl. 10. Auaro nihil eſt ſceleſtius. Et poſtea ſubditur, Nihil eſt iniquius quam amare pecuniam. Hic enim animam ſuam vænalem habet. Et * Tullius dicit in 1. de Offic. Nihil eſt tam anguſti animi, tamque parui, quam amare pecuniam. Sed hoc pertinet ad auaritiam. Ergo auaritia eſt grauiſsimum peccatorum.

¶ 2. Præterea, Tanto aliquod peccatum eſt grauius, quanto magis charitati contrariatur. Sed auaritia maxime contrariatur charitati. Dicit enim * Aug. in lib. 83. quæſt. quod venenum charitatis, eſt cupiditas. Ergo auaritia eſt maximum peccatorum.

li. 4. c. 1. declinando ad ſi. c. 5.

¶ 3. Præterea, Ad grauitatem peccati pertinet quod ſit incurabile. Vnde & peccatum in Spiritum ſanctum dicitur grauiſsimum, quia eſt irremiſsibile. Sed auaritia eſt peccatum inſanabile: vnde dicit * Philoſophus in quarto Ethic. quod ſenectus & omnis impotentia illiberales facit. Ergo auaritia eſt grauiſsimum peccatorum.

¶ 4. Præterea, Apoſtolus dicit ad Epheſ. 5. quod auaritia eſt idolorum ſeruitus. Sed idololatria computatur inter grauiſsima peccata. Ergo & auaritia.

SED contra eſt, quod adulterium eſt grauius peccatum

[redacted]atum quam furtum, vt habetur Prouerb. 6. Furtum [redacted] pertinet ad auaritiam. Ergo auaritia non est [redacted] peccatorum.

RESPONDEO dicendum, quod omne peccatum ex hoc ipso quod est malum, consistit in quadam corruptione, siue priuatione alicuius boni: in auaritia autem est voluntarium, consistit in appetitu alicuius boni Dupliciter ergo ordo peccatorum potest attendi. Vno modo ex parte boni quod per peccatum contemnitur, vel corrumpitur: quod quanto maius est, tanto peccatum grauius est. Et secundum hoc peccatum, quod est contra Deum, est grauissimum: & sub hoc est peccatum quod est contra personam hominis: sub quo est peccatum quod est contra res exteriores, quæ sunt ad vsum hominis deputatæ: quod videtur ad auaritiam pertinere. Alio modo potest attendi gradus peccatorum ex parte boni, cui inordinate subditur appetitus humanus: quod quanto minus est, tanto peccatum est deformius. Turpius est enim subesse inferiori bono quam superiori. Bonum autem exteriorum rerum est infimum inter humana bona. Est enim minus quam bonum corporis, quod etiam minus est quam bonum animæ, quod exceditur à bono diuino. Et secundum hoc peccatum auaritiæ quo appetitus humanus subiicitur etiam exterioribus rebus, habet quodammodo deformitatem maiorem. Quia tamen corruptio, vel priuatio boni, formaliter se habet in peccato, conuersio autem ad bonum commutabile, materialiter: magis est iudicanda grauitas peccati ex parte boni quod corrumpitur, quam ex parte *boni, cui subiicitur* appetitus. Et ideo dicendum est, *quod auaritia non est simpliciter maximum peccatorum.*

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de auaritia ex parte boni, cui subditur appetitus. Vnde & in Ecclesiastic. pro ratione subditur, quod auarus animam suam habet venalem: quia videlicet animam suam, id est, vitam suam exponit periculis pro pecunia. Et ideo subdit, Quoniam in vita sua proiecit, id est, contempsit, intima sua: vt scilicet pecuniam lucraretur*. Tullius etiam addit hoc esse angusti animi, vt scilicet velit pecuniæ subiici. * loc. cit. in arg.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ibi accipit cupiditatem generaliter cuiuscumque temporalis boni, non secundum quod accipitur specialiter pro auaritia. Cupiditas enim cuiuscumque temporalis boni est vetenum charitatis, in quantum scilicet homo spernit

ſpernit bonum diuinum propter hoc, quod inha bono temporali.

Ad tertium dicendum, quod aliter eſt inſanabi peccatum in Spiritum ſanctum, & aliter auaris Nam peccatum in Spiritum ſanctum eſt inſanabile parte contemptus: puta, quia homo contemnit, misericordiam, vel iuſtitiam diuinam, aut aliquid horum, per quæ hominis peccata ſanantur. Et ideo Iis inſanabilitas pertinet ad maiorem grauitatem peccati. Auaritia vero habet inſanabilitatem ex parte defectus humani: in quem ſcilicet ſemper procedit humana natura: quia quo aliquis eſt magis deficiens, eo magis indiget adminiculo exteriorum rerum: & ideo magis in auaritiam labitur. Vnde per talem inſanabilitatem non oſtenditur peccatum eſſe grauius: ſed per hoc eſt quodammodo periculoſius.

Ad quartum dicendum, quod auaritia comparatur idololatriæ per quandam ſimilitudinem quam habet ad ipſam: quia ſicut idololatra ſubiicit ſe creaturæ exteriori, ita etiam auarus: non tamen eodem modo. Sed idololatra quidem ſubiicit ſe creaturæ exteriori vt exhibeat ei cultum diuinum. Auarus autem ſubiicit ſe creaturæ exteriori, immoderate eam concupiſcendo ad vſum, non tamen ad cultum. Et ideo non oportet quod auaritia habeat tantam grauitatem, quantam habet idololatria.

601

Art. 6. *Vtrum auaritia ſit peccatum ſpirituale?*

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod auaritia non ſit peccatum ſpirituale. Peccata enim ſpiritualia videntur eſſe circa ſpiritualia bona. Sed materia auaritiæ ſunt bona corporalia, ſcilicet exteriores diuitiæ. Ergo auaritia non eſt peccatum ſpirituale.

¶ 2. Præterea, Peccatum ſpirituale contra carnale diuiditur. Sed auaritia videtur eſſe peccatum carnale. Sequitur enim corruptionem carnis: vt patet in ſenibus, qui propter naturæ carnalis defectum in auaritiam incidunt. Ergo auaritia non eſt peccatum ſpirituale.

¶ 3. Præterea, Peccatum carnale eſt per quod etiam corpus hominis deordinatur, ſecundum illud Apoſtoli 1. ad Corinth. 6. Qui fornicatur, in corpus ſuum peccat. Sed auaritia etiam corporaliter hominem vexat. Vnde & * Chryſ. Marc. 5. comparat auarum demoniaco, qui in corpore vexatur. Ergo auaritia non videtur eſſe peccatum ſpirituale.

*hom. 29. in Matt. ante illum, c. 2.

SED contra eſt, quod † Greg. 31. Moral. computat auaritiam cum vitiis ſpiritualibus.

† l. 31. c. 31.

RE

RESPONDEO dicendum, quod peccata præ-
[illegible]ia in affectu consistunt. Omnes autem affectiones
[illegible]e, sive passiones, terminantur ad delectationes &
[illegible]tias, vt patet per * Philos. in 2. Ethic. Delecta-
[illegible]um autem quædam sunt carnales, & quædam spi-
[illegible]ales. Carnales quidem delectationes dicuntur,
[illegible]e in sensu carnis complentur, sicut delectationes
[illegible]orum, & venereorum. Delectationes vero spirituales dicuntur quæ completur in sola animæ apprehensione. Illa ergo peccata dicuntur carnalia, quæ perficiuntur in delectationibus carnalibus: illa vero dicuntur spiritualia, quæ perficiuntur in spiritualibus delectationibus absque carnali delectatione. Et huiusmodi est auaritia. Delectatur enim auarus in hoc quod considerat se possessorem diuitiarum. Et ideo auaritia est peccatum spirituale.

lib. 2. c. 5. circ. prin. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod auaritia circa corporale obiectum non quærit delectationem corporalem, sed solum animalem: provt scilicet homo in hoc delectatur, quod diuitias possideat. Et ideo non est peccatum carnale. Ratione tamen obiecti medium est inter peccata purè spiritualia, quæ quærunt delectationem spiritualem circa obiecta spiritualia, sicut superbia est circa excellentiam: & vitia pure carnalia, quæ quærunt delectationem pure corporalem circa obiectum corporale.

Ad secundum dicendum, quod motus recipit speciem secundum terminum ad quem, non autem secundum terminum à quo. Et ideo vitium dicitur carnale ex hoc, quod tendit in delectationem carnalem; non autem ex eo, quod procedit ex aliquo defectu carnis.

Ad tertium dicendum, quod * Chrysost. comparat auarum dæmoniaco, non quia vexetur in carne sicut dæmoniacus, sed per oppositum: quia sicut dæmoniacus ille, de quo legitur Marc. 5. se denudabat, ita auarus se superfluis diuitiis onerat.

loc. cit. in arg. 1.

Art. 7. *Vtrum auaritia sit vitium capitale?* 602

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod auaritia non sit vitium capitale. Auaritia enim opponitur liberalitati, sicut medio: & prodigalitati, sicut extremo. Sed neque liberalitas est principalis virtus, neque prodigalitas vitium capitale. Ergo etiam auaritia non debet poni vitium capitale.

2. dist. 42. q. 2. a. 3 & mal. q. 8. a. 1. cor. & q. 11. a. 3.

¶ 2. Præterea, Sicut supra * dictum est, illa dicuntur esse vitia capitalia, quæ habet principales fines ad quos ordinantur fines aliorum vitiorum. Sed hoc non competit auaritiæ: quia diuitiæ non habent ra-

* *1. 2. q. 84. a. 3. & 4.*

tionem finis, ſed magis rationem eius quod eſt ad finem, vt dicitur in 2.° Ethicorum. Ergo auaritia non eſt vitium capitale.

l.1.Eth. c.5 cir. fi.com.5.

¶ 3. Præterea, † Gregor. dicit 15.Mor. quod auaritia quandoque oritur ex elatione, quandoque ex timore. Dum enim quidam deficere ſibi ad ſumptum neceſſaria æſtimant, mentem ad auaritiam relaxant. Sunt alij qui dum potiores videri appetunt, ad alienarum rerum ambitum ſuccenduntur. Ergo auaritia magis oritur ab aliis vitiis, quam ipſa ſit vitium capitale reſpectu aliorum.

† *lib. 15. mor. c.12 & c.14. in princ.*

SED contra eſt, quod * Gregor. 31. Moral. ponit auaritiam inter vitia capitalia.

l.31.c.31.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra * dictum eſt, vitium capitale dicitur, ex quo alia vitia oriuntur ſecundum rationem finis: qui cum ſit multum appetibilis, propter eius appetitum homo procedit ad multa facienda, vel bona vel mala. Finis autem maxime appetibilis eſt beatitudo vel felicitas, quæ eſt vltimus finis humanæ vitæ, vt ſupra * habitum eſt. Et ideo quanto aliquid magis participat conditiones felicitatis, tanto magis eſt appetibile. Eſt autem vna de conditionibus felicitatis, vt ſit per ſe ſufficiens: alioquin non quietaret appetitum tanquam vltimus finis. Sed per ſe ſufficientiam maxime repromittunt diuitiæ, vt * Boëtius dicit in 3. de Conſol. Cuius ratio eſt, quia ſicut † Philoſophus dicit in 5. Ethicor. Denario vtimur quaſi fideiuſſore ad omnia habenda, Et Eccle. 10. dicitur, quod pecuniæ obediunt omnia. Et ideo auaritia, quæ conſiſtit in appetitu pecuniæ, eſt vitium capitale.

2.q.84. a.3. & 4.

2.2. q.1. art.4. & 8.

l.3. proſa 3.cir.me. † lib.5. Ethic.c.5. & com.3.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus perficitur ſecundum rationem. Vitium autem perficitur ſecundum inclinationem appetitus ſenſitiui. Non autem ad idem genus principaliter reſpicit ratio, & appetitus ſenſitiuus. Et ideo non oportet, quod principale vitium opponatur principali virtuti. Vnde licet liberalitas non ſit principalis virtus, quia non reſpicit ad principale bonum rationis: auaritia tamen eſt principale vitium, quia reſpicit ad pecuniam, quæ habet quandam principalitatem inter bona ſenſibilia, ratione iam * dicta. Prodigalitas autem non ordinatur ad aliquem finem principaliter appetibilem, ſed magis videtur procedere ex defectu rationis. Vnde * Philoſophus dicit in 4. Ethicor. quod prodigus magis dicitur vanus, quam malus.

in 2.q.art.

l.4.c.1.& med.1.5.

Ad ſecundum dicendum, quod pecunia ordinatur quidem ad aliud ſicut ad finem. In quantum tamen vtilis

ſcilicet ad omnia ſenſibilia acquirenda continet quodammodo virtute omnia. Et ideo habet quandam ſimilitudinem felicitatis, vt dictum eſt. *in co. arg.*

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet vitium ciuile interdum à quibuſdam aliis oriri, vt * dictum eſt: dum tamen ex eo alia vitia ſoleant plerumque oriri. * *q. 36. a. 4. & 1. 2. q. 84. art. 4.*

ART. 8. *Verum proditio, fraus, fallacia, periuria, inquietudo, violentia, & contra miſericordiam obduratio, ſint auaritiæ filiæ?* 603

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod non ſint auaritiæ filiæ, quæ dicuntur, ſcilicet proditio, fraus, fallacia, periuria, inquietudo, violentiæ, & contra miſericordiam obduratio. Auaritia enim opponitur liberalitati, vt * dictum eſt. Proditio autem, fraus, & fallacia, opponuntur prudentiæ, periuria religioni, inquietudo ſpei vel charitati, quæ quieſcit in amato, violentiæ opponuntur iuſtitiæ, obduratio miſericordiæ. Ergo huiuſmodi vitia non pertinent ad auaritiam. *ſup. q. 55. a. 8 & 2. d. 42. q. 2. art. 3. & mal. q. 8. & 1. 2. q. 73. a. 3. & art. 3.*

¶ 2. Præterea, Proditio, dolus, & fallacia, ad idem pertinere videntur, ſcilicet ad proximi deceptionem. Ergo non debent enumerari tanquam diuerſæ filiæ auaritiæ.

¶ 3. Præterea, Iſidorus ponit nouem filias, videlicet mendacium, fraus, furtum, periurium, & turpis lucri appetitus, falſa teſtimonia, violentia, inhumanitas, rapacitas. Ergo prima aſſignatio filiarum fuit inſufficiens.

¶ 4. Præterea, * Philoſophus in 4. Ethicor. ponit multa genera vitiorum pertinentium ad auaritiam, quam nominat illiberalitatem, videlicet parcos, tenaces, chimibiles, liberales operationes operantes, & de meretricio paſtos, & vſurarios, aleatores, & mortuorum ſpoliatores, & latrones. Ergo videtur, quod prædicta enumeratio ſit inſufficiens. * *l. 4. c. 4 de liberalitate ad fin.*

¶ 5. Præterea, Tyranni maxime violentias ſubditis inferunt. Dicit autem * Philoſophus ibidem, quod tyrannos ciuitates deſolantes, & ſacra prædantes non dicimus illiberales, id eſt, auaros. Ergo violentia non debet poni filia auaritiæ. * *l. 4. Ethic. c. 1. circ. fin.*

SED contra eſt, quod * Gregor. 31. Moral. aſſignat auaritiæ filias prius enumeratas. * *l. 31. c. 45.*

RESPONDEO dicendum, quod filiæ auaritiæ dicuntur vitia, quæ ex ipſa oriuntur, & præcipue ſecundum appetitum finis. Quia vero auaritia eſt ſuperfluus amor habendi diuitias, in duobus excedit. Primo enim ſuperabundat in retinendo. Et ex hac parte

oritur ex auaritia obduratio contra miſericordiam, quia ſcilicet cor eius miſericordia non emollitur, de diuitiis ſuis ſubueniat miſeris. Secundo, ad auaritiam pertinet ſuperabundare in accipiendo. Et ſecundum hoc auaritia poteſt conſiderari dupliciter. Vno modo ſecundum quod eſt in affectu: & ſic ex auaritia oritur inquietudo, in quantum ingerit homini ſollicitudinem, & curas ſuperfluas. Auarus enim non implebitur pecunia, vt dicitur Eccleſiaſt. 5. Alio modo poteſt conſiderari in effectu. Et ſic in acquirendo aliena, vtitur quandoque quidem vi, quod pertinet ad violentias: quandoque autem dolo; qui quidem ſi fiat in verbo, erit fallacia quantum ad ſimplex verbum: periurium autem, ſi addatur confirmatio iuramenti. Si autem dolus committatur in opere, ſic quantum ad res, erit fraus: quantum autem ad perſonas, erit proditio: vt patet de Iuda qui ex auaritia prodidit Chriſtum.

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet filias alicuius peccati capitalis ad idem genus vitij pertinere: quia ad finem vnius vitij, poſſunt ordinari etiam peccata alterius generis. Aliud eſt enim peccatum habere filias, & peccatum habere ſpecies.

Ad ſecundum dicendum, quod illa tria diſtinguuntur, ſicut * dictum eſt. *in 60. art.

Ad tertium dicendum, quod illa nouem reducuntur ad ſeptem prædicta. Nam mendacium & falſum teſtimonium continentur ſub fallacia. Falſum enim teſtimonium eſt quædam ſpecificatio mendacij, ſicut & furtum eſt quædam ſpecificatio fraudis: vnde ſub fraude continetur. Appetitus autem turpis lucri pertinet ad inquietudinem. Rapacitas autem continetur ſub violentia, cum ſit ſpecies eius. Inhumanitas autem eſt idem quod obduratio contra miſericordiam.

Ad quartum dicendum, quod illa quæ ponit Ariſt. ſunt illiberalitatis vel auaritiæ ſpecies, magis quam filiæ: poteſt enim aliquis dici illiberalis, vel auarus, ex eo quod deficit in dando: & ſi quidem parum det, vocatur parcus: ſi autem nihil, tenax: ſi autem cum magna difficultate det, vocatur * chiminibybilis, quaſi chimini venditor: quia de paruis magnam vim facit. Quandoque autem aliquis dicitur illiberalis, vel auarus, quia excedit in accipiendo. Et hoc dupliciter. Vno modo, quia turpiter lucratur, vel vilia & ſeruilia opera exercendo per illiberales operationes: vel quia de aliquibus vitioſis actibus lucratur, ſicut de meretricio, vel de aliquo huiuſmodi. Vel quia lucratur de eo, quod gratis oportet concedere: ſicut vſurarij. vel

* chiminopolis, chimonpriſtis.

vel quia lucratur parua cum magno labore. Alio modo, quia iniuſte lucratur, vel viuis vim inferendo, ſicut latrones: vel mortuos ſpoliando, vel ab amicis auferendo, ſicut alearores.

¶ *Ad quintum* dicendum, quod ſicut liberalitas eſt circa mediocres pecunias, ita & illiberalitas. Vnde tyranni qui magna per violentiam auferunt, non dicuntur illiberales, ſed iniuſti.

QVÆSTIO CXIX.

De prodigalitate, in tres articulos diuiſa.

Deinde conſiderandum eſt de prodigalitate.

ET CIRCA hoc quæruntur tria.

¶ Primo, vtrum prodigalitas auaritiæ opponatur?

¶ Secundo, vtrum prodigalitas ſit peccatum?

¶ Tertio, vtrum ſit grauius peccatum, quam auaritia?

Art. 1. *Vtrum prodigalitas opponatur auaritiæ?* 604

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod prodigalitas non opponatur auaritiæ. Oppoſita enim non poſſunt ſimul eſſe in eodem. Sed aliqui ſunt ſimul prodigi, & auari. Ergo prodigalitas non opponitur auaritiæ. *ſup. q. 118 a. 3. ad 3. & inf. 4. 2. & 3. corp.*

¶ 2. Præterea, Oppoſita ſunt circa idem. Sed auaritia, ſecundum quod opponitur liberalitati, eſt circa paſſiones quaſdam, quibus homo afficitur ad pecuniam. Prodigalitas autem non videtur eſſe circa aliquas animæ paſſiones: non enim afficitur circa pecunias, nec circa aliquid aliud huiuſmodi. Non ergo prodigalitas opponitur auaritiæ.

¶ 3. Præterea, Peccatum principaliter recipit ſpeciem à fine, vt ſupra habitum eſt. Sed prodigalitas ſemper videtur ordinari ad aliquem finem illicitum, propter quem ſua bona expendat, & præcipue propter voluptates. Vnde & Luc. 15. dicitur de filio prodigo, quod diſſipauit ſubſtantiam ſuam, luxurioſe viuendo. Ergo videtur, quod prodigalitas magis opponatur temperantiæ, & inſenſibilitati, quam auaritiæ & liberalitati. *1. 2. q. 72. a. 1. o.*

SED contra eſt, quod Philoſoph. in 2. & in 4. Ethicorum, ponit prodigalitatem oppoſitam liberalitati, & illiberalitati, quam nunc auaritiam dicimus. *2. & in 4. c. 1. & 2. c. 1. to. mo 5.*

RESPONDEO dicendum, quod in moralibus attenditur oppoſitio vitiorum ad inuicem, & ad virtutem, ſecundum ſuperabundantiam & defectum. Differunt autem auaritia & prodigalitas ſecundum ſuperabundantiam & defectum, diuerſimode. Nam in affectione diuitiarum auarus ſuperabundat, plus

debito eas diligens: prodigus autem deficit minus debito earum solicitudinem gerens. Circa exteriora vero, ad prodigalitatem pertinet excedere quidem in dando, deficere autem in retinendo, & acquirendo. Ad auaritiam autem pertinet è contrario, deficere quidem in dando, superabundare autem in accipiendo & retinendo. Vnde patet, quod prodigalitas auaritiæ opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet eidem inesse oppositа secundum diuersa: ab illo tamen aliquid magis denominatur, quod inest principalius. Sicut autem in liberalitate, quæ medium tenet, præcipua est datio, ad quam acceptio, & retentio ordinantur: ita etiam auaritia, & prodigalitas præcipue attenduntur secundum dationem. Vnde ille qui superabundat in dando, vocatur prodigus: qui autem deficit in dando, vocatur auarus. Contingit autem quandoque quod aliquis deficit in dando, qui tamen non excedit in accipiendo, vt Philosophus dicit in 4. Ethicorum. Similiter etiam contingit, quod aliquis excedat in dando, & ex hoc est prodigus, & simul cum hoc excedat in accipiendo, vel ex quadam necessitate, quia dum superabundat in dando, deficiunt ei propria bona, vnde cogitur indebite acquirere; quod pertinet ad auaritiam: vel etiam propter animi inordinationem. Dum enim non dat propter bonum, quasi contempta virtute, non curat vndecumque & qualitercumque accipiat. Et sic non secundum idem est prodigus & auarus.

Ad 1. l. 5.

Ad secundum dicendum, quod prodigalitas attenditur circa passiones pecuniæ, non sicut superabundans in eis, sed sicut deficiens.

Ad tertium dicendum, quod prodigus non semper abundat in dando propter voluptates, circa quas est intemperantia: sed quandoque quidem ex eo quod taliter disponitur, vt diuitias non curet. Quandoque autem propter aliquid aliud. Vt frequentius tamen ad intemperantias declinant: tum quia ex quo superflue expendunt in aliis, etiam in rebus voluptuosis expendere non verentur, ad quas magis inclinat concupiscentia carnis: tum etiam quia non delectantur in bonis virtutum, quærunt sibi corporales delectationes. Et inde est quod Philosophus in * libro quarto Ethicorum dicit, quod multi prodigorum fiunt intemperati.

Ibidem a medio.

Art. 2. *Vtrum prodigalitas sit peccatum?*

6 q 5 infr. a. 3. ad 1.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod prodigalitas non sit peccatum. Dicit enim Apostolus 1.

lus 1. ad Timoth. vlt. Radix omnium malorum est cupiditas. Sed non est radix prodigalitatis, quæ ei opponitur. Ergo prodigalitas non est peccatum.

¶ 2. Præterea, Apostolus 1. ad Timoth. vlt. dicit, Diuitibus huius seculi præcipe facile tribuere, communicare. Sed hoc maxime faciunt prodigi. Ergo prodigalitas non est peccatum.

¶ 3. Præterea, Ad prodigalitatem pertinet superabundare in datione, & deficere in solicitudine diuitiarum. Sed hoc maxime conuenit viris perfectis implentibus quod Dominus dicit Matth. sexto, Nolite solliciti esse in crastinum. Et Matth. 19. Vende omnia quæ habes, & da pauperibus. Ergo prodigalitas non est peccatum.

SED contra est, quod filius prodigus vituperatur de sua prodigalitate, Luc. 15.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est [art. prae.], prodigalitas opponitur auaritiæ, secundum oppositionem superabundantiæ & defectus. Medium autem virtutis per vtrumque horum corrumpitur. Ex hoc autem est aliquid vitiosum & peccatum, quod corrumpit bonum virtutis. Vnde relinquitur, quod prodigalitas sit peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Apostoli quidam exponunt non de cupiditate actuali: sed de quadam habituali cupiditate, quæ est concupiscentia fomitis, ex qua omnia peccata oriuntur. Alij vero dicunt, quod loquitur de cupiditate generali, respectu cuiuscumque boni. Et sic manifestum est, quod etiam prodigalitas ex cupiditate oritur. Prodigus enim aliquod bonum temporale cupit consequi inordinate vel placere aliis, vel saltem satisfacere suæ voluntati in dando. Sed si quis recte consideret, Apostolus loquitur ibi ad litteram de cupiditate diuitiarum. Nam supra præmiserat, Qui volunt diuites fieri, &c. Et sic dicitur esse auaritia radix omnium malorum: non quia omnia mala semper ex auaritia oriantur: sed quia nullum malum est, quod non interdum oriatur ex auaritia. Vnde & prodigalitas quandoque ex auaritia nascitur: sicut cum aliquis prodige multa consumit, intentione captandi fauorem aliquorum à quibus diuitias accipiat.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus monet diuites, vt facile tribuant, & communicent sua secundum quod oportet. Quod non faciunt prodigi, quia vt Philosophus * dicit in 4. Ethicor. Dationes eorum non sunt bonæ, neque boni gratia, neque secundum quod oportet: sed quandoque dant multa illis quos

* 4. post. med. 1. 3.

oporteret pauperes esse, scilicet histrionibus, & adulatoribus: bonis autem nihil dant.

Ad tertium dicendum, quod superexcessus prodigalitatis non attenditur principaliter secundum quantitatem dati: sed magis in quantum excedit id quod fieri oportet. Vnde quandoque liberalis maiora dat, quam prodigus, si necessarium sit. Sic ergo dicendum est, quod illi qui intentione sequendi Christum omnia sua dant, & ab animo suo omnem temporalium solicitudinem remouent, non sunt prodigi, sed perfecte liberales.

606 Art. 3. *Vtrum prodigalitas sit grauius peccatum, quam auaritia?*

Su. q. 197. a. 2. cor. & q. 118. a. 5. ad 3. & Mal. q. 13. a. 2. ad 10. & 4. Eth. le. 4. per to. & le. 5. fin.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod prodigalitas sit grauius peccatum quam auaritia. Per auaritiam enim aliquis nocet proximo, cui bona sua non communicat: per prodigalitatem autem quis sibi ipsi nocet. Dicit enim Philosophus * in 4. Ethicor. quod corruptio diuitiarum per quas homo viuit; est quædam ipsius esse perditio. Grauius autem peccat qui sibi ipsi nocet, secundum illud Eccles. 14. Qui sibi nequam est, cui bonus erit? Ergo prodigalitas est grauius peccatum, quam auaritia.

¶ 2. Præterea, Inordinatio quæ prouenit cum aliqua conditione laudabili, minus est vitiosa. Sed inordinatio auaritiæ, quandoque est cum aliqua laudabili conditione: vt patet in illis qui nolunt sua expendere, nec cogantur aliena accipere. Prodigalitatis autem inordinatio prouenit cum conditione vituperabili. Vnde & prodigalitatem attribuimus intemperatis hominibus, vt Philosophus dicit in * 4. Ethic. Ergo prodigalitas est grauius peccatum, quam auaritia.

** 6. l. cit. 4a princ. com. 5.*

Ibidem.

¶ 3. Præterea, Prudentia præcipua est inter moales virtutes, vt supra habitum est *. Sed prodigalitas magis opponitur prudentiæ, quam auaritia. Dicitur enim Prou. 21. Thesaurus desiderabilis, & oleum in habitaculo iusti: & imprudens homo dissipabit illud. Et Philosophus dicit in † quarto Ethicorum, quod insipientis est superabundanter dare, & non accipere. Ergo prodigalitas est grauius peccatum, quam auaritia.

q. 26. a. 1. ad 1. & 2. 2. q. 61. a. 2. ad 1. & 6. 5. l. 5.

Ibid. post med.

SED contra est, quod Philosophus dicit * in quarto Ethicorum, quod prodigus multo videtur melior illiberali.

RESPONDEO dicendum, quod prodigalitas secundum se considerata minus peccatum est, quam auaritia. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, quia auaritia magis differt à virtute oppositæ. Magis enim

ad

ad liberalem pertinet dare, in quo superabundat prodigus, quam accipere vel retinere, in quo superabundat auarus. Secundo, quia prodigus est multis vtilis quibus dat; auarus autem nulli, sed nec sibi ipsi, vt dicitur in 4. ° Ethicorum. Tertio, quia prodigalitas est facile sanabilis: & per hoc quod declinat ad ætatem senectutis, quæ est contraria prodigalitati, & per hoc quod peruenit ad egestatem de facili, dum multa inutiliter consumit; & sic pauper factus non potest in dando superabundare: & etiam quia de facili perducitur ad virtutem propter similitudinem, quam habet ad ipsam. Sed auarus non de facili sanatur, ratione supradicta °. *Ibidem, à medio.* *in isto ar.* *& 4. pra.*

Ad primum ergo dicendum, quod differentia prodigi & auari non attenditur secundum hoc, quod est peccare in seipsum & in alium. Nam prodigus peccat in seipsum, dum bona sua consumit, vnde viuere deberet. Peccat etiam in alterum, consumendo bona ex quibus aliis deberet prouidere. Et præcipue hoc apparet in clericis, qui sunt dispensatores bonorum ecclesiæ, quæ sunt pauperum: quos defraudant, prodige expendendo. Similiter etiam auarus peccat in alios, in quantum deficit in dationibus. Peccat etiam in se ipsum, in quantum deficit in sumtibus. Vnde dicitur *Eccl. 6.* Vir cui Deus dedit diuitias, nec tribuit ei potestatem, vt comedat ex eis. Sed tamen in hoc superabundat prodigus: quia sic sibi, & quibusdam aliis nocet, quod tamen aliquibus prodest. Auarus autem nec aliis nec sibi prodest: quia non audet vti etiam ad suã vtilitatem bonis suis. *a. 5. ad 3.*

Ad secundum dicendum, quod cum de vitiis communiter loquimur, iudicamus de eis secundum propriam rationem ipsorum. Sicut circa prodigalitatem attendimus, quod superflue consumit diuitias: circa auaritiam vero, quod superflue eas retinet. Quod autem quis propter intemperantiam superflue cõsumat: hoc iam nominat simul multa peccata. Vnde & tales prodigi sunt peiores, vt dicitur in ° 4. Ethic. Quod autem illiberalis, siue auarus abstineat ab accipiendis alienis, etsi in se laudabile videatur; tamen ex causa propter quam facit, vituperabile est: dum ideo non vult ab aliis accipere, ne cogatur aliis dare. *ca. 1. fine. mul. post pr. tom. 5.*

Ad tertium dicendum, quod omnia vitia prudentiæ opponuntur, sicut & omnes virtutes à prudentia dirigantur. Et ideo vitium ex hoc ipso quod opponitur soli prudentiæ, peius reputatur.

QVÆSTIO CXX.

De epikia, ſeu æquitate, in duos articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de epiichia.
CIRCA quam quæruntur duo.
¶ Primo, vtrum epiichia ſit virtus ?
¶ Secundo, vtrum ſit pars iuſtitiæ ?

Art. 1. *Vtrum epikia ſit virtus ?*

607 *infr. qua. 12 8. a. 1. ad 6. & 3. ad. 37. a 4. ſor. fin & Soeth. lec. 19.*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod epiichia non ſit virtus. Nulla enim virtus aufert aliam virtutem. Sed epiichia aufert aliam virtutem: quia & tollit id quod iuſtum eſt ſecundum legem, & opponi videtur ſeueritati. Ergo epiichia non eſt virtus.

¶ 2. Præterea, Auguſtinus dicit * in libro de vera religione. In iſtis temporalibus legibus, quamquam de his homines iudicent, cum eas inſtituunt; tamen cum fuerint inſtitutæ, & firmatæ, non licebit iudici de ipſis iudicare, ſed ſecundum ipſas. Sed epiichia videtur iudicare de lege, quando eam æſtimat non eſſe ſeruandam in aliquo caſu. Ergo epiichia magis eſt vitium, quam virtus.

* c. 31. nõ remote à fin. to. 1.

¶ 3. Præterea, Ad epiichiam videtur pertinere, vt attendat ad intentionem legiſlatoris, vt Philoſophus dicit in 5. * Ethic. Sed interpretari intentionem legiſlatoris, ad ſolum principem pertinet. Vnde Imperator dicit † in Codice de Legibus, & conſtitutionibus princip. Inter æquitatem, iuſque, interpoſitam interpretationem nobis ſolis, & oportet, & licet inſpicere. Ergo actus epiichiæ non eſt licitus. Ergo epiichia non eſt virtus.

* to. 10. to. 5. † li. 1. tit. 17. c. 7. in fin. de æquitate.

† cap. 10. nom. 5.

SED contra eſt, quod Philoſophus in 5. † Ethic. ponit eam virtutem.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum * eſt, cum de legibus ageretur: quia humani actus de quibus leges dantur, in ſingularibus contingentibus conſiſtunt, quæ infinitis modis variari poſſunt, non fuit poſsibile aliquam regulam legis inſtitui, quæ in nullo caſu deficeret. Sed legiſlatores attendunt ad id quod in pluribus accidit, ſecundum hoc legem ferentes: quam tamen in aliquibus caſibus ſeruare eſt contra æqualitatem iuſtitiæ, & contra commune bonum, quod lex intendit. Sicut lex, inſtituit, quod depoſita reddantur: quia hoc, vt in pluribus, iuſtum eſt. Contingit tamen aliquando eſſe nociuum: puta, ſi furioſus depoſuit gladium, & eum repoſcat, dum eſt in furia. Vel ſi aliquis repoſcat depoſitum ad patriæ impugnationem. In his ergo & ſimilibus caſibus, malum

3. 2. q. 96 art. 6.

eſt

est sequi legem positam : bonum autem est præter-missis verbis legis, sequi id quod possit iustitiæ ratio & communis utilitas. Et ad hoc ordinatur epiichia, quæ apud nos dicitur æquitas. Vnde patet quod epiichia est virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod epiichia non deserit iustum simpliciter, sed iustum, quod est lege determinatum. Nec etiam opponitur seueritati, quæ sequitur veritatem * legis, in quibus oportet. Sequi autem verba legis, in quibus non oportet, vitiosum est. Vnde dicitur * in codice de legibus, & constit. princ. Non dubium est in legem committere eum, qui verba legis amplexus, contra legislatoris nititur voluntatem.

* Alibi, verba.
* l. 6. & tit. cit. in arg. c. Nō dubiū est

Ad secundum dicendum, quod ille de lege iudicat, qui dicit eam non esse bene positam. Qui vero dicit verba legis non esse in hoc casu seruanda, non iudicat de lege, sed de aliquo particulari negotio quod occurrit.

Ad tertium dicendum, quod interpretatio locum habet in dubiis, in quibus non licet absque determinatione principis à verbis legis recedere. Sed in manifestis non est opus interpretatione, sed executione.

Art. 2. *Vtrum epiichia sit pars iustitiæ ?*

[608]

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod epiichia non sit pars iustitiæ. Vt enim ex supra dictis patet *, duplex est iustitia : vna particularis, alia legalis. Sed epiichia non est pars iustitiæ particularis : quia se extendit ad omnes virtutes, sicut & iustitia legalis. Similiter etiam non est pars iustitiæ legalis : quia operatur præter id quod lege positum est. Ergo videtur, quod epiichia non sit pars iustitiæ.

Sup. 1. 80 ar. vnico ad 5. & 3. dist. 33. q. 1. ar. 4. q. 3. 5. con. & ad 5. & 6. Ethic. lect. 16.

¶ 2. Præterea, Virtus principaliar non assignatur virtuti minus principali vt pars. Cardinalibus enim virtutibus quasi principalibus, assignantur secundariæ virtutes vt partes. Sed epiichia videtur esse principalior virtus quam iustitia, vt ipsum nomen sonat : dicitur enim ab epi, quod est supra, & dichaion quod est iustum. Ergo epiichia non est pars iustitiæ.

* q. 58 ar. 5. & 6. & 7.

¶ 3. Præterea, videtur quod epiichia sit idem quod modestia. Nam vbi Apostolus ad Philip. 4. dicit. Modestia vestra nota sit omnibus hominibus : in Græco habetur, epiichia. Sed secundum Tullium *, modestia est pars temperantiæ. Ergo epiichia non est pars iustitiæ.

* lib. 2. Inuent. in fol. 4. in pe. lib. † 10. 10. & me. 5.

SED contra est, quod Philosoph. † dicit in 5. Ethic. quod epiichia est quoddam iustum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, virtus aliqua triplicem habet partem, ci-

* quæst. 48

licet

licet partem ſubiectiuam, partem integralem, & partem potentialem. Pars autem ſubiectiua eſt, de qua eſſentialiter prædicatur totum, & eſt minus. Quod quidem contingit dupliciter. Quandoque enim aliquid prædicatur de pluribus ſecundum vnam rationem: ſicut animal de equo & boue. Quandoque autem prædicatur ſecundum prius & poſterius: ſicut ens prædicatur de ſubſtantia, & accidente. *Epiſchia* ergo eſt pars iuſtitiæ communiter dictæ, tanquam iuſtitia quædam exiſtens, vt Philoſ. dicit in 5. Ethic. Vnde patet, quod epiſchia eſt pars ſubiectiua iuſtitiæ. Et de ea iuſtitia dicitur per prius quam de legali. Nam legalis iuſtitia dirigitur ſecundum epiſchiam. Vnde Epiſchia eſt quaſi ſuperior regula humanorum actuum.

5.10.5.

Ad primum ergo dicendum, quod epiſchia correſpondet propriè iuſtitiæ legali, & quodammodo continetur ſub ea, & quodammodo excedit eam. Si enim iuſtitia legalis dicatur, quæ obtemperat legi, ſiue quantum ad verba legis, ſiue quantum ad intentionem legiſlatoris, quæ potior eſt: ſic epiſchia eſt pars potior legalis iuſtitiæ. Si vero iuſtitia legalis dicatur ſolum, quæ obtemperat legi ſecundum verba legis, ſic epiſchia non eſt pars legalis iuſtitiæ: ſed eſt pars iuſtitiæ communiter dictæ, diuiſa contra iuſtitiam legalem, ſicut excedens ipſam.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut Philoſophus dicit in 5. Ethic. Epiſchia eſt melior quadam iuſtitia, ſcilicet legali, quæ obſeruat verba legis. Quia tamen & ipſa eſt iuſtitia quædam, non eſt melior omni iuſtitia.

Ibidem.

Ad tertium dicendum, quod ad epiſchiam pertinet aliquid moderari, ſcilicet obſeruantiam verborum legis. Sed modeſtia quæ ponitur pars temperantiæ, moderatur exteriorem hominis vitam: puta, in inceſſu vel habitu, vel aliis huiuſmodi. Poteſt tamen eſſe, quod nomen epiſchiæ apud Græcos per quamdam ſimilitudinem transferatur ad omnes moderationes.

QVÆSTIO CXXI.

De Pietate, in duos articulos diuiſa.

Deinde conſiderandum eſt de dono correſpondente iuſtitiæ, ſcilicet de pietate.

ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum ſit donum Spiritus ſancti?

¶ Secundo, quid ſit beatitudinibus, & fructibus ei reſpondeat.

Art. 1. *Vtrum Pietas sit donum?* 609

AD primum sic procedit. Videtur, quod pietas non sit donum. Dona enim à virtutibus differunt, vt supra habitum * est. Sed pietas est quædam virtus, vt supra dictum † est. Ergo pietas non est donum. 3. d. 13. q. 3. art. 1. † 2. 2. q. 1. art. 3.

¶ 2. Præterea, Dona excellentiora sunt virtutibus, maxime moralibus, vt supra habitum * est. Sed inter partes iustitiæ religio est potior pietate. Si ergo aliqua pars iustitiæ debeat poni donum, videtur quod magis religio debeat esse donum, quam pietas. 1. 2. q. 68. art. 1. † q. 101. art. 3.

¶ 3. Præterea, Dona manent in patria, & actus donorum, vt supra habitum * est. Sed actus pietatis non potest manere in patria. Dicit enim Gregor. in 1. Moral. † quod pietas, cordis viscera, misericordiæ operibus replet. Et sic non erit in patria, vbi nulla erit miseria. Ergo pietas non est donum. 1. 2. q. 68. art. 6. ibid. † 1. 31. parum ante med.

SED contra est, quod Isaiæ 11. ponitur inter dona.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum * est, dona Spiritus sancti sunt quædam habitudines animæ dispositiones, quibus est prompte mobilis à Spiritu sancto. Inter cætera autem mouet nos Spiritus sanctus ad hoc, quod affectum quemdam filiales habeamus ad Deum: secundum illud Rom. 8. Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba pater. Et quia ad pietatem proprie pertinet officium, & cultum patri exhibere, consequens est quod pietas, secundum quam cultum, & officium exhibemus Deo, vt Patri, per instinctum Spiritus sancti, sit Spiritus sancti donum. 1. 2. q. 68. art. 1. & 3.

Ad primum ergo dicendum, quod pietas, quæ exhibet patri carnali officium, & cultum, est virtus. Sed pietas, quæ est donum, hoc exhibet Deo, vt patri.

Ad secundum dicendum, quod exhibere cultum Deo vt creatori, quod facit religio, est excellentius, quam exhibere cultum patri carnali, quod facit pietas, quæ est virtus. Sed exhibere cultum Deo, vt patri, est adhuc excellentius, quam exhibere cultum Deo, vt creatori, & domino. Vnde religio est potior pietate virtute: sed pietas secundum quod est donum, est potior religione.

Ad tertium dicendum, quod sicut per pietatem, quæ est virtus, exhibet homo officium, & cultum non solum patri carnali, sed etiam omnibus sanguine iunctis, secundum quod pertinent ad patrem; ita etiam pietas secundum quod est donum, non solum exhibet cultum, & officium Deo, sed etiam omnibus hominibus, in quantum pertinent ad Deum. Et propter hoc ad ipsam pertinet honorare sanctos, non contradicere-

sera

cepta decalogi magis pertineat ad charitatem, quæ ad iustitiam.

SED contra est, quod iustitia sola videtur esse virtus, per quam ordinamur ad alterum. Sed per omnia præcepta decalogi ordinamur ad alterum, vt patet discurrenti per singula. Ergo omnia præcepta decalogi pertinent ad iustitiam.

RESPONDEO dicendum, quod præcepta decalogi sunt prima principia legis, & quibus statim ratio naturalis assentit, sicut manifestissimis principiis. Manifestissime autem ratio debiti quæ requiritur ad præceptum, apparet in iustitia, quæ est ad alterum; quia in his quæ sunt ad seipsum, videtur primo aspectu quod homo sit sui dominus, & quod liceat ei facere quodlibet. Sed in his quæ sunt ad alterum, manifestum apparet quod homo est alteri obligatus ad reddendum ei quod debet. Et ideo præcepta decalogi oportuit ad iustitiæ pertinere. Vnde tria prima præcepta sunt de actibus religionis, quæ est potissima pars iustitiæ. Quartum autem præceptum est de actibus pietatis, quæ est pars iustitiæ secunda. Alia vero sex dantur de actibus iustitiæ communiter dictæ, quæ inter æquales attenditur.

Ad primum ergo dicendum, quod lex intendit omnes homines facere virtuosos, sed ordine quodam, vt scilicet prius tradat eis præcepta de his in quibus est manifestior ratio debiti, vt dictum * est. *2.q.100 a.6.& 7.

Ad secundum dicendum, quod iudicialia præcepta sunt quædam determinationes moralium præceptorum, provt ordinantur ad proximum; sicut & cæremonialia sunt quædam determinationes præceptorum moralium, provt ordinantur ad Deum. Vnde neutra præcepta continentur in decalogo. Sunt tamen determinationes præceptorum decalogi, & sic ad iustitiam pertinent.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ pertinent ad bonum commune, oportet diuersimode dispensari, secundum hominum diuersitatem, & ideo non fuerunt ponenda inter præcepta decalogi, sed inter præcepta iudicialia.

Ad quartum dicendum, quod præcepta decalogi pertinent ad charitatem sicut ad finem, secundum illud 1. ad Timoth. 1. Finis præcepti est charitas. Sed ad iustitiam pertinent, in quantum immediate sunt de actibus iustitiæ. 612 2.2.q.100 a.6.& 7. & 3. dist. 36. a.1. 2.

Art. 2. *Vtrum primum præceptum decalogi conueniens tradatur?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod primum præceptum decalogi inconuenienter tradatur.

cor. Magis enim homo est obligatus Deo quam patri carnali, secundum illud ad Hebr. 12. Quanto magis obtemperabimus patri spirituum, & viuemus? Sed præceptum pietatis qua honoratur pater, ponitur affirmatiue, cum dicitur, Honora patrem tuum & matrem tuam. Ergo multo magis primum præceptum religionis, qua honoratur Deus, debuit proponi affirmatiue: præsertim cum affirmatio naturaliter sit prior negatione.

¶ 2. Præterea, Primum præceptum decalogi ad religionem pertinet, vt dictum est *, Sed religio, cum sit vna virtus, habet vnum actum. In primo autem præcepto prohibentur tres actus. Nam primo dicitur, Non habebis deos alienos coram me. Secundo dicitur, Non facies tibi sculptile. Tertio vero, Non adorabis ea neque coles. Ergo inconuenienter traditur primum præceptum. * art. præc.

¶ 3. Præterea, Augustinus dicit * in libro de decem chordis, quod per primum præceptum excluditur vitium superstitionis. Sed multæ sunt aliæ noxiæ superstitiones præter idololatriam, vt supra dictum est *. Insufficienter ergo prohibetur sola idololatria. * c. 9. ad mec. dic. t. 9. * q. 92 a. 2

SED contra est scripturæ auctoritas.

RESPONDEO dicendum, quod ad legem pertinet facere homines bonos. Et ideo oportet præcepta legis ordinari secundum ordinem generationis, qua scilicet fit homo bonus. In ordine autem generationis duo sunt attendenda. Quorum primum est, quod prima pars primo constituitur. Sicut in generatione animalis primo generatur cor; & in domo primo ponitur fundamentum. Et in bonitate animæ prima pars est bonitas voluntatis, ex qua aliquis homo bene vitur qualibet alia bonitate. Bonitas autem voluntatis attenditur ad obiectum suum, quod est finis. Et ideo in eo qui erat per legem instituendus ad virtutem, primo oportuit quasi iacere quoddam fundamentum religionis, per quam homo debite ordinatur in Deum, qui est vltimus finis humanæ voluntatis: Secundo attendendum est in ordine generationis, quod primo contraria & impedimenta tolluntur. Sicut agricola primo purgat agrum, & postea proiicit semina: secundum illud Hierem. 4. Nouate vobis nouale, & nolite serere super spinas. Et ideo circa religionem primo homo erat instituendus, vt impedimenta veræ religionis excluderet. Præcipuum autem impedimentum religionis est, quod homo falso Deo inhæreat: secundum illud Matth. 6. Non poteſtis Deo ſeruire, &

mam

mammonæ. Et ideo in primo præcepto legis excluditur cultus falsorum deorum.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam circa religionem ponitur vnum præceptum affirmatiuum, scilicet, Memento vt diem sabbathi sanctifices. Sed erat præmittenda præcepta negatiua, quibus impedimenta religionis tollerentur. Quamuis enim affirmationi naturaliter sit prior negatione, tamen in via generationis, negatio qua remouentur impedimenta, est prior, vt dictum est *. Et præcipue in rebus diuinis, in quibus negationes præferuntur affirmationibus, propter insufficientiam nostram, vt Dionys. dicit ** 2. cap. cæl. hierar.

In corp. art. * 2. 2. q. 161. art. 4. ad 1. ** 2. cæl. hier. parum ante med.

Ad secundum dicendum, quod cultus alienorum deorum dupliciter apud aliquos obseruabatur. Quidam enim quasdam creaturas pro diis colebant absque institutione imaginum. Vnde Varro dicit, quod antiqui Rom diu sine simulachris deos coluerunt. Et hic cultus prohibetur primo, cum dicitur, Non habebis deos alienos. Apud alios autem erat cultus falsorum deorum sub quibusdam imaginibus. Et ideo opportune prohibetur etiam ipsarum imaginum institutio, cum dicitur, Non facies tibi sculptile. Et ipsarum imaginum cultus, dum dicitur, Non coles ea, &c.

Ad tertium dicendum, quod omnes aliæ superstitiones procedunt ex aliquo pacto cum dæmonibus vsu̇ inito, tacito vel expresso. Et ideo omnes intelliguntur prohiberi in hoc quod dicitur, Non habebis deos alienos.

613 Art. 3. *Verum secundum præceptum decalogi conuenienter tradatur?*

Loc. sup. art. 1. in. ductis. *gl. inter. lin. ibid.*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod secundum præceptum decalogi non conuenienter tradatur. Hoc enim præceptum, Non assumes nomen Dei tui in vanum: sic exponitur in gloss. * Exod. 20. Non existimes creaturam esse filium Dei. Per quod prohibetur error contra fidem. Et Deut. 5. exponitur, Non assumes nomen Dei tui in vanum, scilicet nomen Dei ligno vel lapidi attribuendo, per quod prohibetur falsa confessio, quæ est actus infidelitatis, sicut & error. Infidelitas autem est prior superstitione, sicut & fides religione. Ergo hoc præceptum debuit præmitti primo, in quo prohibetur superstitio.

¶ 2. Præterea, Nomen Dei ad multa assumitur, sicut ad laudandum, ad miracula faciendum, & vniuersaliter ad omnia quæ dicuntur vel fiunt à nobis: secundum illud ad Col. 3. Omne quodcumque facitis in verbo vel opere, in nomine Domini facite.

Ergo

ergo præceptum, quo prohibetur nomen Dei assumi in vanum, videtur vniuersalius esse quam præceptum, quo prohibetur superstitio: & ita debuit ei præponi.

¶ 3. Præterea, Exod. 20. exponitur illud præceptum, Non assumes nomen Dei tui in vanum, iurando, scilicet pro nihilo. Vnde videtur per hoc prohiberi omnis iuratio, quæ scilicet est sine iudicio. Sed multo grauior est falsa iuratio, quæ est sine veritate, & iniusta iuratio, quæ est sine iustitia. Ergo magis debuerunt illa prohiberi per hoc præceptum.

¶ 4. Præterea, Multo grauius peccatum est blasphemia, vel quicquid fiat verbo vel facto in contumeliam Dei, quam periurium. Ergo blasphemia & alia huiusmodi debuerant magis per hoc præceptum prohiberi.

¶ 5. Præterea, Multa sunt Dei nomina. Ergo non debuit indeterminate dici, Non assumes nomen Dei tui in vanum.

SED in contrarium est auctoritas scripturæ.

RESPONDEO dicendum, quod oportet prius impedimenta veræ religionis excludere in eo qui instituitur ad virtutem, quam eum in vera religione fundare. Opponitur autem veræ religioni aliquid dupliciter. Vno modo per excessum, quando scilicet id quod est religionis, alteri indebite exhibetur quod pertinet ad superstitionem. Alio modo, quasi per defectum reuerentiæ, cum scilicet Deus contemnitur: quod pertinet ad vitium irreligiositatis, vt supra habitum est [*q. 97. art. 2.]. Superstitio autem impedit religionem quantum ad hoc, ne suscipiatur Deus ad colendum. Ille autem, cuius animus implicatus est alicui cultui indebito, non potest simul debitum Dei cultum suscipere, secundum illud Isai. 28. Coangustatum est stratum, ita vt alter decidat, scilicet Deus verus vel falsus à corde hominis; & pallium breue vtrumque operire non potest. Per irreligiositatem autem impeditur religio, quantum ad hoc, ne Deus, postquam susceptus est, honoretur. Prius autem est Deum suscipere ad colendum, quam eum susceptum honorare. Et ideo præmittitur præceptum, quo prohibetur superstitio, secundo præcepto, quo prohibetur periurium ad irreligiositatem pertinens.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ expositiones sunt mysticæ. Literalis autem expositio est quæ habetur Deuter. 5. Non assumes nomen Dei tui in vanum, scilicet iurando pro re quæ non est.

Ad secundum dicendum, quod non prohibetur quia

quælibet assumptio diuini nominis per hoc præcepti sed proprie illa qua assumitur diuinum nomen confirmationem humani verbi, per modum iuramenti: quia ista assumptio diuini nominis est frequens apud homines. Potest tamen ex consequenti intelligi quod per hoc prohibeatur omnis inordinata diuini nominis assumptio. Et secundum hoc procedunt istæ expositiones, de quibus supra dictum est *.

Theor. 1. huius a. 9. 98. art. 1. ad 3.

Ad tertium dicendum, quod pro nihilo iurare dicitur ille qui iurat pro eo quod non est: quod pertinet ad falsam iurationem, quæ principaliter periurium nominatur; vt supra dictum est *. Quando enim aliquis falsum iurat, tunc iuratio est vana secundum seipsam, quia non habet firmamentum veritatis. Quando autem aliquis iurat sine iudicio ex aliqua leuitate, si verum iurat, non est ibi vanitas ex parte ipsius iuramenti, sed solum ex parte iurantis.

Ad quartum dicendum, quod sicut eis qui instruuntur in aliqua scientia, primo proponuntur quædam communia documenta: ita etiam lex quæ instituit hominem ad virtutem in præceptis decalogi, quæ sunt prima, proposuit ea vel prohibendo vel mandando, quæ communius in cursu vitæ humanæ solent accidere. Et ideo inter præcepta decalogi prohibetur periurium, quod frequentius accidit, quam blasphemia, in quam homo rarius prolabitur.

Ad quintum dicendum, quod nominibus Dei debetur reuerentia ex parte rei significatæ, quæ est vna. Non autem ratione vocum significantium, quæ sunt multæ. Et ideo singulariter dixit, Non assumes nomen Dei tui in vanum: quia non differt per quodcumque nomen Dei periurium committatur.

614 2. q. 100. a. 5. ad 2 & q. 102. art. 4 ad 10. Et 3. d. 37. a. 5. & Isa. 56 co. 1. fi. & Iob. 3 co. 2. fin. & Col. 2. lect. 4. * co. 1 fi. & c. 13. li. 7. in Luc. in c. de curatione mulieris circa me. 1. 5.

Art. 4. *Vtrum tertium Decalogi præceptum conuenienter tradatur, scilicet de sanctificatione sabbathi?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter tertium præceptum decalogi tradatur, scilicet de sanctificatione sabbati. Hoc enim præceptum spiritualiter intellectum, est generale. Dicit enim Ambros. * super illud Luc. 13. Archisynagogus indignans quod sabbatho curaretur: Lex (inquit) in sabbatho non iubet hominem curare, sed seruilia opera facere, id est, peccatis grauari prohibet. Secundum autem literalem sensum, est præceptum cæremoniale. Dicitur enim Exod. 31. Videte vt sabbathum meum custodiatis: quia signum est inter me & vos in generationibus vestris. Præcepta autem decalogi & sunt præcepta spiritualia, & sunt præcepta mora-

mentalia. Inconuenienter ergo ponitur inter præcepta decalogi.

¶ 2. Præterea, Cæremonialia legis præcepta continentur sacra, sacrificia, sacramenta, & obseruantias, vt habitum est †. Ad sacra autem pertinebant non solum sacri dies, sed etiam sacra loca, & sacra vasa, & huiusmodi. Similiter etiam erant multi sacri dies præter sabbatum. Inconueniens est ergo, quod præmissis aliis omnibus cæremonialibus, de sola obseruantia sabbathi fiat mentio. † 1.2. quæst. 101. art. 4.

¶ 3. Præterea, Quicumque transgreditur præceptum decalogi, peccat. Sed in veteri lege aliqui transgredientes obseruantiam sabbathi, non peccabant: sicut circumcidentes pueros octaua die, & sacerdotes in templo sabbathis operantes: & Helias cum quadraginta diebus peruenisset ad montem Dei Oreb, consequens est quod in sabbatho itinerauit. Similiter etiam sacerdotes dum septem diebus circumferrent arcam Domini, vt legitur Iosue 6. intelliguntur eam die sabbathi circumtuliſſe. Dicitur etiam Luc. 13. Nonne vnusquisque vestrum soluit bouem suum aut asinum, & ducit adaquare. Ergo inconuenienter ponitur inter præcepta decalogi.

¶ 4. Præterea, Præcepta decalogi sunt etiam in noua lege obseruanda. Sed in noua lege non seruatur hoc præceptum, nec quantum ad diem sabbathi, nec quantum ad diem dominicam, in qua & cibi coquuntur, & itinerantur & piscantur homines, & alia multa huiusmodi faciunt. Ergo inconuenienter traditur præceptum *de* obseruatione sabbathi.

SED contra est, scripturæ auctoritas.

RESPONDEO dicendum, quod remotis impedimentis veræ religionis per primum, & secundum præceptum decalogi, vt supra dictum est †, consequens fuit, vt tertium præceptum poneretur, per quod homines in vera religione fundarentur. Ad religionem autem pertinet cultum Deo exhibere. Sicut autem in scriptura diuina traditur nobis cultus interior sub aliquibus corporalium rerum similitudinibus, ita cultus exterior Deo exhibetur per aliquod sensibile signum. Et quia ad interiorem cultum, qui cõsistit in oratione, & deuotione, magis inducitur homo ex interiori Spiritus sancti instinctu, præceptum legis dandum fuit de exteriori cultu, secundum aliquod sensibile signum. Et quia præcepta decalogi sunt quasi quædam prima, & communia legis principia: ideo in tertio præcepto decalogi præcipitur exterior Dei cultus sub signo communis beneficij: quod pertinet ad omnes scilicet † 2.2. q. 81. art. 3. *huius qu.*

ad ſpiritualem Dei cultum non pertinentia, *in* ta
ſeruilia dicuntur, in quantum proprie pertinen
ſeruientes. In quantum vero ſunt communia & ſe
& liberis, ſeruilia non dicuntur. Quilibet autem
ſeruus quam liber tenetur in neceſſarijs prouidere,
tantum ſibi, ſed etiam proximo, præcipue quide
his quæ ad ſalutem corporis pertinent: ſecundum
lud Prouerb. 24. Erue eos, qui ducuntur *ad morte*
Secundario autem etiam in damno rerum *vitando*,
cundum illud Deuter. 22. Non videbis bouem fratr
tui, aut ouem errantem, & præteribis: ſed reduce
fratri tuo. Et ideo opus corporale pertinens ad co
ſeruandam ſalutem proprij corporis, non violat ſa
bathum. Non enim eſt contra obſeruantiam ſabbati
quod aliquis comedat, & alia huiuſmodi faciat, qu
bus ſalus corporis conſeruatur. Et propter hoc *Ma*
chabæi non polluerunt ſabbathum, pugnantes *ad ſui*
defenſionem die ſabbathi, vt legitur primi Machab. 2.
Similiter etiam nec Helias fugiens à facie Iezabel in
die ſabbathi. Et propter hoc etiam dominus *Matthæi*
12. excuſat diſcipulos ſuos, qui colligebant ſpicas in
die ſabbathi, propter neceſſitatem quam patiebantur.
Similiter etiam opus corporale quod ordinatur ad ſa-
lutem corporalem alterius, non eſt contra obſeruan-
tiam ſabbathi. Vnde dicitur Ioannis ſeptimo, Mihi
indignamini, quia totum hominem ſaluum feci in ſab-
batho. Similiter etiam opus corporale quod *ordina-*
tur ad imminens damnum rei exterioris vitandum,
non violat ſabbathum. Vnde dicit dominus Matth.
12. Quis erit ex vobis homo qui habet vnam ouem,
& ſi ceciderit ſabbatho in foueam, nonne tenebit &
leuabit eam?

Ad quartum dicendum, quod obſeruantia diei Do-
minicæ in noua lege ſuccedit obſeruantiæ ſabbathi,
non ex vi præcepti legis, ſed ex conſtitutione Eccle-
ſiæ & conſuetudine populi Chriſtiani. Nec enim hu-
iuſmodi obſeruatio eſt figuralis, ſicut fuit obſeruatio
ſabbathi in veteri lege. Et ideo non eſt ita arcta *prohi-*
bitio operandi in die Dominica, ſicut in die ſabbathi.
Sed quædam opera conceduntur in die Dominica, quæ
in die ſabbathi prohibebantur: ſicut decoctio ciborum, & alia huiuſmodi. Et etiam in quibuſdam operibus prohibitis, facilius propter neceſſitatem diſpenſatur in noua, quam in veteri lege: quia figura pertinet ad proteſtationem veritatis, quam nec in modico præterire oportet. Opera autem ſecundum ſe conſiderata immutari poſſunt pro loco & tempore.

Art.

Art. 5. Vtrum conuenienter tradatur quartum præceptum de honoratione parentum? 615

quintum sic procedi tur. Videtur, quod inconuenienter tradatur quartum præceptum de honoratione parentum. Hoc enim est præceptum, quod pertinet ad pietatem. Sed sicut pietas est pars iustitiæ, ita etiam obseruantia, & gratia, & alia de quibus dictum * est. Ergo videtur, quod non debuit esse speciale præceptum de pietate, cum de aliis non fiat mentio. 3. dist. 37. q. 1. a. 2. q. 1. ad 2. & q. 101. a. 1. ad 2.

¶ 2. Præterea, Pietas non solum exhibet cultum parentibus, sed etiam patriæ, & aliis sanguine coniunctis, & patriæ benuolis, vt supra dictum * est. Inconuenienter ergo in hoc quarto præcepto fit mentio solum de huiusmodi honoratione patris & matris. 2. q. 101. art. 1.

¶ 3. Præterea, Parentibus non solum debetur honor & reuerentia, sed etiam sustentatio. Ergo insufficienter sola parentum honoratio præcipitur.

¶ 4. Præterea, Contingit quandoque quod hi qui honorant parentes, cito moriuntur: & è contrario qui parentes non honorant, diu viuunt. Inconuenienter ergo additur huic præcepto promissio, vt sis longæuus super terram.

IN contrarium est sacræ scripturæ auctoritas.

RESPONDEO dicendum, quod præcepta decalogi ordinantur ad dilectionem Dei & proximi. Inter proximos autem maxime obligamur parentibus. Et ideo immediatè post præcepta ordinantia nos in Deum, ponitur præceptum ordinans nos ad parentes, qui sunt particulare principium nostri esse, sicut Deus est vniuersale principium. Et sic est quædam affinitas huius præcepti ad præcepta primæ tabulæ.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum * est, pietas ordinatur ad reddendum debitum parentibus: quod communiter ad omnes pertinet. Et ideo inter præcepta decalogi, quæ sunt communia, magis debet poni aliquid pertinens ad pietatem, quam ad alias partes iustitiæ, quæ respiciunt aliquod debitum speciale. 2. q. 101. a. 1. ad 2.

Ad secundum dicendum, quod per prius aliquid debetur parentibus, quam patriæ & consanguineis: quia per hoc quod sumus nati à parentibus, pertinent ad nos & consanguinei & patria. Et ideo cum præcepta decalogi sint prima præcepta legis, magis ordinatur homo per se ad parentes, quam ad patriam, vel ad alios consanguineos. Nihilominus tamen in hoc præcepto, quod est de honoratione parentum, intelligitur mandari quicquid pertinet ad reddendum debi-

ad ſpiritualem Dei cultum non pertinentia, in tam
ſeruilia dicuntur, in quantum proprie pertinent
ſeruientes. In quantum vero ſunt communia & ſer
& liberis, ſeruilia non dicuntur. Quilibet autem t
ſeruus quam liber tenetur in neceſſariis prouidere, n
tantum ſibi, ſed etiam proximo, præcipue quidem
his quæ ad ſalutem corporis pertinent: ſecundum
lud Prouerb. 24. Erue eos, qui ducuntur ad morte
Secundario autem etiam in damno rerum vitando, ſ
cundum illud Deuter. 22. Non videbis bouem fratr
tui, aut ouem errantem, & præteribis: ſed reduc
fratri tuo. Et ideo opus corporale pertinens ad co
ſeruandam ſalutem proprij corporis, non violat ſab
bathum. Non enim eſt contra obſeruantiam ſabbath
quod aliquis comedat, & alia huiuſmodi faciat, qu
bus ſalus corporis conſeruatur. Et propter hoc M
chabæi non polluerunt ſabbathum, pugnantes ad ſu
defenſionem die ſabbathi, vt legitur primi Machab.
Similiter etiam nec Helias fugiens à facie Iezabel i
die ſabbathi. Et propter hoc etiam dominus Matth
12. excuſat diſcipulos ſuos, qui colligebant ſpicas i
die ſabbathi, propter neceſſitatem quam patiebantur.
Similiter etiam opus corporale quod ordinatur ad ſa
lutem corporalem alterius, non eſt contra obſeruan
tiam ſabbathi. Vnde dicitur Ioannis ſeptimo, Mihi
indignamini, quia totum hominem ſaluum feci in ſab
batho. Similiter etiam opus corporale quod ordina
tur ad imminens damnum rei exterioris vitandum,
non violat ſabbathum. Vnde dicit dominus Matth.
12. Quis erit ex vobis homo qui habet vnam ouem,
& ſi ceciderit ſabbatho in foueam, nonne tenebit &
leuabit eam?

Ad quartum dicendum, quod obſeruantia diei Do-
minicæ in noua lege ſuccedit obſeruantiæ ſabbathi,
non ex vi præcepti legis, ſed ex conſtitutione Eccle-
ſiæ & conſuetudine populi Chriſtiani. Nec enim hu-
iuſmodi obſeruatio eſt figuralis, ſicut fuit obſeruatio
ſabbathi in veteri lege. Et ideo non eſt ita arcta prohi-
bitio operandi in die Dominica, ſicut in die ſabbathi.
Sed quædam opera concedumtur in die Dominica, quæ
in die ſabbathi prohibebantur: ſicut decoctio ciborum, & alia huiuſmodi. Et etiam in quibuſdam ope-
ribus prohibitis, facilius propter neceſſitatem diſpenſatur in noua, quam in veteri lege: quia figura perti-
net ad proteſtationem veritatis, quam nec in modico
præterire oportet. Opera autem ſecundum ſe conſide-
rata immutari poſſunt pro loco & tempore.

Art.

Art. 5. *Vtrum conuenienter tradatur quartum præceptum de honoratione parentum?* 615

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter tradatur quartum præceptum de honoratione parentum. Hoc enim est præceptum, quod pertinet ad pietatem. Sed sicut pietas est pars iustitiæ, ita etiam obseruantia, & gratia, & alia de quibus dictum * est. Ergo videtur, quod non debuit hoc speciale præceptum de pietate, cum de aliis non detur. 3. dist. 37. a. 2. q. 2. q. 101. & 102.

¶ 2. Præterea, Pietas non solum exhibet cultum parentibus, sed etiam patriæ, & aliis sanguine coniunctis, & patriæ benevolis, vt supra dictum * est. Inconuenienter ergo in hoc quarto præcepto fit mentio solum de huiusmodi honoratione patris & matris. qu. 101. art. 1.

¶ 3. Præterea, Parentibus non solum debetur honor & reuerentia, sed etiam sustentatio. Ergo insufficienter sola parentum honoratio præcipitur.

¶ 4. Præterea, Contingit quandoque quod hi qui honorant parentes, cito moriuntur: & è contrario qui parentes non honorant, diu viuunt. Inconuenienter ergo additur huic præcepto promissio, Vt sis longæuus super terram.

IN contrarium est sacræ scripturæ auctoritas.

RESPONDEO dicendum, quod præcepta decalogi ordinantur ad dilectionem Dei & proximi. Inter proximos autem maxime obligamur parentibus. Et ideo immediatè post præcepta ordinantia nos in Deum, ponitur præceptum ordinans nos ad parentes, qui sunt particulare principium nostri esse, sicut Deus est vniuersale principium. Et sic est quædam affinitas huius præcepti ad præcepta primæ tabulæ.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum * est, pietas ordinatur ad reddendum debitum parentibus: quod communiter ad omnes pertinet. Et ideo inter præcepta decalogi, quæ sunt communia, magis debet poni aliquid pertinens ad pietatem, quam ad alias partes iustitiæ, quæ respiciunt aliquod debitum speciale. 3. dist. 37. a. 1. & 2.

Ad secundum dicendum, quod per prius aliquid debetur parentibus, quam patriæ & consanguineis: quia per hoc quod sumus nati à parentibus, pertinemus ad eos & consanguinei & patriotæ. Et ideo cum præcepta decalogi sint prima præcepta legis, magis ordinatur homo per ea ad parentes, quam ad patriam, vel ad alios consanguineos. Nihilominus tamen in hoc præcepto, quod est de honoratione parentum, intelligitur mandari quicquid pertinet ad reddendum debi-

tum cuicumque personæ, sicut secundarium includitur in principali.

Ad tertium dicendum, quod parentibus, in quantum huiusmodi, debetur reuerentiæ honor. Sed sustentatio & alia huiusmodi debentur eis ratione alicuius accidentis: puta, in quantum sunt indigentes, vel serui, vel aliquid huiusmodi, vt supra dictum est. Et quia quod est per se, prius est eo quod est per accidens: ideo inter prima etiam præcepta legis, quæ sunt præcepta decalogi, specialiter præcipitur honoratio parentum: in qua, sicut in quodam principali, intelligitur mandari & sustentatio, & quicquid aliud parentibus debetur.

9. 101. a. 2.

Ad quartum dicendum, quod longæuitas promittitur honorantibus parentes, non solum quantum ad futuram vitam, sed etiam quantum ad præsentem: secundum illud Apostoli 1. ad Tim. 4. Pietas ad omnia vtilis est, promissionem habens vitæ, quæ nunc est, & futuræ. Et hoc rationabiliter. Qui enim est gratus benefico, meretur secundum quamdam congruentiam vt sibi beneficium conferatur. Propter ingratitudinem autem meretur aliquis beneficium perdere. Beneficium autem vitæ corporalis post Deum à parentibus habemus. Et ideo ille qui honorat parentes, quasi benefico gratus, meretur vitæ conseruationem: qui autem non honorat parentes, tanquam ingratus meretur vita priuari. Quia tamen præsentia bona vel mala non cadunt sub merito vel demerito, nisi in quantum ordinantur ad futuram remunerationem, vt dictum est: ideo quandoque secundum occultam rationem diuinorum iudiciorum, quæ maxime futuram remunerationem respiciunt, aliqui qui sunt pij in parentes, citius vita priuantur; alij vero qui sunt impij in parentes, diutius viuunt.

2. 2. q. 114 art. 10.

616 Art. 6. *Vtrum alia sex præcepta decalogi conuenienter tradantur?*

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod alia sex præcepta decalogi inconuenienter tradantur. Non enim sufficit ad salutem quod aliquis proximo suo non noceat: sed requiritur quod ei debitum reddat: secundum illud ad Rom. 13. Reddite omnibus debita. Sed in sex vltimis præceptis solum prohibetur nocumentum proximo inferendum. Ergo inconuenienter prædicta præcepta traduntur.

3. dist. 37. a. 2. q. 2.

¶ 2. Præterea, In prædictis præceptis prohibentur homicidium, adulterium, furtum, & falsum testimonium. Sed multa alia nocumenta possunt proximo inferri, vt patet ex his quæ supra determinata sunt.

9. 64. & sequent.

Ergo

Ergo videtur quod inconuenienter fint tradita huiusmodi præcepta.

¶ 3. Præterea, Concupiscentia dupliciter potest esse: uno modo secundum quod est actus voluntatis, vt dicitur Sap. 6. Concupiscentia sapientiæ deducit ad regnum perpetuum. Alio modo, secundum quod est actus sensualitatis, sicut dicitur Iac. 4. Vnde bella & lites in vobis? Nonne ex concupiscentiis, quæ militant in membris vestris? Sed per præceptum decalogi non prohibetur concupiscentia sensualitatis: quia secundum hoc primi motus essent peccata mortalia, vtpote contra præceptum decalogi existentes. Similiter etiam non prohibetur concupiscentia voluntatis: quia hæc includitur in quolibet præcepto. Ergo inter præcepta decalogi inconuenienter ponuntur quædam concupiscentiæ prohibitiua.

¶ 4. Præterea, Homicidium est grauius peccatum quam adulterium vel furtum. Sed non ponitur aliquod præceptum prohibitiuum concupiscentiæ homicidij. Ergo etiam inconuenienter ponuntur quædam præcepta prohibitiua concupiscentiæ, furti, & adulterij.

SED in contrarium est auctoritas Scripturæ.

RESPONDEO dicendum, quod sicut per partes iustitiæ debitum redditur aliquibus determinatis personis, quibus homo ex aliqua speciali ratione obligatur: ita etiam per iustitiam propriè dictam aliquis debitum reddit communiter omnibus. Et ideo post tria præcepta pertinentia ad religionem, qua redditur debitum Deo; & post quartum quod est pietatis qua redditur parentibus debitum, in quo includitur omne debitum quod ex aliqua speciali ratione debetur; necesse fuit quod ponerentur consequenter aliqua præcepta pertinentia ad iustitiam propriè dictam, quæ indifferenter omnibus debitum reddit.

Ad primum ergo dicendum quod communiter ad hoc obligatur homo, vt nulli inferat nocumentum. Et ideo præcepta negatiua, quibus prohibentur nocumenta quæ possunt proximis inferri, tanquam communia fuerunt ponenda inter præcepta decalogi. Ea vero quæ sunt proximis exhibenda, diuersimode exhibentur diuersis. Et ideo non fuerunt inter præcepta decalogi ponenda de his affirmatiua præcepta.

Ad secundum dicendum, quod omnia alia nocumenta quæ proximis inferuntur, possunt ad ista reduci, quæ his præceptis prohibentur, tanquam ad quædam communiora & principaliora. Nam omnia nocumenta quæ in personam proximi inferuntur, inteliiguntur prohiberi in homicidio, sicut in principaliori.

cluditur autem impedimentum voluntas humana, ne rectitudinem rationis sequatur. Vno modo, per hoc quod abstrahitur ab aliquo delectabili ad aliquid aliud quæ rectitudo rationis requirat: & hoc impedimentum tollit virtus temperantiæ. Alio modo per hoc quod voluntatem repellit ab eo quod est secundum rationem, propter aliquod difficile quod incumbit. Et ad hoc impedimentum tollendum requiritur fortitudo mentis, qua scilicet huiusmodi difficultatibus resistat: & homo per fortitudinem corporalem impedimenta corporalia superat & repellit. Vnde manifestum est, quod fortitudo est virtus, in quantum facit hominem secundum rationem esse.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus animæ non perficitur in infirmitate animæ, sed in infirmitate carnis, de quâ Apostolus loquebatur. Hoc autem ad fortitudinem mentis pertinet, quod infirmitatem carnis fortiter ferat, quod pertinet ad virtutem patientiæ, vel fortitudinis: & quod homo proprìam infirmitatem recognoscat, quod pertinet ad perfectionem quæ dicitur humilitas.

Ad secundum dicendum, quod exteriorem virtutis actum quandoque aliqui efficiant, non habentes virtutem, ex aliqua alia causa, quam ex virtute. Et ideo Philosoph. in 3. Ethic. ponit quinque eorum, qui similitudinarie dicuntur fortes, quasi exercentes actum fortitudinis propter virtutem. Quod quidem contingit tripliciter. Primo quidem, quia feruntur in id quod est difficile, ac si non esset difficile: quod in tres modos diuiditur. Quandoque enim hoc accidit propter ignorantiam: quia scilicet homo non percipit magnitudinem periculi. Quandoque hoc accidit propter hoc quod homo est bonæ spei ad pericula vincenda: puta, cum expertus est se sæpe pericula euasisse. Quandoque autem hoc accidit propter scientiam & artem quandam: sicut contingit in militibus, qui propter peritiam armorum, & exercitium, non reputant grauia pericula belli, æstimantes se per suam artem posse contra ea defendi: sicut Vegetius dicit in lib. de Re militari, Nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit. Alio modo agit aliquis actum fortitudinis sine virtute, propter impulsum passionis siue tristitiæ, quam vult repellere, vel etiam iræ. Tertio modo propter electionem, non quidem finis debiti, sed alicuius temporalis commodi acquirendi, puta honoris, voluptatis, vel lucri; vel alicuius incommodi vitandi, puta vituperij, afflictionis, vel damni.

lib. 3. c. 8. num. 3.

Ad tertium dicendum, quod ad similitudinem corporalis

potius fortitudinis, dicitur fortitudo animæ, quæ potius virtus, vt dictum * est. Nec tamen est contra ra- *in solut.*
tionem virtutis, quod ex naturali complexione aliquis ad 1.
habeat naturalem inclinationem ad virtutem, vt † su- 1.2.q.63.
per habitum est. art.1.

Art. 2. *Vtrum fortitudo sit virtus specialis?* 618

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod forti- 1.2.q.61.
tudo non sit specialis virtus. Dicitur enim Sap. 8. a.3 & 4.
quod sapientia sobrietatem & prudentiam docet, iu- & 3. dist.
stitiam & virtutem: & ponitur ibi virtus pro fortitu- 33.q.1.a.
dine. Cum ergo nomen virtutis sit commune omni- 1 q.3 co.
bus virtutibus, videtur quod fortitudo sit generalis & ad 2.
virtus.

¶ 2. Præterea, Ambros. * dicit in primo de Offic: *l.1.c.39.*
Non mediocris animi est fortitudo, quæ sola defendit *in pr.t.1.*
ornamenta virtutum omnium, & iudicia custodit, & quæ inexpugnabili prælio aduersus omnia vitia decertat: inuicta ad labores, fortis ad pericula, rigidior aduersus voluptates, dura aduersus illecebras: auaritiam fugat, tanquam labem quandam, quæ virtutem effœminet, & idem postea subdit de aliis vitiis. Hoc autem non potest conuenire alicui speciali virtuti. Ergo fortitudo non est specialis virtus.

¶ 3. Præterea, Nomen fortitudinis à firmitate sumptum esse videtur. Sed firmiter se habere, pertinet ad omnem virtutem, vt dicitur * in 2. Ethicor. Ergo *lib.2.c.4. tom.3.*
fortitudo est virtus generalis.

SED contra est, quod 22. Moral. † Greg. connu- *l.22.Mo. c.1.à me.*
merat eam aliis virtutibus.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum * est, Nomen fortitudinis dupliciter accipi 1.2.q.61.
potest. Vno modo, secundum quod absolute importat a.3. & 4.
quandam animi firmitatem: & secundum hoc est ge- & 3. q.65.
neralis virtus, vel potius conditio cuiuslibet virtutis: art.1.
quia sicut Philosophus dicit in * 2. Ethic. ad virtutem *l.2.c.4.*
requiritur firmiter & immobiliter operari. Alio modo potest accipi fortitudo, secundum quod importat firmitatem animi in sustinendis & repellendis his in quibus maxime difficile est firmitatem habere, scilicet in aliquibus periculis grauibus. Vnde Tullius * dicit *l.1.de In-*
in sua Rhetorica, quod fortitudo est considerata peri- *uen. in*
culorum susceptio, & laborum perpessio. Et sic forti- *fol.1.ante*
tudo ponitur specialis virtus, vtpote materiam deter- *fin. lib.*
minatam habens.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosophum * in 1. de Cœlo, nomen virtutis refertur ad *l.1. text.*
vltimum potentiæ. Dicitur autem vno modo potentia naturalis, secundum quam aliquis potest resistere *116.t.2.*

l. 5. text. 27. com. 3. corruptionibus. Alio modo ſecundum quod eſt principium agendi, vt patet in 5. Metaph. Et ideo quando acceptio eſt communior, nomen virtutis ſecundum quod importat vltimum talis potentiæ, eſt commune. Nam virtus communiter ſumpta nihil aliud eſt quam habitus quo quis poteſt bene operari. Secundum autem quod importat vltimum potentiæ primo modo dictæ, qui quidem eſt modus magis *ſpecialis*, attribuitur ſpeciali virtuti, ſcilicet fortitudini: ad quam pertinet firmiter contra quæcumque impugnantia ſtare.

Ad ſecundum dicendum, quod Ambroſius accipit fortitudinem large, ſecundum quod importat animi firmitatem reſpectu quorumcumque impugnantium. Et tamen etiam ſecundum quod eſt ſpecialis virtus habens determinatam materiam, coadiuuat ad reſiſtendum impugnationibus omnium vitiorum. Qui enim poteſt firmiter ſtare in his quæ ſunt difficillima ad ſuſtinendum, conſequens eſt quod ſit idoneus ad reſiſtendum aliis, quæ ſunt minus difficilia.

619 *inf. art. 6. corr. & q. 136. a. 2. corr. & q. 137. a. 1. corr. & q. 141. a. 1. corr. & ad 2. & 1. q. 21. a. 1. ad 2. & 3. q. 95 a. 3. ad 2. & 3. a. 33. art. 2. & vi. q. 1. a. 4. co fi. & a. 5. co. in prine. † lib. 2. de inun. in f. 3 ante fi. l. b. † 2. a. 9 45. art. 1. ad 2. † l. 2. Ethic. c. 7. in pr. & l. 3. c 9. co. 5. * art. 2. huius 3.*

Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procedit de fortitudine primo modo dicta.

Art. 3. *Vtrum fortitudo ſit circa timores & audacias?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod fortitudo non ſit circa timores & audacias. Dicit enim * Gregor. 7. Moral. Iuſtorum fortitudo eſt carnem vincere, propriis voluptatibus contraire, delectationem præſentis vitæ extinguere. Ergo fortitudo magis videtur eſſe circa delectationes, quam circa timores & audacias.

¶ 2. Præterea, Tullius dicit † in ſua Rhetor. quod ad fortitudinem pertinet ſuſceptio periculorum, & perpeſsio laborum. Sed hoc non videtur pertinere ad paſsionem timoris vel audaciæ, ſed magis ad actiones hominis laboriosas, vel ad exteriores res periculoſas. Ergo fortitudo non eſt circa timores & audacias.

¶ 3. Præterea, Timori non ſolum opponitur audacia, ſed etiam ſpes: vt ſupra habitum * eſt, cum de paſsionibus ageretur. Ergo fortitudo non magis debet eſſe circa audaciam quam circa ſpem.

SED contra eſt, quod Philoſoph. † dicit in 2. & 3. Ethic. quod fortitudo eſt circa timorem & audaciam.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum * eſt, ad virtutem fortitudinis pertinet remouere impedimentum, quo retrahitur voluntas à ſequela rationis. Quod autem aliquis retrahatur ab aliquo difficili, pertinet ad rationem timoris, qui importat receſſum

sumendum à malo difficultatem habente : vt supra habitum † est, cum de passionibus ageretur. Et ideo secundo principaliter est circa timores difficilium rerum, quæ retrahere possunt voluntatem à sequela rationis. Oportet autem huiusmodi rerum difficilium impulsum non solum firmiter tolerare, cohibendo timorem, sed etiam moderate aggredi : quando scilicet oportet ea exterminare, ad securitatem in posterum habendam : quod videtur pertinere ad rationem audacitiæ. Et ideo fortitudo est circa timores & audacias, quasi cohibitiua timorum, & audaciarum moderatiua. 1.2.q.42. art.3.

Ad primum ergo dicendum, quod Greg. ibi loquitur de fortitudine instorum, secundum quod communiter se habet ad omnem virtutem. Vnde præmittit quasdam pertinentia ad temperantiam, vt dictum * est. Et subdit † de his, quæ pertinent proprie ad fortitudinem secundum quod est specialis virtus, dicens, huius mundi aspera pro æternis præmiis amate. * in arg. † loc. cit. in arg.

Ad secundum dicendum, quod res periculosæ & actus laboriosi non retrahunt voluntatem à via rationis, nisi in quantum timentur. Et ideo oportet quod fortitudo sit immediate circa timores & audacias immediate autem circa pericula & labores, sicut circa obiecta prædictarum passionum. * 1.2. q. 45.a.2. † loc. cit. in a.2.

Ad tertium dicendum, quod spes opponitur timori ex parte obiecti : quia spes est de bono, timor de malo. Audacia autem est circa idem obiectum, & opponitur timori secundum accessum & recessum, vt supra dictum * est. Et quia fortitudo proprie respicit temporalia mala retrahentia à virtute, (vt patet per diffinitionem † Tullij) inde est quod fortitudo proprie est circa timorem & audaciam, non autem circa spem, nisi in quantum connectitur audaciæ, vt supra habitum * est. * 2.q.18.a.6. in arg. 2. & q.20 inf. a.1 ad 2. & 3.q.28.a.4. ad 3. & Vi.q.1 a.1 ad 2.

Art. 4. *Virum fortitudo sit solum circa pericula mortis?*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod fortitudo non solum sit circa pericula mortis. Dicit * enim Aug. in lib. de Moribus Eccles. quod fortitudo est amor facile tolerans omnia propter id quod amatur. Et in 6. modo † c. 15. dicit, quod fortitudo est affectio quantitas aduersitates mortem formidat. Ergo fortitudo non est solum circa pericula mortis, sed etiam circa omnia alia aduersa. 12. ad 6. & 23. & q.5.ar.1. & 4. 60. & 3.c.1.bo. lect.18. vol.2. * c.15.cir. fi.

¶ 1 Præterea, Oportet omnes passiones animæ per aliquam virtutem ad medium reduci. Sed non est data † aliquam aliam virtutem reducentem ad medium ea me.t.1 & 2.me.t.10.

alios timores. Ergo fortitudo non solum est circa t mores mortis, sed etiam circa alios timores.

¶ 3. Præterea, Nulla virtus est in extremis. Sed t mor mortis est in extremis: quia est maximus timo rum, vt dicitur in * 3. Ethic. Ergo virtus fortitudini non est circa timores mortis.

l. 3. c. 6. a med. 10. 5.

SED contra est, quod Andronicus dicit, quod *fortitudo est virtus irascibilis, non facile obstupescibilis à timoribus qui sunt circa mortem.*

qu. 61. a. 3.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum * est, ad virtutem fortitudinis pertinet vt voluntatem hominis tueatur, ne retrahatur à bono rationis propter timorem mali corporalis. Oportet autem bonum rationis firmiter tenere contra quodcumque malum: quia nullum bonum corporale æquinalet bono rationis. Et ideo oportet quod fortitudo animi dicatur, quæ firmiter retinet voluntatem hominis in bono rationis contra maxima mala: quia qui stat firmus contra maiora, consequens est quod stet firmus contra minora; sed non conuertitur. Et hoc etiam ad rationem virtutis pertinet, vt respiciat vltimum. Maximo autem terribile inter omnia corporalia mala est mors, quæ tollit omnia corporalia bona. Vnde Aug. * dicit in lib. de moribus Ecclesiæ, quod vinculum corporis, ne concutiatur, atque vexetur labore, & dolore: ne suffuretur autem atque perimatur, mortis terrore animam quatit. Et ideo virtus fortitudinis est circa timores periculorum mortis.

a. 12. parte 2. prima.

Ad primum ergo dicendum, quod fortitudo bene se habet in omnibus aduersis tolerandis: non tamen ex tolerantia quorumlibet aduersorum reputatur homo simpliciter fortis: sed solum ex hoc, quod bene tolerat etiam maxima mala. Ex aliis autem dicitur homo fortis secundum quid.

Ad secundum dicendum, quod quia timor ex amore nascitur, quæcumque virtus moderatur amorem aliquorum bonorum, consequens est vt moderetur contrariorum malorum timorem. Sicut liberalitas, quæ moderatur amorem pecuniarum, per consequens etiam moderatur timorem amissionis eorum. Et idem apparet in temperantia, & in aliis virtutibus. Sed amare propriam vitam, est naturale. Et ideo oportuit esse specialem virtutem, quæ moderaretur timores mortis.

Ad tertium dicendum, quod extremum in virtutibus attenditur secundum excessum rationis rectæ. Et ideo si aliquis maxima pericula subeat secundum rationem, non est virtuti contrarium.

ART. V.

Artic. 5. Verum fortitudo proprie consistat circa pericula mortis, quæ sunt in bello? 621

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod fortitudo non consistat proprie circa pericula mortis, quæ sunt in bello. Martyres enim præcipue de fortitudine commendantur. Sed Martyres non commendantur de rebus bellicis. Ergo fortitudo non proprie consistit circa pericula mortis, quæ sunt in bello. *inf q.124. a.2.co. & q.141.a. 8.cor. & 2.d.44.q. 2.a.2.ad 3. & 3.d. 33.q 3. a.3.q.1. ad 2.*

¶ 2. Præterea, Ambros. * dicit in libro de Offic. quod fortitudo diuiditur in res bellicas, & domesticas. Tullius etiam dicit in primo de Officiis, Cum plerique arbitrentur res bellicas maiores esse, quam vrbanas: minuenda est hæc opinio. Sed si vere volumus iudicare, multæ res exiterunt vrbanæ, maiores clarioresque quam bellicæ. Sed circa maiora maior fortitudo consistit. Ergo non proprie consistit fortitudo circa mortem quæ in bello est. * *1.1.c.35 in princ. com.1.*

¶ 3. Præterea, Bella ordinantur ad pacem temporalem reipubl. conseruandam. Dicit enim Aug. 19. * de Ciuit. Dei, quod intentione pacis bella geruntur. Sed pro pace temporali reipubl. non videtur quod aliquis debeat se periculo mortis exponere, cum talis pax sit multarum lasciuiarum occasio. Ergo videtur quod virtus fortitudinis non consistat circa mortis bellicæ pericula. * *c.12.&13.q*

SED contra est, quod Philosoph. * dicit in 3. Ethic. quod maxime est fortitudo circa mortem, quæ est in bello. * *c.6. parte ante fin. & c.9.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, Fortitudo confirmat animum hominis contra maxima pericula, quæ sunt pericula mortis. Sed quia fortitudo virtus est, ad cuius rationem pertinet quod semper rendat in bonum, consequens est vt homo pericula mortis non refugiat propter aliquod bonum prosequendum. Pericula autem mortis, quæ sunt ex ægritudine, vel ex tempestate maris, vel ex incursu latronum, vel si qua alia sunt huiusmodi, non videntur alicui directe imminere ex hoc quod prosequatur aliquod bonum. Sed pericula mortis, quæ sunt in bellicis, directe imminent homini propter aliquod bonum, in quantum videlicet defendit bonum commune per iustum bellum. Potest autem aliquod esse iustum bellum dupliciter. Vno modo generaliter: sicut cum aliqui decertant in acie. Alio modo particulare: puta, cum aliquis iudex, vel etiam priuata persona non recedit à iusto iudicio, timore gladij imminentis, vel cuiuscunque periculi, etiam si sit mortiferum. Pertinet ergo ad fortitudinem firmitatem animi præbere *art. prec.*

contra pericula mortis, non solum quæ imminent in communi bello communi, sed etiam quæ imminent in particulari impugnatione, quæ communi nomine bellum dici potest. Et secundum hoc concedendum est, quod fortitudo proprie est circa pericula mortis, quæ est in bello: sed & circa pericula cuiuscumque alterius mortis, fortis bene se habet: præsertim quia cuiuscumque mortis homo potest periculum subire, propter virtutem: puta, cum aliquis non refugit amico infirmanti obsequi propter timorem mortiferæ infectionis; vel cum non refugit itinerari ad aliquod pium negotium prosequendum propter timorem naufragij, vel latronum.

Ad primum ergo dicendum, quod Martyres sustinent personales impugnationes propter summum bonum quod est Deus: ideo eorum fortitudo præcipue commendatur. Nec est extra genus fortitudinis, quæ est circa bellica. Vnde dicuntur fortes facti in bello.

Ad secundum dicendum, quod res domesticæ, vel vrbanæ distinguuntur contra res bellicas, quæ scilicet pertinent ad bella communia. In ipsis tamen rebus domesticis vel vrbanis possunt imminere pericula mortis ex impugnationibus quibusdam, quæ sunt quædam particularia bella. Et ita etiam circa huiusmodi potest esse proprie dicta fortitudo.

Ad tertium dicendum, quod pax reipubl. est secundum se bona, nec redditur mala ex hoc quod aliqui male ea vtuntur. Nam & multi alij sunt qui bene ea vtuntur; & multo peiora mala per eam prohibentur, scilicet homicidia, sacrilegia, quam ex ea occasionentur: quæ præcipue pertinent ad vitia carnis.

622 sup. ar. 3. cor. & in fra ar. 8. cor. & a. Io. ad 3. & a. 11.

Art. 6. *Verum sustinere sit principalis actus fortitudinis?*

ad 1. & q. 124. a. 2. ad 3. & q. 141. a. 2. & 3. cor. & 3. d. 33 q. 2 a. 3. ad 6. & q. 3 a. 3 cor. 3. q. 1. co. & v. q. 1 ar. 12. cor co. 2. & 3. cap. fin. to. 5.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod sustinere non sit principalis actus fortitudinis. Virtus enim est circa difficile & bonum, vt dicitur 2. Eth. Sed difficilius est aggredi, quam sustinere. Ergo sustinere non est præcipuus actus fortitudinis.

¶ 2. Præterea, Maioris potentiæ esse videtur, quod aliquid posit in aliud agere, quam quod ipsum ab alio non immutetur. Sed aggredi est in aliud agere, sustinere autem est immobiliter perseuerare. Cum ergo fortitudo perfectionem potentiæ nominet, videtur quod magis ad fortitudinem pertineat aggredi, quam sustinere.

¶ 3. Præterea, Magis differt ab vno contrariorum aliud contrarium, quam simplex eius negatio. Sed ille qui sustinet, hoc solum habet, quod non timet: ille autem

animum aggreditur, contrarie movetur timenti, quia timor [illegible]. Ergo videtur quod cum fortitudo retrahat animum à timore: magis pertineat ad eam aggredi, quam sustinere.

SED contra est, quod Philos. † dicit in 3. Ethicor. quod in sustinendo tristitias, maxime aliqui fortes dicuntur. † 3.9.circ. prin.vers.3.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, & Philos. † dicit in 3. Ethic. Fortitudo est magis circa timores reprimendos, quam circa audacias moderandas. Difficilius enim est timorem reprimere, quam audaciam moderari: eo quod ipsum periculum, quod est obiectum audaciæ & timoris, de se confert aliquid ad represionem audaciæ, sed operatur ad augmentum timoris. Aggredi autem pertinet ad fortitudinem, secundum quod moderatur audaciam: sed sustinere sequitur represionem timoris. Et ideo principalior actus fortitudinis est sustinere, id est immobiliter sistere in periculis, quam aggredi. * a.3.hu. † 3.9.in prin.vers.3.

Ad primum ergo dicendum, quod sustinere est difficilius quam aggredi, triplici ratione. Primo quidem, quia sustinere videtur aliquis ab aliquo fortiori inuadente. Qui autem aggreditur, inuadit per modum fortioris. Difficilius autem est pugnare cum fortiori, quam cum debiliori. Secundo, quia ille qui sustinet, iam sentit pericula imminentia: ille autem qui aggreditur, habet ea vt futura. Difficilius autem est non moueri à præsentibus, quam à futuris. Tertio, quia sustinere importat diuturniratem temporis; sed aggredi potest aliquis ex subito motu. Difficilius autem est diu manere immobilem, quam subito motu moueri ad aliquod arduum. Vnde Philosophus dicit in tertio Ethicorum, quod quidam sunt præuolantes ante pericula: in ipsis autem discedunt. Fortes autem è contrario se habent. † 3.8.10.3.

Ad secundum dicendum, quod sustinere importat quidem passionem corporis, sed actum animæ fortitudini inhærentis bono. Ex quo sequitur quod non cedat passioni corporali iam imminenti. Virtus autem magis attenditur circa animam, quam circa corpus.

Ad tertium dicendum, quod ille qui sustinet, non timet præsentia iam causa timoris, quam non habet præsentem ille qui aggreditur.

Art. 7. *Vtrum fortis operetur propter bonum proprij habitus?* 6 2

ADseptimum sic proceditur. Videtur, quod fortis non operetur propter bonum propij habitus. Finis enim in rebus agendis, est ille prior in intentione, est

est tamen posterior in executione. Sed actus fortitudinis in executione est posterior, quam ipse fortitudinis habitus. Non ergo potest esse quod fortis agat propter bonum proprij habitus.

c.8.2 me. tom.3. ¶ 2. Præterea, Aug. dicit 15.* de Trinit. Virtutes, quas propter solam beatitudinem amamus, sic persuadere quidam nobis audent, scilicet (dicendo eas propter se appetendas) vt ipsam beatitudinem non amemus. Quod si faciunt, etiam ipsas vtique amare desistimus: quando illam propter quam solam istas amauimus, non amamus. Sed fortitudo est quædam virtus. Ergo actus fortitudinis non est ad ipsam fortitudinem, sed ad beatitudinem referendus.

c.15. circa fi. t.1. ¶ 3. Præterea, Aug.* dicit in libro de moribus Ecclesiæ, quod fortitudo est amor omnia propter Deum facile perferens. Deus autem non est ipse habitus fortitudinis, sed aliquid melius: sicut oportet finem meliorem esse his quæ sunt ad finem. Non ergo fortis agit propter bonum proprij habitus.

c.7. ante med. t.5. SED contra est, quod Philosophus* dicit in 3. Ethicorum, quod forti fortitudo est bonum. Talis autem est finis.

RESPONDEO dicendum, quod duplex est finis, scilicet proximus, & vltimus. Finis autem proximus vniuscuiusque agentis est, vt similitudinem suæ formæ in alterum inducat: sicut finis ignis calefacientis est, vt inducat similitudinem sui caloris in patiente. Et finis ædificatoris est, vt inducat similitudinem suæ artis in materia. Quodcumque autem bonum ex hoc sequitur, si sit intensum, potest dici finis remotus agentis. Sicut autem in factibilibus materia exterior disponitur per artem: ita etiam in agibilibus, per prudentiam disponuntur actus humani. Sic ergo dicendum est, quod fortis sic proximum finem intendit, vt similitudinem sui habitus exprimat in actu; intendit enim agere secundum conuenientiam sui habitus. Finis autem remotus est beatitudo, vel Deus.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam prima ratio procedebat, ac si ipsa essentia habitus esset finis, non autem similitudo eius in actu, vt dictum* est. Alia vero duo procedunt de fine vltimo.

sup. corp. art.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum fortis delectetur in suo actu?

6.3.4. AD octauum sic proceditur. Videtur, quod fortis delectetur in suo actu. Delectatio enim est operatio connaturalis habitus non impedita, vt dicitur in 10.* Ethic. Sed operatio fortis procedit ex habitu qui agit in modum naturæ. Ergo fortis habet delectationem in suo actu.

an c.6. & 8.10.5. ¶. 2. Præ-

§. 2. Præterea, Ad Gal. 5. super illud, Fructus autem spiritus est charitas, gaudium, & pax: dicit * Ambrosius, quod opera virtutum dicuntur fructus, quia sunt hominis sancta & fiacera delectatione refecta. Sed fortis agit opera virtutis. Ergo habet delectationem in suo actu. *in lib. de parad. c. 13. immittur. to. 4.*

§. 3. Præterea, Debilius vincitur à fortiori. Sed fortis amat bonum virtutis, quam proprium corpus, quod periculis mortis exponit. Ergo delectatio de bono virtutis euacuat dolorem corporalem; & ita delectabiliter omnia operatur.

SED contra est, quod Philosophus * dicit in 3. Ethic. quod fortis in suo actu nihil delectabile videtur habere. *c. 9. to. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum * est, cum de passionibus ageretur, duplex est delectatio: vna quidem corporalis, quæ consequitur tactum corporalem: alia autem animalis, quæ consequitur apprehensionem animæ: & hæc propriè consequitur opera virtutum, quia in eis consideratur bonum rationis. Principalis vero actus fortitudinis est sustinere aliqua tristia secundum apprehensionem animæ: puta, quod homo amittat corporalem vitam, quam virtuosus amat, non solum in quantum est quoddam bonum naturale, sed etiam in quantum necessaria est ad opera virtutum, & quæ ad ea pertinent; & iterum sustinere aliqua dolorosa secundum tactum corporis, puta, vulnera vel flagella. Et ideo fortis ex vna parte habet vnde delectetur, scilicet secundū delectationem animalem, scilicet de ipso actu virtutis, & de fine eius: ex alia vero parte habet vnde doleat: & animaliter, dum considerat amissionem propriæ vitæ: & corporaliter. Vnde legitur 2. Machab. 6. quod Eleazarus dixit, Diros corporis sustinco dolores: secundum animam vero propter timorē tuum libenter hæc patior. Sensibilis autem dolor corporis facit nō sentiri animalem delectationem virtutis, nisi forte propter superabundantem Dei gratiam, quæ fortius eleuat animam ad diuina in quibus delectatur, quam à corporalibus pœnis afficiatur, sicut beatus Tiburtius cū super carbones incensos nudis plantis incederet, dixit, quod videbatur sibi super rosea flores ambulare. Facit tamen virtus fortitudinis, vt ratio non absorbeatur à corporalibus doloribus. Tristitiam autem animalem superat delectatio virtutis, in quantum homo præsent bonum virtutis corporalī vitæ & quibuscumque ad eam pertinentibus. Et ideo Philosophus dicit in 3. Ethicorum, quod à forti non requiritur, vt dele- *1. 2. q. 31. a. 3. 4. & 5.* *li. 2. c. 9. in princ. & lib. 3. ex c. 7. & 9. 10. 5.*

delectetur, quasi delectationem sentiens; sed sufficit quod non tristetur.

Ad primum ergo dicendum, quod vehementia actus vel passionis vnius potentiæ impedit aliam potentiam in suo actu. Et ideo per dolorem sensus impeditur mens fortis, ne in propria operatione delectationem sentiat.

Ad secundum dicendum, quod opera virtutum sunt delectabilia, præcipue propter finem. Possunt autem ex sui natura esse tristia. Et præcipue hoc contingit in fortitudine. Vnde Philosophus dicit * in 3. Ethicorum, quod non in omnibus virtutibus operari delectabiliter existit, præterquam in quantum finem attingit. *e.9. non procul à fin. to.5.

Ad tertium dicendum, quod tristitia animalis vincitur in forti à delectatione virtutis. Sed quia dolor corporalis est sensibilior, & apprehensio sensitiua magis est homini in manifesto: inde est quod à magnitudine corporalis doloris quasi euanescit delectatio spiritualis, quæ est de fine virtutis.

Art. 9. *Vtrum fortitudo maxime consistat in repentinis?*

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod fortitudo non maxime consistat in repentinis. Illud enim videtur esse in repentinis, quod ex inopinato provenit, Sed Tullius * dicit in sua rhetorica, quod fortitudo est confiderata periculorum susceptio, & laborum perpessio. Ergo fortitudo non consistit maxime in repentinis. *lib 2 de inuen. in fo. 3. ante fin. lib.

¶. 2. Præterea, Ambr. dicit * in 1. de Offic. Fortis viri est non dissimulare cum aliquid immineat, sed præuidere, & tanquam explorare de specula quandam mentis, & obuiare cogitatione prouida rebus futuris, ne forte dicat posteà: Ideo in ista incidi, quia non arbitrabar posse euenire. Sed vbi est aliquod repentinum, ibi non potest prouideri in futuro. Ergo operatio fortitudinis non est circa repentina. *c.38. circ. med. t.1.

¶. 3. Præterea, Philos. dicit * in 3. Ethic. quod fortis est bonæ spei. Sed spes expectat aliquid in futurum, quod repugnat repentino. Ergo operatio fortitudinis non consistit circa repentina. *e.8. to.5.

SED contra est, quod Philos. * dicit in 3. Eth. quod fortitudo maxime est circa quæcumque, quæ mortem inferunt, repentina existentia. *e.8. ad finem to.5.

RESPONDEO dicendum, quod in operatione fortitudinis duo sunt consideranda. Vnum quidem, quantum ad electionem ipsius: & sic fortitudo non est circa repentina. Eligit enim fortis præmeditari pericula, quæ

quæ possint imminere, vt eis resistere possit, aut facilius ea ferre: quia vt Gregorius dicit * in quadam Homil. iacula quæ præuidentur, minus feriunt. Et vnusquisque mundi facilius ferimus, si contra ea clypeo patientiæ præmunimur. Aliud vero considerandum est in operatione fortitudinis, quantum ad manifestationem virtuosi habitus: & sic fortitudo maxime est circa repentina: quia secundum Philosophum in * 3. Ethicorum, in repentinis periculis maxime manifestatur fortitudinis habitus. Habitus enim agit in modum naturæ. Vnde quod aliquis absque præmeditatione facit ea quæ sunt virtutis, cum necessitas imminet propter repentina pericula, hoc maxime manifestat quod sit fortitudo habitualis in anima confirmata. Potest autem aliquis, etiam qui habitu fortitudinis caret, ex diuturna præmeditatione animum suum contra pericula præparare: qua etiam præparatione fortis vtitur, cum tempus adest. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

bom. 35. in euang. in princ.

cap. 8. ad fin. l. 3.

Art. 10. *Vtrum fortis vtatur ira in actu suo?*

6 2 6

AD decimum sic proceditur. Videtur, quod fortis non vtatur ira in suo actu. Nullus enim debet assumere, quasi instrumentum suæ actionis, illud quo non potest vti pro suo arbitrio. Sed homo non potest vti ira pro suo arbitrio, vt scilicet possit eam assumere cum velit, & deponere cum velit. Vt enim Philosophus dicit in * libro de memoria, quando passio corporalis mota est, non statim quiescit vt homo vult. Ergo fortis non debet assumere iram ad suam operationem.

*inf. a. 11. ad 2. & vir. q. 26. ar. 7. corp. fin. & 2. Eth. lect. 17. * c. 4. fol. 30*

¶ 2. Præterea, Ille qui per se ipsum sufficit ad aliquid peragendum, non debet in auxilium sui assumere id quod est infirmius & imperfectius. Sed ratio per seipsam sufficit ad opus fortitudinis exequendum, in quo iracundia deficit. Vnde Seneca * dicit in libro de ira, Non ad prouidendum tantum, sed ad res gerendas satis est per seipsam ratio. Et quid stultius est, quam hanc ab iracundia petere præsidium? rem stabilem ab iacerta, fidelem ab infida, sanam ab ægra? Ergo fortitudo non debet iram assumere.

l. 1. c. 16. in. princ. & med.

¶ 3. Præterea, Sicut aliqui propter iram operantur fortitudinis vehementius exequuntur: ita etiam propter tristitiam, vel concupiscentiam. Vnde Philosophus * dicit in tertio Ethicorum, quod feræ propter tristitiam siue dolorem incitantur ad pericula, & adulteri propter concupiscentiam multa audacia operantur. Sed fortitudo non assumit ad actum suum neque tristitiam neque concupiscentiam. Ergo pari ratione non debet assumere iram.

c. 8. ad med. com. 5.

SED

delectetur, quasi delectationem sentiens; sed sufficit quod non tristetur.

Ad primum ergo dicendum, quod vehementia alicuius passionis vnius potentiæ impedit aliam potentiam in suo actu. Et ideo per dolorem sensus impedit mens fortis, ne in propria operatione delectationem sentiat.

Ad secundum dicendum, quod opera virtutis sunt delectabilia, præcipue propter finem. Possunt autem ex sui natura esse tristia. Et præcipue hoc contingit in fortitudine. Vnde Philosophus dicit* in 7. Ethicorum, quod non in omnibus virtutibus operatio delectabiliter existit, præterquam in quantum ad finem attingit. *6.9. non procul a fin. 10. 5.*

Ad tertium dicendum, quod tristitia animalis vertitur in fortè à delectatione virtutis. Sed quia dolor corporalis est sensibilior, & apprehensio sensitiua magis est homini in manifesto: inde est quod à magistris ne corporalis doloris quasi euanescit delectatio spiritualis, quæ est de fine virtutis.

625. Art. 9. *Vtrum fortitudo maxime consistat in repentinis?*

ADnonum sic proceditur. Videtur, quod fortitudo non maxime consistat in repentinis. Illud enim videtur esse in repentinis, quod ex inopinato provenit, Sed Tullius* dicit in sua rhetorica, quod fortitudo est confideuata periculorum susceptio, & laborum perpessio. Ergo fortitudo non consistit maxime in repentinis. *a lib 2 de inuen. in fi. 3. ante fin. l. b.*

¶. 2. Præterea, Ambr. dicit* in 1. de Offic. fortitudi- *a. 38. cir. med. t. 1.*
ni est non dissimulare cum aliquid imminens sibi pertendere, & tanquam explorare de speculatis mentis, & obuiare cogitatione prouida rebus futuris, ne forte dicat postea. Ideo in ista incidi, quia non videbar posse euenire. Sed vbi est aliquod repentinum, ibi non potest prouideri in futuro. Ergo operatio fortitudinis non est circa repentina.

b. 8. to. 5. ¶ 3. Præterea, Philos. dicit* in 3. Rhet. quod fortitudo est bonæ spei. Sed spes respectu alicuius in futuro, quod repugnat repentino. Ergo operatio fortitudinis non consistit circa repentina.

c. 8. ad finem to. 5. SED contra est, quod Philos.* dicit in 3. Eth. quod fortitudo maxime est circa quæcumque, quæ mouent inferunt, repentina existentia.

RESPONDEO dicendum, quod in operatione fortitudinis duo sunt consideranda. Vnum quidem, quantum ad electionem ipsius: & sic fortitudo non est circa repentina. Eligis enim fortis propter honestum periculo-

qua-

quæ possint imminere, vt eis resistere possit, aut facilius ea ferre: quia vt Gregorius dicit * in quadam Homil. facula quæ præuidentur, minus feriunt. Et ideo nulla mundi facilius ferimus, si contra ea clypeo præmeditatiæ præmunimur. Aliud vero considerandum est in operatione fortitudinis, quantum ad manifestationem virtuosi habitus: & sic fortitudo maxime est circa repentina: quia secundum Philosophum in * 3. Ethicorum, in repentinis periculis maxime manifestatur fortitudinis habitus. Habitus enim agit in modum naturæ. Vnde quod aliquis absque præmeditatione facit ea quæ sunt virtutis, cum necessitas imminet propter repentina pericula, hoc maxime manifestat quod sit fortitudo habitualis in anima confirmata. Potest autem aliquis, etiam qui habitu fortitudinis caret, ex diuturna præmeditatione animum suum contra pericula præparare: qua etiam præparatione fortis vtitur, cum tempus adest. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

hom. 35. in euang. in princ.

cap. 8. ad fin. l. 3.

Art. 10. *Vtrum fortis vtatur ira in actu suo?* 626

AD decimum sic proceditur. Videtur, quod fortis non vtatur ira in suo actu. Nullus enim debet assumere, quasi instrumentum suæ actionis, illud quo non potest vti pro suo arbitrio. Sed homo non potest vti ira pro suo arbitrio, vt scilicet possit eam assumere cum velit, & deponere cum velit. Vt enim Philosophus dicit in * libro de memoria, quando passio corporalis mota est, non statim quiescit vt homo vult. Ergo fortis non debet assumere iram ad suam operationem.

inf. a. 11. & ad 2. & vir. q. 28. art. 7. cor. fin. & 3. Eth. lect. 17.

c. 4. l. 2.

¶ 2. Præterea, ille qui per se ipsum sufficit ad aliquid peragendum, non debet in auxilium sui assumere id quod est infirmius & imperfectius. Sed ratio per seipsam sufficit ad opus fortitudinis exequendum, in quo iracundia deficit. Vnde Seneca * dicit in libro de ira, Non ad prouidendum tantum, sed ad res gerendas satis est per seipsam ratio. Et quid stultius est, quam hanc ab iracundia petere præsidium? rem stabilem ab incerta, fidelem ab infida, sanam ab ægra? Ergo fortitudo non debet iram assumere.

l. 1. c. 16. init. prine. & med.

¶ 3. Præterea, Sicut aliqui propter iram operantur fortitudinis vehementius exequuntur: ita etiam propter tristitiam, vel concupiscentiam. Vnde Philosophus * dicit in tertio Ethicorum, quod feræ propter tristitiam siue dolorem incitantur ad pericula, & adulteri propter concupiscentiam multa audacia operantur. Sed fortitudo non assumit ad actum suum neque tristitiam neque concupiscentiam. Ergo pari ratione non debet assumere iram.

c. 8. à med. tom. 3.

SED

Ibidem. SED contra est, quod Philosophus dicit * in tio Ethic. quod furor cooperatur fortibus.

RESPONDEO dicendum, quod de ira & de 2-2.q.24. art.2. teris animæ passionibus, sicut supra dictum * est, alia sunt locuti Peripatetici, & aliter Stoici. Stoici e iram & omnes alias passiones animæ ab animo sapie tis siue virtuosi excludebant. Peripatetici verò, qu rum princeps fuit Aristoteles, iram & alias animæ pas siones attribuebant virtuosis, sed moderatas ratione Et forte quantum ad rem non differebant, sed sola quantum ad modum loquendi. Nam Peripate omnes motus appetitus sensitiui qualitercumque habentes, passiones animæ nominabant, vt supra *Ibidem.* dictum * est. Et quia appetitus sensitiuus mouetur imperium rationis ad hoc, quod cooperetur ad pro ptius agendum: idcirco ponebant & iram & alias pa siones animæ assumendas esse à virtuosis, moderat secundum imperium rationis. Stoici vero vocaba animæ passiones immoderatos quosdam affectus ap petitus sensitiui: vnde nominabant eas ægritudines, vel morbos: & ideo penitus eas à virtute separabant. Sic ergo iram moderatam assumit fortis ad suum actum, non autem iram immoderatam.

Ad primum ergo dicendum, quod ira moderata secundum rationem, subiicitur imperio rationis: vnde consequens est, vt homo ea vtatur pro suo arbitrio non autem si esset immoderata.

Ad secundum dicendum, quod ratio non assumit iram ad suum actum, quasi auxilium ab ea accipiens sed quia vtitur appetitu sensitiuo, vt instrumento, sicut & membris corporis. Nec est inconueniens, si instrumentum sit imperfectius principali agente; vt Martellus fabro. Seneca autem sectator fuit Stoicorum, & directe contra Aristot. verba præmissa proponit.

Ad tertium dicendum, quod cum fortitudo, sicut *art.6. huius quæst.* dictum est *, habeat duos actus, scilicet sustinere & aggredi, non assumit iram ad actum sustinendi; quia hunc actum sola ratio per se facit, sed ad actum aggrediendi, ad quem magis assumit iram, quam alias passiones: quia ad iram pertinet insilire in rem contristantem. & sic directe cooperatur fortitudini in aggrediendo. Tristitia autem secundum propriam rationem succumbit nociuo. Sed per accidens coadiuuat ad aggrediendum, vel in quantum tristitia est causa 2-2.q.47. iræ, vt supra dictum * est; vel in quantum aliquis ex- art.1. & 3. ponit se periculo, vt tristitiam fugiat. Similiter etiam concupiscentia secundum propriam rationem tendit in bonum delectabile, cui per se repugnat aggressio pericu

periculorum. Sed per accidens quandoque coadiuuat ad agendum, in quantum scilicet aliquis vult potius pericula incidere, quam delectabili carere. Et ideo Philosophus * dicit in 3. Ethicorum, quod inter fortitudines, quæ sunt ex passione, naturalissima videtur, quæ est per iram, & accipiens electionem, cuius gratia (scilicet debitum finem) fortitudo fit ea. c.8.n.me dio, to. 5.

Art. XI. *Verum fortitudo sit virtus Cardinalis?* 627

DVodecimum sic proceditur. Videtur, quod fortitudo non sit virtus cardinalis. Ira enim, vt dictum est *, maximam affinitatem habet ad fortitudinem. Sed ira non ponitur passio principalis, nec etiam audacia, quæ ad fortitudinem pertinet. Ergo nec fortitudo debet poni virtus cardinalis. inf. q. 141. a. 7. & 1. 2. q. 61. a. 2. & 3. & q. 66. a. 2. & 4.

¶ 2. Præterea, Virtus ordinatur ad bonum. Sed fortitudo non directe ordinatur ad bonum, sed magis ad malum, scilicet ad sustinendum pericula & labores, vt Tullius dicit. Ergo fortitudo non est virtus cardinalis. cor. & 3. d. 33. q. 2. a. 1. q. 3. & 4. & Ver. q. 2.

¶ 3. Præterea, Virtus cardinalis est circa ea, in quibus præcipue versatur vita humana, sicut ostium in cardine, vertitur. Sed fortitudo est circa pericula mortis, quæ raro occurrunt in vita humana. Ergo fortitudo non debet poni virtus cardinalis, siue principalis. a. 12. ad 25. & 26. & qu. 2. art. 2.

SED contra est, quod Greg. 22.* Moral. & Ambros. super † Luc. & Auguſt. in libro * de moribus Ecclesiæ, numerant fortitudinem inter quatuor virtutes cardinales, siue principales. * cap 2. † Ambr. lib. 5. in Beati

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est †, virtutes cardinales, siue principales dicuntur, quæ præcipue sibi vindicant id quod pertinet communiter ad virtutes. Inter alias autem communes virtutis conditiones vna ponitur, firmiter operari, vt patet in 2.* Ethic. Laudem autem firmitatis potissime sibi vendicat fortitudo. Tanto enim magis laudatur, qui firmiter stat, quanto habet grauius impellens ad cedendum, vel ad retrocedendum. Impellit autem homines ad discedendum ab eo, quod est secundum rationem, & bonum delectans, & malum affligens: sed grauius impellit dolor corporis, quam voluptas. Dicit enim Aug. * in lib. 83. quæst. Nemo est qui non magis fugiat dolorem, quam appetat voluptatem: quando quidem videmus etiam immanissimas bestias à maximis voluptatibus exterreri dolorum metu. Et inter dolores animi, & pericula, maxime timentur ea quæ ducunt ad mortem: contra quæ firmiter stat fortis. Vnde fortitudo est virtus cardinalis. p. superest, tom. 5. * c. 15. & 22. n. 1. † 1. 2. q. 61. art. 3. & 4. * c. 4. n. 5. q. 36. art. 1. ad 3. q. 36. ar. te med. qu. 4.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod audacia, & non cooperantur fortitudini ad actum eius, qui sustinere: in quo præcipue commendatur firmitas eius. Per hunc enim actum fortis cohibet timorem, qui

2.2 q.25. art.4. passio principalis, vt supra dictum * est.

Ad secundum dicendum, quod virtus ordinatur ad bonum rationis, quod conseruari oportet contra impulsus malorum. Fortitudo autem ordinatur ad mala corporalia, sicut ad contraria, quibus resistit; ad bonum autem rationis, sicut ad finem, quem intendit conseruare.

Ad tertium dicendum, quod quamuis pericula mortis raro immineant; tamen occasiones illorum periculorum frequenter occurrunt: dum scilicet homini aduersarij mortales suscitantur, propter iustitiam quam sequitur, & etiam propter alia bona quæ facit.

Art. 12. *Vtrum fortitudo præcellat inter omnes alias virtutes?*

AD duodecimum sic proceditur. Videtur, quod fortitudo præcellat inter omnes alias virtutes. Dicit enim Ambros.* in 1. de Offic. Est fortitudo velut cæteris excelsior.

cap. 35. in princ. & 2.2 8.1. 1.

¶ 2. Præterea, Virtus est circa difficile & bonum. Sed fortitudo est circa difficillima. Ergo est maxima virtutum.

¶ 3. Præterea, Dignior est persona hominis, quam res eius. Sed fortitudo est circa personam hominis, quam aliquis periculo mortis exponit propter bonum virtutis. Iustitia autem & aliæ virtutes morales sunt circa alias res exteriores. Ergo fortitudo est præcipua inter omnes virtutes morales.

SED contra est, quod Tullius * dicit in 1. de Offic. In iustitia virtutis splendor est maximus, ex qua viri boni nominantur.

c. de iust. circ. prin.

¶ Præterea, Philosophus dicit † in primo Rhetor. Necesse est maximas esse virtutes, quæ maxime aliis vtiles sunt. Sed liberalitas videtur magis vtilis quam fortitudo. Ergo est maior virtus.

† 1.9. par. in prin. com. 6.

RESPONDEO dicendum, quod sicut * Augustinus dicit in 6. de Trinit. in his quæ non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius. Vnde tanto aliqua virtus maior est, quanto melior est. Bonum autem rationis est hominis bonum, secundum Dionys. 4. cap. de diuin. nomin. Hoc autem bonum essentialiter quidem habet prudentia, quæ est perfectio rationis. Iustitia autem est huius boni factiua, in quantum scilicet, ad ipsam pertinet ordinem rationis ponere in omnibus rebus humanis. Aliæ autem virtutes sunt con-

c. 8. par. 2. ante med. com. 3.

p. 5. non remote à fine.

serua-

eruatiue huius boni, in quantum scilicet moderantur passiones, ne abducant hominem à bono rationis. Et in ordine harum, fortitudo tenet locum præcipuum: quia timor periculorum mortis maxime est efficax ad hoc quod hominem faciat recedere à bono rationis, post quam ordinatur temperantia: quia etiam delectationes tactus maxime inter cætera impediunt bonam rationis. Id autem quod essentialiter dicitur, potius est eo quod dicitur effectiue. Et hoc etiam potius est eo quod dicitur conseruatiue secundum remotionem impedimenti. Vnde inter virtutes Cardinales est potior prudentia: secunda, iustitia: tertia, fortitudo, quarta, temperantia; & post has cæteræ virtutes.

Ad primum ergo dicendum, quod Ambrosius fortitudinem aliis virtutibus præfert, secundum quandam generalem vtilitatem: prout scilicet & in rebus bellicis, & in rebus ciuilibus, siue domesticis vtilis est. Vnde ipse ibidem * præmittit, Nunc de fortitudine tractemus, quæ velut excelsior cæteris, diuiditur in res bellicas & domesticas. *lib. 1. de off. c. 35. in princ.*

Ad secundum dicendum, quod ratio virtutis magis consistit in bono quam in difficili. Vnde magis est mensuranda magnitudo virtutis secundum rationem boni, quam secundum rationem difficilis. *tom. 2.*

Ad tertium dicendum, quod homo non exponit personam suam mortis periculis nisi propter iustitiam conseruandam. Et ideo laus fortitudinis dependet quodammodo ex iustitia. Vnde Ambrosius * dicit in primo de offic. quod fortitudo fine iustitia iniquitatis mater est. Quo enim validior est, eo promptior vt inferiorem opprimat. *c. 35. ante med. 1. 2.*

Quartum concedimus.

Ad quintum dicendum, quod liberalitas vtilis est in quibusdam particularibus beneficiis: sed fortitudo habet vtilitatem generalem ad conseruandum totum iustitiæ ordinem. Et ideo Philosophus * dicit in primo Rhet. quod iusti & fortes maxime amantur, quia sunt maxime vtiles in bello, & in pace. *c. 9. non multum à pr. to.*

QVÆSTIO CXXIV.

De Martyrio, in quinque articulos diuisa.

Deinde considerandum est de martyrio.

ET CIRCA hoc quæruntur quinque.

¶ Primo, vtrum martyrium sit actus virtutis?

¶ Secundo, cuius virtutis sit actus.

¶ Tertio, de perfectione huius actus.

¶ Quarto, de pœna martyrij.

¶ Quinto, de causa.

Art.

de sancto Cypriano, Facile est martyrem celebrare, venerari, magnum vero fidem eius & patientiam imitari. Sed in vnoquoque actu virtutis præcipue laudatur virtus cuius est actus. Ergo martyrium magis est actus patientiæ, quam fortitudinis.

in l. 2. ep. epist. 6. non remote à prine.

SED contra est, quod Cyprianus * dicit in epistola ad martyres & confessores, O beati martyres, quibus vos laudibus prædicem? O milites fortissimi, robur corporis vestri quo præconio vocis explicem? Quilibet autem laudatur ex virtute cuius actum exercet. Ergo martyrium est actus fortitudinis.

q. prac. art. 2, & aliis.

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex supradictis * patet, ad fortitudinem pertinet vt confirmet hominem in bono virtutis, & maxime contra pericula, & præcipue contra pericula mortis, & maximæ eius quæ est in bello. Manifestum est autem, quod in martyrio homo firmiter confirmatur in bono virtutis dum fidem & iustitiam non deserit propter imminentia pericula mortis, quæ etiam in quodam certamine particulari à persecutoribus imminent. Vnde Cyprianus dicit * in quodam sermone, Vidit admiranda præsentium multitudo cœleste certamen, & in prælio stetisse seruos Christi voce libera, mente incorrupta, virtute diuina. Vnde manifestum est, quod martyrium est fortitudinis actus. Et propter hoc de martyribus legit Ecclesia, Fortes facti sunt in bello.

in l. 2. ep. epi. 6. ad martyres & confessores, non remote à prine.

Ad primum ergo dicendum, quod in actu fortitudinis duo sunt consideranda, quorum vnum est bonum in quo fortis firmatur: & hoc est fortitudinis finis. Aliud est ipsa firmitas, qua quis non cedit contrariis prohibentibus ab illo bono: & in hoc consistit essentia fortitudinis. Sicut autem fortitudo ciuilis firmat animum hominis in iustitia humana, propter cuius conseruationem mortis pericula sustinet: ita etiam fortitudo gratuita firmat animum hominis in bono iustitiæ Dei, quæ est per fidem Iesu Christi, vt dicitur ad Roman. 3. Et sic martyrium comparatur ad fidem sicut ad finem in quo aliquis confirmatur: ad fortitudinem autem sicut ad habitum elicientem.

Ad secundum dicendum, quod ad actum martyrii inclinat quidem charitas, sicut primum & principale motiuum, per modum virtutis imperantis; fortitudo autem sicut motiuum proprium, per modum virtutis elicientis. Et inde est quod martyrium est actus charitatis vt imperantis, fortitudinis autem vt elicientis: inde etiam est, quod vtrumque virtutem manifestat. Quod autem sit meritorium, hoc habet ex charitate, sicut & quilibet virtutis actus: & ideo sine charitate non valet

A

Ulterium dicendum, quod sicut dictum * est, principalior actus fortitudinis est sustinere: ad quem pertinet martyrium, non autem ad secundarium actum eius, qui est aggredi. Et quia patientia deservit fortitudini ex parte actus principalis, qui est sustinere, inde est quod concomitanter in martyribus patientia commendatur. * 9. prae. art. 6.

Art. 3. *Vtrum martyrium sit actus maximae perfectionis?*

AD tertium sic procedituR. Videtur, quod martyrium non sit actus maximæ perfectionis. Illud enim ad perfectionem videtur pertinere, quod cadit sub consilio, non sub præcepto, quia scilicet non est de necessitate salutis. Sed martyrium videtur esse de necessitate salutis. Dicit enim Apostolus ad Rom. 10. Corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem. Et 1. Ioann. 3. dicitur, quod nos debemus pro fratribus animas nostras ponere. Ergo martyrium non pertinet ad perfectionem. inf. q. 184 a. 3. ad 3.

¶ 2. Præterea, Ad maiorem perfectionem videtur pertinere, quod aliquis det Deo animam, quod fit per obedientiam; quam quod Deo det proprium corpus, quod fit per martyrium. Vnde Gregor. * dicit ultimo Moral. quod obedientia cunctis victimis præfertur. Ergo martyrium non est actus maximæ perfectionis. * l. vlt. super Iob ante me.

¶ 3. Præterea, Melius esse videtur aliis prodesse, quam seipsum in bono conservare: quia bonum gentis melius est quam bonum vnius hominis, secundum Philos. in * 1. Ethic. Sed ille qui martyrium sustinet, sibi soli prodest: ille autem qui docet, proficit multis. Ergo actus docendi & gubernandi subditos est perfectior, quam actus martyrij. * 1. 1. 2. dist. fin. 2.

SED contra est, quod Aug. * in lib. de sancta virginitate, præfert martyrium virginitati, quæ ad perfectionem pertinet. Ergo martyrium maxime ad perfectionem pertinere videtur. * 6. 46. circ. fi. tom. 6.

RESPONDEO dicendum, quod de aliquo actu virtutis loqui possumus dupliciter. Vno modo secundum speciem ipsius actus, prout comparatur ad virtutem proxime elicitam: & sic non potest esse quod martyrium, quod consistit in debita tolerantia mortis, sit perfectissimus inter virtutis actus: quia tolerare mortem non est laudabile secundum se, sed solum secundum quod ordinatur ad aliquod bonum, quod consistit in actu virtutis: puta ad fidem, & ad dilectionem Dei. Vnde ille actus virtutis, cum sit finis, melior est. Alio modo potest considerari actus virtutis, secundum quod comparatur ad primum motiuum

quod est amor charitatis. Et ex hac parte præcipue aliquis actus habet quod ad perfectionem vitæ pertineat: quia vt Apostolus dicit ad Colos. 3. Charitas est vinculum perfectionis. Martyrium autem inter omnes actus virtuosos maxime demonstrat perfectionem charitatis: quia tanto magis ostenditur aliquis aliquam rem amare, quanto pro ea rem magis amatam contemnit, & rem magis odiosam eligit pati. Manifestum est autem quod inter omnia alia bona præsentis vitæ maxime amat homo ipsam vitam, & è contrario, maxime odit ipsam mortem; & præcipue cum doloribus corporalium tormentorum, quorum metu etiam bruta animalia à maximis voluptatibus abstrahuntur: vt Aug.* dicit in lib. 83. quæst. Et secundum hoc patet, quod martyrium inter cæteros actus humanos est perfectius secundum suum genus, quasi maximæ charitatis signum, secundum illud Ioan. 15. Maiorem charitatem nemo habet, quam vt animam suam ponat quis pro amicis suis.

l 83. q. 7. circ. inter prine. & med. t. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod nullus est actus perfectionis sub consilio cadens, qui in aliquo casu non cadat sub præcepto, quasi de necessitate salutis existens: sicut Augustinus* dicit in libro de adulterinis coniugiis, quod aliquis incidit in necessitatem continentiæ seruandæ propter absentiam vel infirmitatem vxoris. Et ideo non est contra perfectionem martyrij, si in aliquo casu sit de necessitate salutis. Est enim aliquis casus in quo martyrium perferre non est de necessitate salutis: puta, cum ex zelo fidei & charitate fraterna multotiens leguntur sancti martyres sponte se obtulisse martyrio. Illa autem præcepta sunt intelligenda secundum præparationem animi.

e. 13. t. 6.

Ad secundum dicendum, quod martyrium complectitur id quod summum in obedientia esse potest, vt scilicet aliquis sit obediens vsque ad mortem: sicut legitur de Christo ad Philip. 2. quod factus est obediens vsque ad mortem. Vnde patet quod martyrium secundum se est perfectius, quam obedientia absolute dicta.

632 4 dist. 49. q. 5. ar. 3.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de martyrio secundum propriam speciem actus, ex qua non habet excellentiam inter omnes actus virtutum, sicut nec fortitudo est excellentior inter omnes virtutes.

q. 2. inter med. & fi. incipit: cogitus me ô Paula, tom 2.

Art. 4. *Vtrum mors sit de ratione martyrij?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod mors non sit de ratione martyrij. Dicit enim Hier.* in sermone de assumptione, Recte dixerim quod Dei geni

genitrix virgo & martyr fuit, quamuis in pace vitam finierit. Et Greg. † dicit, Quamuis occasio persecutionis desit, habet tamen & pax nostra martyrium suum: quia etsi carnis colla ferro non subiicimus, spiritali tamen gladio carnalia desideria in mente trucidamus. Ergo absque passione mortis potest esse martyrium.

† Greg. Ho. 3. in 2. in fine.

¶ 2. Præterea, Pro integritate carnis seruanda aliquæ mulieres leguntur laudabiliter contempsisse vitam suam; & ita videtur quod corporalis integritas castitatis præferatur vitæ corporali. Sed quandoque ipsa integritas carnis auferitur, aut auferri intentatur, pro confessione fidei Christianæ, vt patet de Agnete & Lucia. Ergo videtur, quod martyrium magis debeat dici, si aliqua mulier pro fide Christi integritatem carnis perdat, quam si etiam perderet corporalem vitam. Vnde & Lucia dixit, Si me inuitam fecceris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam.

¶ 3. Præterea, Martyrium est fortitudinis actus. Ad fortitudinem autem pertinet non solum mortem non formidare, sed nec alias aduersitates, vt Augustinus * dicit in sexto musicæ. Sed multæ sunt aliæ aduersitates præter mortem, quas aliqui possunt sustinere pro fide Christi, scilicet carcerem, exilium, rapinam bonorum: vt patet ad Hebr. 10. Vnde & sancti Marcelli Papæ martyrium celebratur; qui tamen fuit mortuus in carcere. Ergo non est de martyrij necessitate quod aliquis sustineat pœnam mortis.

* l. 6. c. 15. de mus. l. 6.

¶ 4. Præterea, Martyrium est actus meritorius vt * dictum est. Sed actus meritorius non potest esse post mortem. Ergo ante mortem: & ita mors non est de ratione martyrij.

* art. præc. & 1. ad 2. arg.

SED contra est, quod Maximus dicit in quodam sermone de martyre, quod vincit pro fide moriendo, qui vincerentur sine fide viuendo.

RESPONDEO dicendum, quod sicut * dictum est, martyr dicitur quasi testis fidei Christianæ, per quam nobis visibilia pro inuisibilibus contemnenda proponuntur, vt dicitur ad Hebr. 11. Ad martyrium ergo pertinet vt homo testificetur fidem, se opere ostendens omnia præsentia contemnere, vt ad futura & inuisibilia bona perueniat. Quamdiu autem homini remanet vita corporalis, nondum se opere ostendit corporalia cuncta despicere. Consueuerunt enim homines & consanguineos & omnia bona possessa contemnere, & etiam dolores corporis pati, vt vitam conseruent. Vnde & Satan contra Iob induxit, Pellem pro pelle, & cuncta quæ homo habet dabit pro anima sua.

* ex art. 2. huius q. elicitur.

id est, pro vita sua corporali. Et ideo ad perfectionem martyrij requiritur, quod aliquis mortem sustineat propter Christum.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ auctoritates, & si quæ similes inueniuntur, loquuntur de martyrio per quandam similitudinem.

Ad secundum dicendum, quod in mulliere quæ integritatem carnis perdit, vel ad perdendam eam denatur occasione fidei Christianæ, non est apud homines manifestum, vtrum hoc mulier patiatur propter amorem fidei Christianæ, vel magis pro conservanda castitate: & ideo apud homines non redditur perfecte testimonium sufficiens. Vnde hoc non proprie pertinet ad rationem martyrij. Sed apud Deum qui corda scrutatur, potest hoc ad præmium deputari, sicut Lucretiæ.

q. prac. a. 4. & 5. Ad tertium dicendum, quod sicut supra * dictum est, fortitudo principaliter consistit circa pericula mortis: circa alia autem, consequenter. Et ideo nec martyrium proprie dicitur pro sola tolerantia carceris, vel exilij, vel rapinæ diuitiarum, nisi forte secundum quod ex his sequitur mors.

Ad quartum dicendum, quod meritum martyrij non est post mortem, sed in ipsa voluntaria sustinentia mortis, prout scilicet aliquis voluntarie patitur sustinendo mortis. Contingit tamen quandoque, quod aliquis post mortalia vulnera pro Christo suscepta, vel quæcumque alias tribulationes continuatas vsque ad mortem, quas à persecutoribus patitur pro fide Christi, diu viuat: in quo statu actus martyrij meritorius est, & etiam ipso eodem tempore quo huiusmodi afflictiones patitur.

Art. 5. *Vtrum sola fides sit causa martyrij?*

613 4. dist. 49. q. 5. a. 1. q. 2. co & ad 9 10. & 11. Et Rom. 8. lect. 7. col. 3 fi. AD quintum sic procedit. Videtur, quod sola fides sit causa martyrij. Dicitur enim 1. Petri 4. Nemo autem vestrum patiatur quasi homicida, aut fur, aut aliquid huiusmodi. Si autem vt Christianus, non erubescat: glorificet autem Deum in isto nomine. Sed ex hoc dicitur aliquis Christianus, quia tenet fidem Christi. Ergo sola fides Christi dat patientibus martyrij gloriam.

¶ 2. Præterea, Martyr dicitur quasi testis: testimonium autem non redditur nisi veritati. Non autem aliquis dicitur martyr ex testimonio cuiuslibet veritatis, sed solum ex testimonio veritatis diuinæ. Alioquin si quis moreretur pro confessione veritatis geometricæ, vel alterius speculatiuæ scientiæ, esset martyr: quod videtur ridiculum. Ergo sola fides est martyrij causa.

¶ 3. Præterea, Inter alia virtutum opera illa videntur

tunesse potiora quæ ordinantur ad bonum communi: quia bonum gentis melius est, quam bonum vnius hominis, secundum Philosophum in 1. Ethic. Si ergo aliquod aliud bonum esset causa martyrij, maxime videretur quod illi essent martyres, qui pro defensione Reipublicæ moriuntur. Quod Ecclesia obseruatio nostra habet: non enim militum qui in bello fusto moriuntur, martyria celebramus. Ergo sola fides videtur esse martyrij causa. c. 2. in fi. tom. 5.

SED contra est, quod dicitur Matth. 5. Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam: quod pertinet ad martyrium, vt Glos. ibidem dicit. Ad iustitiam autem pertinet non solum fides, sed etiam aliæ virtutes. Ergo & aliæ virtutes possunt esse martyrij causa. Ex gloss. Hiero. in loc. habetur, tom. 9.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, martyres dicuntur quasi testes, quia fideliter corporalibus suis passionibus vsq; ad mortem testimonium perhibent veritati, non cuicumque, sed veritati quæ secundum pietatem est, quæ per Christum nobis innotuit. Vnde & martyres Christi dicuntur, quasi testes ipsius. Huiusmodi autem est veritas fidei: & ideo cuiuslibet martyrij causa est fides vera. Sed ad fidei veritatem non solum pertinet ipsa circuitilitas cordis sed etiam exterior protestatio, quæ quidem fit non solum per verba quibus aliquis confitetur fidem, sed etiam per facta, quibus aliquis fidem se habere ostendit, secundum illud Tit. 2. Ego ostendam tibi ex operibus fidem meam. Vnde & de quibusdam dicitur ad Titum 1. Confitentur se nosse Deum, factis autem negant. Et ideo omnium virtutum opera secundum quod referuntur in Deum, sunt quædam protestationes fidei, per quam nobis innotescit quod Deus huiusmodi opera à nobis requirit, & nos pro eis remunerat: & secundum hoc possunt esse martyrij causa. Vnde & Beati Ioannis Baptistæ martyrium in Ecclesia celebratur, qui non pro neganda fide, sed pro reprehensione adulterij mortem sustinuit. * art. præc.

Ad primum ergo dicendum, quod Christianus dicitur qui Christi est. Dicitur autem aliquis esse Christi, non solum ex eo quod habet fidem Christi, sed etiam ex eo quod Spiritu Christi ad opera virtuosa procedit: secundum illud ad Roman. 8. Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est eius. Et etiam ex hoc quod ad imitationem Christi peccatis mortuus, secundum illud ad Galat. 5. Qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis, & concupiscentiis. Et ideo vt Christianus patitur, non solum qui patitur pro fide

ad pericula mortis: quia super illud Psal. 127. Beati
gl. ordin. omnes qui timent Dominum †, Gloss. dicit, quod hu-
Ps. 127. manus timor est, quo timemus pati pericula carnis,
vel perdere mundi bona. Et super illud Matth. 10.
Est Au. Orauis tertio eumdem sermonem, &c. dicit: "Gloss. quod
l. 1. quaest. triplex est malus timor, scilicet timor mortis, timor
Euang. viliratis, & timor dolonis. Non ergo pectus fun timo-
c. 47. l. 4. ris opponitur fortitudini.

¶ 2. Praeterea, Praecipuum quod commendatur in fortitudine, est, quod ipsa exponit de periculis mortis. Sed quandoque aliquis ex timore seruitutis, vel
l. 24. l. 5. ignominiae exponit se morti: sicut * Augustin. in 1. de Ciuit. Dei narrat de Catone, qui vt non incurreret Caesaris seruitutem, morti se tradidit. Ergo per casum timoris non opponitur fortitudini, sed magis habet similitudinem cum ipsa.

¶ 3. Praeterea, Omnis desperatio procedit ex aliquo timore. Sed desperatio non opponitur fortitudini, sed
q. 20. a. 1. magis spei, vt supra habitum * est. Ergo neque pecca-
& 1. 2. q. tum timoris opponitur fortitudini.
40. art. 4. SED contra est, quod † Philosoph. in 2. & 3. Eth.
† c. 7. l. 3. timiditatem ponit fortitudini oppositam.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra di-
* q. 19. a. ctum * est, omnis timor ex amore procedit: nullus
3. & 1. 2. enim timet, nisi contrarium eius quod amat: amor
q. 43. a. 1. autem non determinatur ad aliquod genus virtutis, vel
vitij. Sed amor ordinatus includitur in qualibet virtute: quilibet enim virtuosus amat proprium bonum virtutis. Amor autem inordinatus includitur in quolibet peccato: ex amore enim inordinato procedit inordinata cupiditas. Vnde similiter inordinatus timor includitur in quolibet peccato: sicut auarus timet amissionem pecuniae, intemperatus amissionem voluptatis, & sic de aliis. Sed timor praecipuus est periculo-
* l. 3. c. 6. rum mortis, vt probatur in * 3. Ethic. Et ideo talis ti-
tom 5. moris inordinatio opponitur fortitudini, quae est circa pericula mortis. Et propter hoc antonomastice dicitur timiditas fortitudini opponi.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illae loquuntur de timore inordinato communiter sumpto, qui diuersis virtutibus opponi potest.

Ad secundum dicendum, quod actus humani prae-
2. 2. q. 1. cipue diiudicantur ex fine, vt ex supra * dictis patet.
art. 3. & Ad fortem autem pertinet vt se exponat periculis
q. 18. a. 6. mortis propter bonum. Sed ille qui se periculis mortis exponit, vt fugiat seruitutem, vel aliquid laboriosum,
c. 7. circa à timore vincitur: quod est fortitudini contrarium.
fin. l. 3. Vnde Philosoph. * dicit in 3. Ethicor. quod mori fugientem

aliquem inopiam, vel cupidinem, vel aliquid triste, quod fortis, sed magis timidi. Mollities est enim fugere laboriosa.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra * dictum est, sicut spes est principium audaciæ, ita timor est principium desperationis. Vnde sicut ad fortem qui habet audacia moderate, præexigitur spes, ita è contrario desperatio ex aliquo timore procedit. Non autem oportet quod quælibet desperatio procedat ex timore quolibet, sed ex eo qui est generis sui. Desperatio autem quæ opponitur spei, ad aliud genus refertur, scilicet ad res diuinas: timor autem qui opponitur fortitudini, pertinet ad pericula mortis. Vnde ratio non sequitur.

1.2. q. 45. art. 2.

Art. 3. † Verum timor sit peccatum mortale? 636

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod timor non sit peccatum mortale. Timor enim, vt supra dictum * est, est in irascibili, quæ est pars sensualitatis. Sed in sensualitate est tantum peccatum veniale, vt supra † habitum est. Ergo timor non est peccatum mortale.

1.2. q. 23. art. 1. 1.2. q. 74. art. 4.

¶ 2. Præterea, Omne peccatum mortale totaliter cor auertit à Deo. Hoc autem non facit timor: quia super illud Iudic. 7. Qui formidolosus est, &c. dicit * gloss. quod timidus est qui primo aspectu ad congressum trepidat, non tamen toto corde terretur, sed reparari, & animari denuo potest. Ergo timor non est peccatum mortale.

gloss. ord. ibi existiman.

¶ 3. Præterea, Peccatum mortale non solum retrahit à perfectione, sed etiam à præcepto. Sed timor non retrahit à præcepto, sed solum à perfectione: quia super illud Deut. 20. Quis est homo formidolosus, & corde pauido, &c. dicit * gloss. Decet non posse quemquam professionem contemplationis, vel militiæ spiritalis accipere, qui adhuc nudari terrenis operibus pertimescit. Ergo timor non est peccatum mortale.

ibid.

SED contra est, quod pro solo peccato mortali debetur pœna inferni, quæ tamen debetur timidis, secundum illud Apocal. 21. Timidis & incredulis, & execratis, &c. pars erit in stagno ignis, & sulphuris, quod est mors secunda. Ergo timiditas est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum * est timor peccatum est secundum quod est inordinatus, prout scilicet refugit quod non est secundum rationem refugiendum. Hæc autem inordinatio timoris quandoque quidem consistit in solo appetitu

art. 1. huius quæst.

fensitiuo, non superueniente consensu rationalis appetitus: & sic non potest esse peccatum mortale, sed solum veniale. Quandoque vero huiusmodi inordinatio timoris pertingit vsque ad appetitum rationalem qui dicitur voluntas, quæ ex libero arbitrio refugit aliquid non secundum rationem: & talis inordinatio timoris quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Si enim aliquis propter timorem, quo refugit periculum mortis, vel quodcumque aliud temporale malum, sic disponitur est vt faciat aliquid prohibitum, vel prætermittat aliquid quod est præceptum in lege diuina: talis timor est peccatum mortale. Alioquin erit peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de timore, secundum quod consistit in sensualitate.

Ad secundum dicendum, quod etiam gloss. illa loquitur de timore, prout est in sensualitate existente. Vel potest melius dici, quod ille toto corde terretur, cuius animum timor vincit irreparabiliter. Potest autem contingere quod etiam si timor sit peccatum mortale, non tamen aliquis ita obstinate terretur, quin persuasionibus reuocari possit: sicut quandoque aliquis mortaliter peccans concupiscentiæ consentiendo, reuocatur, ne opere impleat quod proposuit facere.

Ad tertium dicendum, quod gloss. illa loquitur de timore reuocante hominem à bono, quod non est de necessitate præcepti, sed de perfectione consilij. Talis autem timor non est peccatum mortale, sed quandoque veniale, quandoque etiam non est peccatum: puta, cum aliquis habet rationabilem causam timoris.

Art. 4. *Verum timor excusetur à peccato?*

637 AD quartum sic proceditur. Videtur, quod timor non excuset à peccato. Timor enim est peccatum, *art. 1. huius* vt * dictum est. Sed peccatum non excusat à peccato, *qu. 1.* sed magis aggrauat ipsum. Ergo timor non excusat à peccato.

¶. 2. Præterea, Si aliquis timor excusat à peccato, maxime excusaret timor mortis, qui dicitur cadere in constantem virum. Sed hic timor non videtur excusare: quia cum mors ex necessitate immineat omnibus, non videtur esse timenda. Ergo timor non excusat à peccato.

¶. 3. Præterea, Omnis timor aut est mali temporalis aut spiritualis. Sed timor mali spiritualis non potest excusare peccatum, quia non inducit ad peccandum, sed magis retrahit à peccato. Timor etiam mali temporalis non excusat à peccato: quia sicut

Phi

dicit in 3. Ethicor. inopiam non oportet ti- c. 6. ante
mere, neque ægritudinem, neque quæcumque non à med. to. 5.
malitia procedunt. Ergo videtur quod timor
modo excuset à peccato.

SED contra est, quod dicitur in * Decret. 1. qu. 1. 1. q. 1. cc.
passus & inuitus ab hæreticis ordinatus, colo- Constat.
habet excusationis.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra * art. 1. hu-
dictum est, timor in tantum habet rationem peccati, ius quæst.
in quantum est contra ordinem rationis. Ratio autem
indicat quædam mala esse magis aliis fugienda. Et ideo
quicumque vt fugiat mala quæ secundum rationem
sunt magis fugienda, non refugit mala quæ sunt mi-
nus fugienda: non est peccatum. Sicut magis est fu-
gienda mors corporalis, quam amissio rerum tempora-
lium. Vnde si quis propter timorem mortis, latroni-
bus aliquid promitteret aut daret, excusaretur à pec-
cato; quod incurreret, si sine causa legitima, præ-
termissis bonis, quibus esset magis dandum, pec-
catoribus largiretur. Si autem aliquis per timorem
fugiens mala, quæ secundum rationem sunt minus
fugienda, incurrat mala quæ secundum rationem
sunt magis fugienda: non posset totaliter à peccato
excusari, quia timor talis inordinatus esset. Sunt au-
tem magis timenda mala animæ, quam mala corpo-
ris; corporis autem magis, quam mala exteriorum
rerum. Et ideo si quis incurrat mala animæ, id est
peccata, fugiens mala corporis, puta, flagella vel mor-
tem; aut mala exteriorum rerum, puta damnum pe-
cuniæ; aut si sustineat mala corporis, vt vitet dam-
num pecuniæ: non excusatur totaliter à peccato. Di-
minuitur tamen secundum aliquid eius peccatum,
quia minus voluntarium est quod ex timore agitur.
Imponitur enim homini quædam necessitas aliquid
faciendi propter timorem imminentem. Vnde Philo-
sophus * huiusmodi quæ ex timore fiunt, dicit esse 1. 3. Eth.
non simpliciter voluntaria, sed mixta ex voluntario & c. 1. fin.
inuoluntario. post pr.

Ad primum ergo dicendum, quod timor non excu- pr. to. 5.
sat ex ea parte, qua est peccatum, sed ex ea parte, qua
est inuoluntarium.

Ad secundum dicendum, quod licet mors omni-
bus immineat ex necessitate naturæ, tamen ipsa diminutio
temporalis vitæ est quoddam malum, & per conse-
quens timendum.

Ad tertium dicendum, quod secundum Stoicos
qui ponebant bona temporalia non esse hominis bo-
na, sequitur ex consequenti, quod mala temporalia
non

fensitiuo, non superueniente consensu rationalis superioris: & sic non potest esse peccatum mortale, sed solum veniale. Quandoque vero huiusmodi inordinatio timoris pertingit vsque ad appetitum rationalem, qui dicitur voluntas, quæ ex libero arbitrio refugit aliquid non secundum rationem: & talis inordinatus timoris quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Si enim aliquis propter timorem, quo timet periculum mortis, vel quodcumque aliud temporale malum, sic disponitur vt faciat aliquid prohibitum, vel prætermittat aliquid quod est præceptum a deo vel diuina: talis timor est peccatum mortale. Alioquin erit peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de timore, secundum quod consistit in sensualitate.

Ad secundum dicendum, quod etiam gloss. illa potest intelligi de timore in sensualitate existente. Vel potest melius dici, quod ille toto corde terreturque animum timor vincit irreparabiliter. Potest autem contingere quod etiam si timor sit peccatum mortale, non tamen aliquis ita obstinate terretur, quin per frequentes admonitiones reuocari possit: sicut quandoque aliquis mortaliter peccans concupiscentiæ consentiendo, reuocatur, ne opere impleat quod proposuit facere.

Ad tertium dicendum, quod gloss. illa loquitur de timore reuocante hominem a bono, quod non est de necessitate præcepti, sed de perfectione consilii. Talis autem timor non est peccatum mortale, sed quandoque veniale, quandoque etiam non est peccatum: puta, cum aliquis habet rationabilem causam timoris.

Art. 4. *Verum timor excuset à peccato?*

652 AD quartum sic proceditur. Videtur, quod timor non excuset à peccato. Timor enim est peccatum, vt * dictum est. Sed peccatum non excusat à peccato, sed magis aggrauat ipsum. Ergo timor non excusat à peccato.

art. 1. huius quæst.

¶. 2. Præterea, Si aliquis timor excusat à peccato, maxime excusaret timor mortis, qui dicitur cadere in constantem virum. Sed hic timor non videtur excusare: quia cum mors ex necessitate immineat omnibus, non videtur esse timenda. Ergo timor non excusat à peccato.

¶. 3. Præterea, Omnis timor aut est mali temporalis, aut spiritualis. Sed timor mali spiritualis non potest excusare peccatum, quia non inducit ad peccandum, sed magis retrahit à peccato. Timor etiam mali temporalis non excusat à peccato: quia sicut Phi

Philos. dicit in 3. Ethicor. inopiam non oportet timere. c. 6. ante mor. neque ægritudinem, neque quæcumque non à med. to. 5. propria malitia procedunt. Ergo videtur quod timor nullomodo excuset à peccato.

SED contra est, quod dicitur in * Decret. 1. qu. 1. Impatiens & inuitus ab hæreticis ordinatus, colo- 1. q. 1. cc. Constat. rum habet excusationis.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra * dictum est, timor in tantum habet rationem peccati, in quantum est contra ordinem rationis. Ratio autem iudicat quædam mala esse magis aliis fugienda. Et ideo quicumque vt fugiat mala quæ secundum rationem sunt magis fugienda, non refugit mala quæ sunt minus fugienda: non est peccatum. Sicut magis est fugienda mors corporalis, quam amissio rerum temporalium. Vnde si quis propter timorem mortis latronibus aliquid promitteret aut daret, excusaretur à peccato; quod incurreret, si fine causa legitima, prætermissis bonis, quibus esset magis dandum, peccatoribus largiretur. Si autem aliquis per timorem fugiens mala, quæ secundum rationem sunt minus fugienda, incurrat mala quæ secundum rationem sunt magis fugienda: non posset totaliter à peccato excusari, quia timor talis inordinatus esset. Sunt autem magis timenda mala animæ, quam mala corporis; corporis autem magis, quam mala exteriorum rerum. Et ideo si quis incurrat mala animæ, id est peccata, fugiens mala corporis, puta, flagella vel mortem; aut mala exteriorum rerum, puta damnum pecuniæ; aut si sustineat mala corporis, vt vitet damnum pecuniæ: non excusatur totaliter à peccato. Diminuitur tamen secundum aliquid eius peccatum, quia minus voluntarium est quod ex timore agitur. Imponitur enim homini quædam necessitas aliquid faciendi propter timorem imminentem. Vnde Philosophus * huiusmodi quæ ex timore fiunt, dicit esse non simpliciter voluntaria, sed mista ex voluntario & inuoluntario.

*art. 1. huius quæst.

* 3. Ethic. c. 1. ante med. to. 5. Comment. pr. to. 56.

Ad primum ergo dicendum, quod timor non excusat ex ea parte, qua est peccatum, sed ex ea parte, qua est inuoluntarium.

Ad secundum dicendum, quod licet mors omnibus immineat ex necessitate, tamen ipsa diminutio temporalis vitæ est quoddam malum, & per consequens timendum.

Ad tertium dicendum, quod secundum Stoicos ponebant bona temporalia non esse hominis [illegible] fugiat ex consequenti, [illegible] mala temporalia [illegible]

non sint hominis mala, & per consequens nullo modo timenda. Sed secundum * Augustin. in lib. de libero arbitrio, huiusmodi temporalia sunt minima bonorum: quæ etiam Peripatetici senserunt. Et ideo contraria eorum sunt quidem timenda, non tamen maxime, sed pro eis recedendum est ab eo quod est bonum secundum virtutem.

*lib. 2. c. 18. & 19. t. 1.

QVÆSTIO CXXVI.

De intimiditate, in duos articulos diuisa.

Deinde considerandum est de vitio intimiditatis.

ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum intimidum esse, sit peccatum?

¶ Secundo, vtrum opponatur fortitudini?

638 Art. 1. *Vtrum intimiditas sit peccatum?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod intimiditas non sit peccatum. Quod enim ponitur in commendationem viri iusti, non est peccatum. Sed in commendationem viri iusti dicitur Prov. 28. Iustus quasi leo confidens absque terrore erit. Ergo esse impauidum non est peccatum.

¶ 2. Præterea, Maximum terribilium est mors, secundum Philosophum * in 3. Ethicor. Sed nec mortem oportet timere: secundum illud Matth. 10. Nolite timere eos qui occidunt corpus, &c. Nec etiam aliquid quod ab homine posset inferri: secundum illud Isa. 51. Quis tu? vt timeas ab homine mortali? Ergo impauidum esse non est peccatum.

*lib. 3. c. 6. & me. to. 5.

¶ 3. Præterea, Timor ex amore nascitur, vt supra habitum est *. Sed nihil mundanum amare pertinet ad perfectionem virtutis: quia vt Augustin. dicit † in 14. de ciuitate Dei. Amor Dei vsque ad contemptum sui facit ciues ciuitatis cælestis. Ergo nihil humanum formidare, videtur non esse peccatum.

*art. præc. argum. 2. †l. 14. c. 28 in fr. to. 5

SED contra est, quod de iudice iniquo dicitur Luc. 18. quod nec Deum timebat, nec hominem reverebatur.

RESPONDEO dicendum, quod quia timor ex amore nascitur, idem iudicium videtur esse de amore & de timore. Agitur autem nunc de timore quo mala temporalia timentur, qui prouenit ex temporalium bonorum amore. Inditum est autem vnicuique naturaliter, vt propriam vitam amet, & ea quæ ad ipsam ordinantur cum debito modo, vt scilicet amentur huiusmodi non quasi finis constituatur in eis, sed secundum quod eis vrendum est propter vltimum finem. Vnde quod aliquis deficiat à debito modo amoris

visibilium, est contra naturalem inclinationem, & per consequens est peccatum. Numquam tamen à tali amore aliquis totaliter decidit: quia id quod est naturale, totaliter perdi non potest. Propter quod Apostolus dicit ad Ephes. 5: Nemo unquam carnem suam odio habuit. Unde etiam illi qui seipsos interimunt, ex amore carnis suæ hoc faciunt, quam volunt à præsentibus angustiis liberare. Unde contingere potest quod aliquis minus quam debeat, timeat mortem, & alia temporalia mala, propter hoc quod minus debito amet ea. Sed quod nihil horum timeat, non potest ex totali defectu amoris contingere, sed ex eo quod æstimat mala opposita bonis quæ amat, sibi superuenire non posse. Quod quandoque contingit ex superbia animi de se præsumentis, & alios contemnentis: secundum quod dicitur Iob. 41. Factus est vt nullus timeret. Omne sublime videt. Quandoque autem contingit ex defectu zelotipiæ: sicut Philosophus dicit in 3. Ethic. quod Celtæ propter stultitiam nihil timent. Vnde patet quod esse impauidum est vitiosum, siue causetur ex defectu amoris, siue causetur ex elatione animi, siue causetur ex stoliditate, quamtamen excusat à peccato, si sit insuperabilis. *l.3. c.7. tom.30.*

Ad primum ergo dicendum, quod iustus commendatur à timore non retrahente eum à bono, non quod sit absque omni timore. Dicitur enim Eccles. 1. Qui sine timore est non poterit iustificari.

Ad secundum dicendum, quod mors, vel quicquid aliud ab homine mortali potest inferri, non est ea ratione timendum, vt à iustitia recedatur. Est tamen timendum, in quantum per hoc homo potest impediri ab operibus virtuosis, vel quantum ad se, vel quantum ad profectum quem in eis facit. Vnde dicitur Prouer. 14. Sapiens timet & declinat à malo.

Ad tertium dicendum, quod bona temporalia debent contemni, in quantum nos impediunt ab amore & timore Dei: & secundum hoc etiam non debent timori. Vnde dicitur Eccles. 34. Qui timet Dominum, nihil trepidabit. Non autem debent contemni bona temporalia, in quantum instrumentaliter nos iuuant ad ea quæ sunt diuini timoris & amoris. *639. 2.d.26 q.2.a.2. ad 4. & dist. 34.q.1.a.2.ver.col. 2.fin. & d. 44.3.2.a.2. ad 44*

ARTICVLVS II. *Verum esse impauidum opponatur fortitudini?*

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod esse impauidum non opponatur fortitudini. De habitibus enim iudicamus per actus. Sed nullus actus fortitu-

Ad tertium dicendum, quod quædam vitia inuminata sunt, & similiter quædam virtutes, vt patet per Philosophum * in 4. Ethicor. Et ideo oportuit quibusdam passionibus vti nomine virtutum & vitiorum designanda, quarum obiectum est malum: sicut patet de odio, timore, & ira, & audacia. Spes autem & audacia habent bonum pro obiecto: & ideo magis eis vtimur ad designanda nomina virtutum.

lib. 4. c. 4. & 7. & 9. lib. 2. c. 7.

641 Art. 2. *Verum audacia opponatur fortitudini?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod audacia non opponatur fortitudini. Superfluitas enim audaciæ videtur ex animi præsumptione procedere. Sed præsumptio pertinet ad superbiam, quæ opponitur humilitati. Ergo audacia magis opponitur humilitati quam fortitudini.

¶ 2. Præterea, Audacia non videtur esse vituperabilis, nisi in quantum ex ea prouenit vel nocumentum aliquod ipsi audaci, qui se periculis inordinate ingerit, vel etiam aliis, quos per audaciam aggreditur, vel in pericula præcipitat. Sed hoc videtur ad iniustitiam pertinere. Ergo audacia secundum quod est peccatum, non opponitur fortitudini, sed iustitiæ.

¶ 3. Præterea, Fortitudo est circa timores & audacias, vt dictum est *. Sed quia timiditas opponitur fortitudini secundum excessum timoris, habet aliud vitium oppositum timiditati secundum defectum timoris. Si ergo audacia opponatur fortitudini propter excessum audaciæ, pari ratione opponetur ei aliquod vitium propter audaciæ defectum. Sed hoc non inuenitur. Ergo nec audacia debet poni vitium oppositum fortitudini.

q. 123.

li. 2. c. 7. & li. 3. c. 7. to 5.

SED contra est, quod Philosoph. * in 2. & 3. Ethic. ponit audaciam fortitudini oppositam.

q. 123. a. 3.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est * ad virtutem moralem pertinet moderationis seruare in materia circa quam est. Et ideo omne vitium quod importat immoderantiam circa materiam alicuius virtutis moralis, opponitur illi virtuti morali, sicut immoderatum moderato. Audacia autem secundum quod sonat vitium, importat excessum passionis, qui audacia dicitur. Vnde manifestum est quod opponitur virtuti fortitudinis, quæ est circa timores & audacias, vt supra dictum est *.

q. 123. a. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod oppositio vitij ad virtutem non attenditur principaliter secundum causam vitij, sed secundum ipsam vitij speciem: & ideo non oportet quod audacia opponatur ei secundum vitium

tuisti opponitur præsumptio, quæ est causa ipsius.

Ad secundum dicendum, quod sicut directa oppositio non attenditur circa eius causam, ita etiam non attenditur secundum eius effectum. Nocumentum autem quod provenit ex audacia est effectus ipsius. Vnde nec etiam secundum hoc attenditur audaciæ oppositio.

Ad tertium dicendum, quod motus audaciæ consistit in inuadendo id quod est homini contrarium: ad quod natura inclinat, nisi in quantum talis inclinatio impeditur per timorem patiendi nocumentum ab eo. Et ideo vitium, quod excedit in audacia, non habet contrarium defectum, nisi timiditatem tantum. Sed audacia non semper concomitatur tantum defectum timiditatis: quia sicut Philosophus dicit* in 3. Ethicor. audaces sunt præuolantes, & volentes ante pericula, sed in ipsis discedunt, scilicet præ timore.

* c. 7. non multum à fin. s. 3.

QVÆSTIO CXXVIII.

De partibus fortitudinis.

Deinde considerandum est de partibus fortitudinis.

ET PRIMO, considerandum est quæ sint fortitudinis partes.

¶ Secundo, de singulis partibus est agendum.

Art. Vnicus. *Vtrum partes fortitudinis conuenienter enumerentur?* 642

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter partes fortitudinis enumerentur. Tullius* enim in sua Rhetorica ponit fortitudinis quatuor partes, scilicet magnificentiam, fiduciam, patientiam, & perseuerantiam. Et videtur quod inconuenienter. Magnificentia enim videtur ad liberalitatem pertinere: quia vtraque est circa pecunias, & necesse est magnificum liberalem esse, vt Philosophus dicit† in 4. Ethico. Sed liberalitas est pars iustitiæ, vt suprà habitum est*. Ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

* *Inf. q. 129. a. 5. & q. 134. a. 4. & q. 138. a. 4. & q. 161. a. 4. ad 3. et 5.*

† *d. 34. q. 3. a. 2.*

* *in 3. Rhet. li. 2. de inuen. fol. 3. in fin. ib.*

¶ 2. Præterea, fiducia nihil aliud videtur esse quam spes. Sed spes non videtur ad fortitudinem pertinere, sed potius per se est virtus. Ergo fiducia non debet poni pars fortitudinis.

† *lib. 4. c. 2. tom. 5.*

¶ 3. Præterea, fortitudo facit hominem bene se habere circa pericula. Sed magnificentia & fiducia non important in sui ratione aliquam habitudinem ad pericula. Ergo non ponuntur conuenienter partes fortitudinis.

* *q. 117. ar. 5.*

¶ 4. Præ-

Ad secundum dicendum, quod spes qua quis Deo confidit, ponitur virtus theologica, vt supra
q.17.a.5. ditum est *. Sed per fiduciam, quæ nunc ponitur
& 1.2.q. titudinis pars, homo habet spem in seipso, tamen
62.a.3. Deo.

Ad tertium dicendum, quod quæcumque res magnas aggredi, videtur periculosum effectui in his facere est valde nocuum. Vnde etiam magnificentia & fiducia circa quæcumque alia magna operanda vel aggredienda ponantur, habent quamdam affinitatem cum fortitudine, ratione periculi imminentis.

Ad quartum dicendum, quod patientia non solum patitur pericula mortis, circa quæ est fortitudo, sed quæ superabundanti tristitia, sed etiam quæcumque alia difficilia siue periculosa. Et secundum hoc ponitur virtus adiuncta fortitudini. In quantum autem circa pericula mortis, est pars integralis ipsius.

Ad quintum dicendum, quod perseuerantia secundum quod dicit continuitatem boni operis vsque in finem, circumstantia omnis virtutis esse potest. Po-
In eo. art. nitur autem pars fortitudinis, secundum quod ad ar-
dum est.

Ad sextum dicendum, quod Macrobius ponit quatuor prædicta à * Tullio ponita, scilicet fiduciam, magnificentiam, tolerantiam, quam ponit loco patientiæ, & firmitatem, quam ponit loco perseuerantiæ. Superaddit autem tria, quorum duo, scilicet magnanimitas, & securitas, à Tullio sub fiducia comprehenduntur.
Loco cit. in arg. 6. Sed * Macrobius magis per specialia distinguit. Nam fiducia importat spem hominis ad magna. Spes autem cuiuslibet rei præsupponit appetitum in magna protensum per desiderium: quod pertinet ad magnanimitatem *. Dictum est enim supra, quod spes præsup-
1.2.q.40 art.7. ponit amorem & desiderium rei sperate. Vel potest melius dici, quod fiducia pertinet ad spei certitudinem; Magnanimitas autem ad magnitudinem rei sperate. Spes autem firma esse non potest, nisi amoueatur contrarium. Quandoque enim aliquis, quantum ex seipso est, speraret aliquid, sed spes tollitur propter impedimentum timoris. Timor enim quodammodo
2.2.q.40. spei contrariatur, vt supra * habitum est. Et ideo Ma-
a.4.ad 1. crobius addit securitatem, quæ excludit timorem Tertium autem addit, scilicet constantiam, quæ sub magnificentia comprehendi potest. Oportet enim in his
l.2.de In- quæ magnifice aliquis facit, constantem animum ha-
uent. in bere. Et ideo Tullius * ad magnificentiam pertinere
fol.3. an- dicit, non solum administrationem rerum magnarum,
te fin. sed etiam animi amplam excogitationem ipsarum. Po-

tes enim constantia ad perseuerantiam pertinere : vt perseuerans dicatur aliquis, ex eo quod non desistit propter diuturnitatem ; constans autem ex eo quod non desistit propter quæcumque alia repugnantia. Illa enim quæ Andronicus ponit, ad eadem pertinere videntur. Ponit enim perseuerantiam & magnificentiam ex Tullio * & Macrobio ; magnanimitatem autem ex Macrobio. Lenta autem est idem quod patientia & tolerantia. Dicit enim quod lenta est habitus promptus tribuens ad conari qualia oportet, & sustinere quæ ratio dicit. Eupsychia autem, id est, bona animositas, idem videtur esse quod securitas. Dicit enim quod est robur animæ ad perficiendum opera ipsius. Virilitas autem videtur idem esse quod fiducia. Dicit enim quod virilitas est habitus per se sufficiens tribuens in his quæ secundum virtutem sunt. Magnificentiæ autem addit andragathiam, quasi virilem bonitatem, quæ apud nos strenuitas potest dici. Ad magnificentiam autem pertinet, non solum quod homo confidat in executione magnorum operum, quod pertinet ad constantiam ; sed etiam cum quadam virili prudentia & sollicitudine ea exequatur, quod pertinet ad andragathiam, siue strenuitatem. Vnde dicit, quod andragathia est viri virtus, adinuentiua communicabilium operum. Et sic patet quod omnes huiusmodi partes ad quatuor principales reducuntur, quas Tullius ponit. *loco cit. in arg. & &c.*

Ad septimum dicendum, quod illa quinque quæ ponit Aristot. deficiunt à vera ratione virtutis : quia etsi conueniant in actu fortitudinis, differunt tamen in modo, vt supra * habitum est. Et ideo non ponuntur partes fortitudinis, sed quidam fortitudinis modi. *q. 123. a. 1. ad 2.*

QVÆSTIO CXXIX.

De magnanimitate, in octo articulos diuisa.

DEinde considerandum est de singulis fortitudinis partibus, ita tamen vt sub quatuor principalibus, quas Tullius ponit, alias comprehendamus : nisi quod magnanimitatem, de qua etiam Arist. tractat, loco fiduciæ ponemus.

PRIMO ergo considerandum erit de magnanimitate.

¶ Secundo, de magnificentia.

¶ Tertio, de patientia.

¶ Quarto, de perseuerantia.

CIRCA primum primo considerandum est de magnanimitate, secundo de vitiis oppositis.

CIRCA

ratione manſuetudinis, quod ſit circa iras magnas paruas. Ergo etiam non eſt de ratione magnanimitatis quod ſit circa magnos honores.

¶ 3. Præterea, Parvus honor minus differt a magno honore, quam exhonoratio. Sed magnanimitas bene ſe habet circa exhonorationes. Ergo etiam circa paruos honores. Non ergo eſt ſolum circa magnos honores.

1.7. ante med. 10.5. SED contra eſt, quod * Philoſophus dicit in 4 Ethicorum, quod magnanimitas eſt circa magnos honores.

RESPONDEO dicendum, quod ſecundum Philoſophum * in 7. Phyſic. virtus eſt perfectio quædam. Intelligitur autem perfectio potentiæ, ad actum pertinet, vt patet in primo de cœlo. Perfectio autem potentiæ non attenditur in qualibet ratione, ſed in operatione quæ habet aliquam difficultatem, aut difficultatem. Quælibet enim potentia quamcumque imperfecta, poteſt in aliquam rationem modicam, & debilem. Et ideo ad rationem virtutis pertinet, vt ſit circa difficile, & magnum, vt dicitur in * 2. Ethicor. Difficile autem, & magnum, quæ ad idem pertinent, in actu virtutis poteſt attendi dupliciter. Vno modo, ex parte rationis in quantum ſcilicet difficile eſt medium rationis adipiſci, & in aliqua materia ſtatuere. Et iſta difficultas ſolum inuenitur in actu virtutum *intellectualium*, & etiam in actu iuſtitiæ. Alia autem difficultas eſt ex parte materiæ, quæ de ſe repugnantiam habet potentiæ ad modum rationis, qui eſt circa eam ponendus. Et iſta difficultas præcipue attenditur in aliis virtutibus moralibus, quæ ſunt circa paſſiones: quia paſſiones repugnant contra rationem, vt dicit Dionyſius 4. cap. de diuin. nom. Circa quas conſiderandum eſt, quod quædam paſſiones ſunt quæ habent magnam vim reſiſtendi rationi, principaliter ex parte paſſionis: quædam vero principaliter ex parte rerum, quæ ſunt obiecta paſſionum. Paſſiones autem non habent magnam vim repugnandi rationi, niſi fuerint vehementes: eo quod appetitus ſenſitiuus, in quo ſunt paſſiones, naturaliter ſubditur rationi. Et ideo virtutes quæ ſunt circa huiuſmodi paſſiones non ponuntur, niſi circa id quod eſt magnum in ipſis paſſionibus. Sicut fortitudo eſt circa maximos timores, & audacias: temperantia autem circa maximarum *delectationum* concupiſcentias; & ſimiliter manſuetudo eſt circa maximas iras. Paſſiones autem quædam habent magnam vim repugnandi rationi, ex ipſis rebus exterioribus,

ad 17. & 18. 10.1.

c.7. in fi. 10m.5.

c.4.p.4. ad quintum primum.

...ssionum passionum obiecta : sicut amor, vel ...pecunia, siue honoris. Et in his oportet ...utem non solum circa id quod est maximum ...sed etiam circa mediocria, vel minora : quia ...eritas existentes, etiam si sint parua, sunt mul...ppetibiles, vtpote necessariæ ad vitam hominis. ...deo circa appetitum pecuniarum sunt duæ virtu...: vna quidem circa mediocres, vel moderatas, scil...et liberalitas : alia autem circa pecunias magnas, ...licet magnificentia. Similiter etiam & circa honos ...s sunt duæ virtutes : vna quidem circa mediocres honores, quæ innominata est. Nominatur tamen ex ...is extremis, quæ sunt philotimia, id est, amor honoris : & aphilotimia, id est, sine amore honoris. Laudabile enim quandoque qui amat honorem, quandoque autem qui non curat de honore : prout scilicet virtuose moderate fieri potest. Circa magnos autem honores est magnanimitas. Et ideo dicendum est, quod ...propria materia magnanimitatis, est magnus honor. Et ad eam videtur magnanimitas, quæ sunt magno honore digna.

Ad primum ergo dicendum, quod magnum, & parum, per accidens se habent ad honorem secundum se consideratum. Sed magnam differentiam faciunt secundum quod comparantur ad rationem, cuius mediantia in vtis honoris obseruari oportet : quæ multo difficilius obseruatur in magis honoribus, quam in paruis.

Ad secundum dicendum, quod in ira, & in aliis materiis, non habet difficultatem notabilem, nisi illud quod est maximum, circa quod solum oportet esse virtuosum. Alia autem est ratio de diuitiis, & honoribus, quæ sunt res extra animam existentes.

Ad tertium dicendum, quod ille qui bene magnis vtitur, multo magis poterit bene vti paruis. Magnanimus enim tendit magnos honores, sicut quibus est dignus. Qui scilicet virtus non potest sufficienter honorari ab homine, cui debetur honor à Deo. Et ideo non extollitur ex magnis honoribus, quia non reputat eos supra se, sed magis eos contemnit : & multo magis moderatos, aut paruos. Et similiter etiam de honorationibus non frangitur, sed eos contemnit, vtpote quæ reputat sibi indigne adferri.

6.4 q.
1 f. 4 q.
30. a. 2.
d. 42. q. 2
a. 4. or.
& 4. di.
33. q. 3.
a. 2 ad 2.

ART. 3. *Virtus magnanimitas sit virtus?*

6. 1 mal.
7 8. a. 1.
co. 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod magnanimitas non sit virtus. Omnis enim virtus moralis in medio consistit. Sed magnanimitas non consi-

ratione manſuetudinis, quod ſit circa iras magnas, parvas. Ergo etiam non eſt de ratione magnanimitatis quod ſit circa magnos honores.

¶ 3. Præterea, Parvus honor minus diſtat à magno honore, quam exhonoratio. Sed magnanimitas bene ſe habet circa exhonorationes. Ergo etiam & circa paruos honores. Non ergo eſt ſolum circa honores magnos.

d.7. ante med. SED contra eſt, quod * Philoſophus dicit in 2. Ethicorum, quod magnanimitas eſt circa magnos honores.

RESPONDEO dicendum, quod ſecundum Philoſophum * in 7. Phyſic. virtus eſt perfectio quædam, & intelligitur eſſe perfectio potentiæ, ad cuius virtutem pertinet, vt patet in primo de cœlo. Perfectio autem potentiæ non attenditur in qualicumque operatione, ſed in operatione quæ habet aliquem magnitudinem, aut difficultatem. Quælibet enim potentia quantumcumque imperfecta, poteſt in aliquam operationem modicam, & debilem. Et ideo ad rationem virtutis pertinet, vt ſit circa difficile, & magnum bonum, vt dicitur in * 2. Ethicor. Difficile autem, & magnum, quæ ad idem pertinent, in actu virtutis poteſt attendi dupliciter. Vno modo, ex parte rationis, in quantum ſcilicet difficile eſt medium rationis adipiſci, & in aliqua materia ſtatuere. Et iſta difficultas ſolum inuenitur in actu virtutum intellectualium, & etiam in actu iuſtitiæ. Alia autem difficultas eſt ex parte materiæ, quæ de ſe repugnantiam habere poteſt ad modum rationis, qui eſt circa eam ponendus. Et iſta difficultas præcipue attenditur in aliis virtutibus moralibus, quæ ſunt circa paſſiones: quia paſſiones repugnant contra rationem, vt * Dionyſius dicit 4. cap. de diuin. nom. Circa quas conſiderandum eſt, quod quædam paſſiones ſunt quæ habent magnam vim reſiſtendi rationi, principaliter ex parte paſſionis: quædam vero principaliter ex parte rerum, quæ ſunt obiecta paſſionum. Paſſiones autem non habent magnam vim repugnandi rationi, niſi fuerint vehementes: eo quod appetitus ſenſitiuus, in quo ſunt paſſiones, naturaliter ſubditur rationi. Et ideo virtutes quæ ſunt circa huiuſmodi paſſiones non ponuntur, niſi circa id quod eſt magnum in ipſis paſſionibus. Sicut fortitudo eſt circa maximos timores, & audacias: temperantia autem circa maximarum delectationum concupiſcentias; & ſimiliter manſuetudo eſt circa maximas iras. Paſſiones autem quædam habent magnam vim repugnandi rationi, ex ipſis rebus exterioribus,

d.7. in fi. tom. 5.

e.4. p.4. ad quantulum à prin.

ria, quæ sunt passionum obiecta: sicut amor, vel cupido pecuniæ, siue honoris. Et in his oportet virtutem non solum circa id quod est maximum esse, sed etiam circa mediocria, vel minora: quia etiam exteriora existentes, etiam si sint parua, sunt multum appetibilia, vtpote necessaria ad vitam hominis. Vnde circa appetitum pecuniarum sunt duæ virtutes: vna quidem circa mediocres, vel moderatas, scilicet liberalitas: alia autem circa pecunias magnas, scilicet magnificentia. Similiter etiam & circa honores sunt duæ virtutes: vna quidem circa mediocres honores, quæ innominata est. Nominatur tamen ex suis extremis, quæ sunt philotimia, id est, amor honoris: & aphilotimia, id est, sine amore honoris. Laudatur enim quandoque qui amat honorem, quandoque autem qui non curat de honore: prout scilicet vtrumque moderate fieri potest. Circa magnos autem honores est magnanimitas. Et ideo dicendum est, quod propria materia magnanimitatis, est magnus honor. Et ad hoc tendit magnanimus, quæ sunt magno honore digna.

Ad primum ergo dicendum, quod magnum, & paruum, per accidens se habent ad honorem secundum se consideratum. Sed magnam differentiam faciunt secundum quod comparantur ad rationem, cuius modum in via honoris obseruari oportet: qui multo difficilius obseruatur in magnis honoribus, quam in paruis.

Ad secundum dicendum, quod in ira, & in aliis materiis, non habet difficultatem notabilem, nisi illud quod est maximum, circa quod solum oportet esse virtutem. Alia autem est ratio de diuitiis, & honoribus, quæ sunt res extra animam existentes.

Ad tertium dicendum, quod ille qui bene magnis vtitur, multo magis potest bene vti paruis: Magnanimus enim inuenit magnos honores, sicut quibus est dignus: vel etiam sicut minores his quibus est dignus: quia scilicet virtus non potest sufficienter honorari ab homine, cui debetur honor à Deo. Et ideo non extollitur ex magnis honoribus, quia non reputat eos supra se, sed magis eos contemnit: & multo magis moderatos, aut paruos. Et similiter etiam de honorationibus non frangitur, sed eas contemnit, vtpote quas reputat sibi indigne adferri. 3 3. q. 3. a. 2 ad 1.

Art. 3. *Vtrum magnanimitas sit virtus?*

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod magnanimitas non sit virtus. Omnis enim virtus moralis in medio consistit. Sed magnanimitas non

6 48 1. 2. q. 30. a. 2. & 2. 2. q. 42. a. 2. & 4. 11. & 133. q. 3. a. 2 ad 1.

8 1. 2. q. 61. a. 5 ad 2.

consistit in medio, sed in maximo: quia maximis dignificat seipsum, vt dicitur in * 4. Ethicor. Ergo magnanimitas non est virtus.

* l.4.c.3.

¶ 2. Præterea, Qui vnam virtutem habet, habet omnes, vt supra † habitum est. Sed aliquis potest habere aliquam virtutem, non habens magnanimitatem.

† 1.2.q. 65.a.1.

* c.3.cir. prin.t.5.

Dicit enim * Philosophus in 4. Ethicor. quod qui est paruis dignus, & his dignificat seipsum, temperatus est: magnanimus autem non. Ergo magnanimitas non est virtus.

¶ 3. Præterea, Virtus est bona qualitas mentis, vt supra habitum est. Sed magnanimitas habet quasdam corporales dispositiones. Dicit enim * Philosophus in 4. Ethicor. quod motus lentus magnanimi videtur, & vox grauis, & loquutio stabilis. Ergo magnanimitas non est virtus.

* c.3.non multum ante fi. tom.5.

¶ 4. Præterea, Nulla virtus opponitur alteri virtuti. Sed magnanimitas opponitur humilitati. Nam magnanimus se dignum reputat magnis, & alios contemnit, vt dicitur in * 4. Ethicor. Ergo magnanimitas non est virtus.

* c.3.a med.t.5.

¶ 5. Præterea, Cuiuslibet virtutis proprietates sunt laudabiles. Sed magnanimitas habet quasdam proprietates vituperabiles. Primo quidem, quia non est memor beneficiorum. Secundo, quia est otiosus, & tardus. Tertio, quia vtitur ironia ad multos. Quarto, quia non potest aliis conuiuere. Quinto, quia magis possidet infructuosa quam fructuosa. Ergo magnanimitas non est virtus.

SED contra est, quod in laudem quorumdam dicitur 2. Mach. 14. Nicanor audiens virtutem comitum Iudæ, & animi magnitudinem, quam pro patriæ certaminibus habebant, &c. Laudabilia autem sunt solum virtutum opera. Ergo magnanimitas, ad quam pertinet magnum animum habere, est virtus.

a.1.huius q.& 1. 2.q.2.a. 2.ad 1.

RESPONDEO dicendum, quod ad rationem virtutis humanæ pertinet, vt in rebus humanis bonum rationis seruetur, quod est proprium hominis bonum.

† cap.3. paulo a prin.t.5.

Inter cæteras autem res humanas exteriores, honores præcipuum locum tenent, sicut dictum est *. Et ideo magnanimitas, quæ modum rationis ponit circa magnos honores, est virtus.

* Al. Eo enim dignum se censet, quod pro dignitate est.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut etiam Philosophus dicit in 4. † Ethicorum, Magnanimus est quidem maxima tendit: eo autem quod vt oportet, medius: quia videlicet ad ea quæ sunt maxima, secundum rationem tendit. Eo enim * quod secundum dignitatem, seipsum

scipio dicitur, quia scilicet se nouerendit ad maiora quam dignus esset. * lib. 4. 3. tom. 5.

Ad secundum dicendum, quod connexio virtutum non est intelligenda secundum actus, vt scilicet cuilibet competat habere actus omnium virtutum. Vnde non magnanimitatis non competit cuilibet virtuoso, sed solum magnis. Sed secundum principia virtutum, quæ sunt prudentia, & gratia, omnes virtutes sunt connexæ secundum habitus simul in anima existentes, vel in actu, vel in propinqua dispositione. Et sic potest aliquis, cui non competit actus magnanimitatis, habere habitum magnanimitatis: per quem scilicet disponitur ad talem actum exequendum, si sibi secundum statum suum competeret.

Ad tertium dicendum, quod corporales motus diuersificantur secundum diuersas animæ apprehensiones, & affectiones. Et secundum hoc contingit quod ad magnanimitatem consequuntur quædam accidentia determinata circa motus corporales. Velocitas enim motus prouenit ex eo quod homo ad multa intendit, quæ explere festinat: sed magnanimus intendit solum ad magna, quæ panca sunt, quæ etiam indigent magna attentione. Et ideo habet motum tardum. Similiter etiam acuitas vocis, & velocitas, præcipue competit his qui de quibuslibet contendere volunt: quod non pertinet ad magnanimos, qui non intromittunt se nisi de magnis. Et sicut prædictæ dispositiones corporalium motuum conueniunt magnanimis, secundum modum affectionis eorum: ita etiam in his qui sunt naturaliter dispositi ad magnanimitatem, tales conditiones naturaliter inueniuntur.

Ad quartum dicendum, quod in homine inuenitur aliquid magnum, quod ex dono Dei possidet: & aliquis defectus, qui competit ei ex infirmitate naturæ. Magnanimitas ergo facit, quod homo se magnis dignificet secundum considerationem donorum, quæ possidet ex Deo. Sicut si habet magnam virtutem animi, magnanimitas facit quod ad perf. &a opera virtutis tendat. Et similiter est dicendum de via cuiuslibet alterius boni, puta scientiæ, vel exterioris fortunæ. Humilitas autem facit quod homo seipsum parumpendat secundum considerationem proprij defectus. Similiter etiam magnanimitas contemnit alios, secundum quod deficiunt à donis Dei. Non enim tantum alios appretiatur, quod pro eis aliquid indecens faciat. Sed humilitas alios honorat, & superiores æstimat, in quantum in eis aliquid inspicit de donis Dei. Vnde dicitur in Psalm. 14. de viro iusto,

Ad nihilum deductus est in conspectu eius maligne quod pertinet ad contemptum magnanimi. Timentes autem dominum glorificat: quod pertinet ad honorationem humilis. Et sic patet quod magnanimitas, & humilitas non sunt contraria, quamuis in contraria tendere videantur, quia procedunt secundum diuersas considerationes.

Ad quintum dicendum, quod proprietates illæ secundum quod ad magnanimum pertinent, non sunt vituperabiles, sed superexcedenter laudabiles. Quod enim primo dicitur, quod magnanimus non habet in memoria, à quibus beneficia recipit, intelligendum est quantum ad hoc quod non est sibi delectabile, quod ab aliquibus beneficia recipiat, quia sibi maiora recompensare quod pertinet ad perfectionem gratitudinis, in cuius actu vult superexcellere, sicut & in actibus aliarum virtutum. Similiter etiam secundo dicitur, quod est otiosus, & tardus: non quia deficiat ab operando ea quæ sibi conueniunt, sed quia non ingerit se quibuscumque operibus, sed solum magnis, quæ decent eum. Dicitur etiam tertio, quod vitat ironiam: non secundum quod opponitur veritati, vt scilicet dicat de se aliqua vilia, quæ non sunt; vel neget aliqua magna, quæ sunt: sed quia non totam magnitudinem suam monstrat, maxime quantum ad inferiorum multitudinem. Quia sicut etiam Philosophus ibidem dicit, ad magnanimum pertinet magnum esse ad eos qui in dignitate, & bonis fortunæ sunt, ad medios autem moderatum. Quarto etiam dicitur, quod ad alios non potest conuiuere, scilicet familiariter, nisi ad amicos: quia omnino vitat adulationem, & simulationem, quæ pertinent ad animi paruitatem. Conuiuit tamen omnibus, & magnis, & paruis, secundum quod oportet, vt dictum est †. Quinto etiam dicitur, quod vult habere magis infructuosa non quæcumque, sed bona, id est, honesta. Nam in omnibus præponit honesta vtilibus, tamquam maiora. Vtilia enim quæruntur ad subueniendum alicui defectui, qui magnanimitati repugnat.

Art. 4. *Verum magnanimitas sit virtus specialis?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod magnanimitas non sit specialis virtus. Nulla enim specialis virtus operatur in omnibus virtutibus. Sed Philos. in 4. * Ethicor. dicit, quod ad magnanimum pertinet quod est in vnaquaque virtute magnum. Ergo magnanimitas non est specialis virtus.

¶ 2. Præterea, Nulli speciali virtuti attribuuntur actus diuersarum virtutum. Sed magnanimo attribuitur

*l.4.c.3. tom.5. †in fol. 646 Inf.q.5. ad 2.& q.114. a. 2.ad 2. & 2.dist. 42.q.2. a.4.cor. & d.44. q.2.a.1. cor. & 3. dist.9 q.1. a.1.q.2. con.& d. 33.q.3. a.3.q.4. cor.& ad 1.& 4.d. 14.q.1. a.1.q.1. ad 2.& d.16.q.4. a.1.q.2. ad 2.& mal.q.8. a.3.ad 1. * l.4.c.3. ante me. tom.5.*

eæ ſpecialium virtutum actus. Dicitur enim in 4. † Ethicorum, quod ad magnanimum pertinet non fugere commonentem, quod eſt actus prudentiæ: neque iniuſta, quod eſt actus iuſtitiæ. Et quod eſt promptus ad benefaciendum: quod eſt actus charitatis. Et quod miniſtrat prompte: quod eſt actus liberalitatis. Et quod eſt veridicus: quod eſt actus veritatis. Et quod non planctuus: quod eſt actus patientiæ. Ergo magnanimitas non eſt ſpecialis virtus. † c. 3. l. 5.

¶ 3. Præterea, Quælibet virtus eſt quidam ſpecialis ornatus animæ, ſecundum illud Iſai. 61. Induit me Dominus veſtimentis ſalutis. Et poſtea ſubdit, Quaſi ſponſam ornatam monilibus ſuis. Sed magnanimitas eſt ornatus omnium virtutum, vt dicitur in 4.° Ethic. Ergo magnanimitas eſt virtus generalis. ° c. 3. ante med. t. 5.

SED contra eſt, quod Philoſoph. in 2. † Ethicor. diſtinguit eam contra alias virtutes. † c. 7. l. 5.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, ad ſpecialem virtutem pertinet quod modum rationis in aliqua determinata materia ponat. Magnanimitas autem ponit modum rationis circa determinatam materiam, ſcilicet circa honores, vt ſupra dictum † eſt. Honor autem ſecundum ſe conſideratus, eſt quoddam ſpeciale bonum. Et ſecundum hoc magnanimitas, ſecundum ſe conſiderata, eſt ſpecialis quædam virtus. Sed quia honor eſt cuiuſlibet virtutis præmium, vt ex ſupra * dictis patet: ideo ex conſequenti, ratione ſuæ materiæ reſpicit omnes virtutes. * q. 123. art. 2. a. 1. & 2. † huius q. 103. a. 1. ad 2.

Ad primum ergo dicendum, quod magnanimitas non eſt circa honorem quemcumque, ſed circa magnum honorem. Sicut autem honor debetur virtuti: ita & magnus honor debetur magno operi virtutis. Et inde eſt quod magnanimus intendit magna operari in qualibet virtute, in quantum ſcilicet tendit ad ea quæ ſunt digna magno honore.

Ad ſecundum dicendum, quod quia magnanimus tendit ad magna, conſequens eſt quod ad illa præcipue tendat, quæ important aliquam excellentiam: & illa fugiat, quæ pertinent ad defectum. Pertinet autem ad quamdam excellentiam, quod aliquis bene faciat, & quod ſit communicativus, & plurium retributivus. Et ideo ad iſta promptum ſe exhibet, in quantum habent rationem cuiuſdam excellentiæ: non autem ſecundum eam rationem, qua ſunt actus aliarum virtutum. Ad defectum autem pertinet, quod aliquis in tantum magnipendat aliqua exteriora bona, vel mala, quod pro eis à iuſtitia, vel quacumque vir-

tute recedat, & declinet. Similiter etiam ad defectum pertinet omnis occultatio veritatis : quia videtur timore procedere. Quod etiam aliquis sit planctivus ad defectum pertinet : quia per hoc videtur animus exterioribus malis succumbere. Et ideo hæc, & similia vitat magnanimus secundum quandam specialem rationem, scilicet tanquam contraria *excellentiæ* virtutis magnitudini.

Ad tertium dicendum, quod quælibet virtus habet quendam decorem siue ornatum ex sua specie, qui est proprius vnicuique virtuti. Sed superadditur alius ornatus ex ipsa magnitudine operis virtuosi per magnanimitatem : quæ omnes virtutes maiores facit, vt dicitur in 4.° Ethicor.

1.4.c.31. tom.5.

647 Art. 5. *Vtrum magnanimitas sit pars fortitudinis?*

Sup.q.128. aor.& locis ibid. notatis.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod magnanimitas non sit pars fortitudinis. Idem enim non est pars *suiipsius*. Sed magnanimitas videtur idem esse fortitudini. Dicit enim Seneca in libro * de quatuor virtutibus, Magnanimitas, quæ & fortitudo dicitur, *fi* iasit animo tuo, cum fiducia magna viues. Et Tullius † dicit in 1.de Offic. Viros fortes magnanimos eosdem esse volumus ; veritatis amicos, minimeque fallaces.

** in c. de Magnanimit. in princ.*

† l.1.in 6. cuius titulus est: Fortitudinis ab honesto recedat.

Ergo magnanimitas non est pars fortitudinis.

¶ 2. Præterea, Philosophus in 4. * Ethicor. dicit, quod magnanimus non est † philokindinos, id est, amator periculi. Ad fortem autem pertinet se exponere periculis. Ergo magnanimitas non conuenit cum fortitudine, vt possit dici pars eius.

** l.4.c.1. à medio.*

† Philokindynos.

¶ 3. Præterea, Magnanimitas respicit magnum in bonis sperandis. Fortitudo autem respicit magnum in malis timendis vel audendis. Sed bonum est principalius quam malum. Ego magnanimitas est principalior virtus quam fortitudo. Non ergo est pars eius.

tom.5.

SED contra est, quod Macrobius * & Andronicus ponunt magnanimitatem fortitudinis partem.

** lib.1.in somnium Scipionis in fol.2. ant. med.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est †, principalis virtus est, ad quam pertinet aliquem generalem modum virtutis constituere in aliqua materia principali. Inter alios autem generales modos virtutis vnus est firmitas animi : quia firmiter se habere requiritur in omni virtute, vt dicitur in secundo * Ethicorum. Præcipue tamen laudatur hoc in virtutibus, quæ in aliquod arduum tendunt, in quibus difficillimum est firmitatem seruare. Et ideo quanto difficilius est in aliquo arduo firmiter se habere, tanto principalior est virtus, quæ circa illud firmitatem præstat animo. Difficilius autem est firmiter

† q.prae & q.48. & 1.2.q. 61.art.3.

** l.2.c.4. tom.5.*

se

se libere in periculis mortis, in quibus confirmat animum fortitudo, quam in maximis bonis sperandis magnificendis, ad quæ confirmat animum magnanimitas: quia sicut homo maxime diligit vitam suam, ita maxime refugit mortis pericula. Sic ergo patet quod magnanimitas connexa cum fortitudine, in quantum confirmat animum circa aliquid arduum. Deficit autem ab ea in hoc quod firmat animum in eo, circa quod facilius est firmitatem seruare. Vnde magnanimitas ponitur pars fortitudinis: quia adiungitur ei sicut secundaria principali.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Philosoph. dicit in 5. * Ethicor. carere malo accipitur in ratione boni. Vnde & non superari ab aliquo graui malo, puta à periculis mortis, accipitur quodammodo pro eo quod est attingere ad magnum bonum. Quorum primum pertinet ad fortitudinem, sed secundum ad magnanimitatem. Et secundum hoc fortitudo & magnanimitas pro eodem accipi possunt. Quia tamen alia ratio difficultatis est in vtroque prædictorum, ideo proprie loquendo, magnanimitas à Philosopho * ponitur alia virtus à fortitudine. *lib.5.c.1. & c.3.c.4.* *l.2 Ethic. c.7.tom.3.*

Ad secundum dicendum, quod amator periculi dicitur, qui indifferenter se periculis exponit: quod videtur pertinere ad eum qui indifferenter multa quasi magna existimat: quod est contra rationem magnanimi. Nullus enim videtur pro aliquo se periculis exponere, nisi illud magnum existimet. Sed pro his quæ vere sunt magna, magnanimus promptissime se periculis exponit: quia operatur magnum in actu fortitudinis, sicut in actibus aliarum virtutum. Vnde & Philosophus ibidem * dicit, quod magnanimus non est † microkindynos, id est, pro paruis periclitans: sed est * megalochindynos, id est, pro magnis † periculis periclitans. Et Seneca dicit in libro † de quatuor virtutibus, Eris magnanimus, si pericula nec appetas vt temerarius, nec formides vt timidus. Nam nil timidum facit animum, nisi reprehensibilis vitæ conscientia. * *l.4.c.3. med.* † *micro-chindynos.* * *megalochindynos.* † *in 5. de Magnanim. sic.*

Ad tertium dicendum, quod malum in quantum huiusmodi fugiendum est. Quod autem contra ipsum sit perstitendum, est per accidens, in quantum scilicet oportet sustinere mala ad conseruationem bonorum. Sed bonum de se est appetendum: & quod ab eo refugiatur non est nisi per accidens, in quantum scilicet existimatur excedere facultatem desiderantis. Semper autem quod per se est, potius est quam illud quod est per accidens. Et ideo magis repugnat *illis.*

pugnat firmitati animi ardua in medio quasi ambigua in bonis: & ideo principalior est virtus fortitudinis quam magnanimitatis. Licet enim bonum sit absolutè principalius quam malum, malum tamen est principalius quantum ad hoc.

648 Art. 6. *Verum fiducia pertineat ad magnanimitatem?*

supra q. 128. cor. 3. d. 33. q. 3. a. 1. q. 1. cor.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod fiducia non pertineat ad magnanimitatem. Possit enim aliquis habere fiduciam non solum de seipso, sed etiam de alio: secundum illud 2. ad Corinth. 3. Fiduciam autem talem habemus per Christum ad Deum: non quod sufficientes simus cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis. Sed hoc videtur esse contra rationem magnanimitatis. Ergo fiducia ad magnanimitatem non pertinet.

¶ 2. Præterea, Fiducia videtur esse timori opposita: secundum illud Isaiæ 12. Fiducialiter agam & non timebo. Sed carere timore magis pertinet ad fortitudinem. Ergo & fiducia magis ad fortitudinem pertinet, quam ad magnanimitatem.

¶ 3. Præterea, Præmium non debetur nisi virtuti. Sed fiduciæ debetur præmium. Dicitur enim ad Hebr. 3. quod nos sumus domus Christi, si fiduciam & gloriam spei usque in finem firmam retineamus. Ergo fiducia est quædam virtus distincta à magnanimitate.

lib. 1. in somnium Scipionis in fol. 2. ante med. lib.

Quod etiam videtur per hoc quod Macrobius * eam magnanimitati condividit.

SED contra est, quod Tullius † in sua Rhetorica videtur ponere fiduciam loco magnanimitatis, ut supra dictum est *.

† *l. 3. de inuentio. in fol. 3. ante fin.* * *q. prac. & q. 129.*

RESPONDEO dicendum, quod nomen fiduciæ ex fide assumptum esse videtur. Ad fidem autem pertinet aliquid, & alicui credere. Pertinet autem fiducia ad spem, secundum illud Iob. 11. Habebis fiduciam proposita tibi spe. Et ideo nomen fiduciæ hoc principaliter significare videtur, quod aliquis spem concipiat ex hoc quod credit verbis alicuius amicum promittentis. Sed quia fides etiam dicitur opinio vehemens, contingit autem aliquid vehementer opinari non solum ex eo quod est ab alio dictum, sed etiam ex hoc quod est in alio consideratum: inde est quod fiducia etiam potest dici, qua aliquis spem alicuius rei concipit ex aliquo considerato: quandoque quidem in seipso, puta, cum aliquis videns se fortem, confidit se diu victurum: quandoque autem in alio, puta, cum aliquis considerans alium amicum suum esse & potentem, fiduciam habet adinuari ab eo. Dictum est autem

autem supra *, quod magnanimitas proprie est circa spem alicuius ardui. Et ideo quia fiducia importat quendam robur spei, proueniens ex aliqua consideratione, quæ facit vehementem opinionem de bono assequendo: inde est quod fiducia ad magnanimitatem pertinet. * a.1. ad 2. arg.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Philos. dicit in 4. * Ethic. ad magnanimum pertinet nullo indigere: quia hoc deficientis est. Hoc tamen debet intelligi secundum modum humanum: vnde addit, vel vix. Hoc est enim supra hominem, vt omnino nullo indigeat. Indiget enim omnis homo, primo quidem diuino auxilio: secundo autem etiam auxilio humano, quia homo est naturaliter animal sociale, eo quod sibi non sufficit ad vitam. In quantum ergo indiget aliis, sic ad magnanimum pertinet vt habeat fiduciam de aliis: quia hoc etiam ad excellentiam hominis pertinet, quod habeat alios in promptu, qui eum possint iuuare. In quantum autem ipse aliquid potest, in tantum ad magnanimitatem pertinet fiducia quam habet de seipso. li.4. c.3. de limaed. ad fin. tom.5.

Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est *, cum de passionibus ageretur, spes quidem directe opponitur desperationi, quæ est circa idem obiectum, scilicet circa bonum. Sed secundum obiectorum contrarietatem opponitur timori, cuius obiectum est malum. Fiducia autem quoddam robur spei importat: & ideo opponitur timori, sicut & spes. Sed quia fortitudo proprie firmat hominem circa mala, magnanimitas autem circa prosecutionem bonorum: inde est quod fiducia magis proprie pertinet ad magnanimitatem, quam ad fortitudinem. Sed quia spes causat audaciam, quæ pertinet ad fortitudinem: inde est quod fiducia ex consequenti ad fortitudinem pertinet. * 1.2.q.23. a.2. & 3. & q.40. ar.4.

Ad tertium dicendum, quod fiducia, vt dictum est *, importat quendam modum spei. Est enim fiducia spes roborata ex aliqua firma opinione. Modus autem adhibitus alicui affectioni, potest pertinere ad commendationem ipsius actus, vt ex hoc sit meritorius: non tamen ex hoc determinatur ad speciem virtutis, sed ex materia. Et ideo fiducia non potest proprie loquendo nominare aliquam virtutem, sed potest nominare conditionem virtutis. Et propter hoc † numeratur inter partes fortitudinis: non quasi virtus adiuncta, nisi secundum quod accipitur pro magnanimitate à Tullio; sed sicut pars integralis, vt dictum est *. * in corp. † loc. cit. in arg. Sed contra * q.128. art.1.

mum sacerdotium. Ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

¶ 3. Præterea, Ambitio videtur ad exteriorem apparatum pertinere. Dicitur enim Actuum vigesimo quinto, quod Agrippa & Bernice cum multa ambitione introierunt prætorium. Et 2. Paralip. 16. quod super corpus Asa mortui combusserunt aromata & unguenta, ambitione nimia. Sed magnanimitas non est circa exteriorem apparatum. Ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

In 1. Fortitudine, si ab homestate vocetur. art. 1. ad 3.

SED contra est, quod Tullius in primo * de Offic. dicit, quod ficut quisque magnitudine animæ excellit, ita maxime vult omnium princeps solus esse. Sed hoc pertinet ad ambitionem. Ergo ambitio pertinet ad excessum magnanimitatis.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum * est, ambitio importat appetitum inordinatum honoris. Magnanimitas autem est circa honores, & vitur eis secundum quod oportet. Vnde manifestum est, quod ambitio opponitur magnanimitati, sicut inordinatum ordinato.

Ad primum ergo dicendum, quod magnanimitas ad duo respicit. Ad vnum quidem, sicut ad finem intentum: quod est aliquod magnum opus, quod magnanimus attentat secundum suam facultatem. Et quantum ad hoc, opponitur magnanimitati per excessum præsumptio. Præsumptio enim attentat aliquod magnum opus supra suam facultatem. Ad aliud autem respicit magnanimitas, sicut ad materiam qua debite vtitur, scilicet ad honorem. Et quantum ad hoc opponitur magnanimitati per excessum ambitio. Non est autem inconueniens secundum diuersa esse plures excessus vnius medij.

Ad secundum dicendum, quod illis qui sunt constituti in dignitate, propter quamdam excellentiam status debetur honor. Et secundum hoc inordinatus appetitus dignitatum pertinet ad ambitionem. Si quis enim inordinate appeteret dignitatem, non ratione honoris, sed propter debitum dignitatis vsum suam facultatem excederetur: non esset ambitiosus, sed magis præsumptuosus.

Ad tertium dicendum, quod ipsa solemnitas exterioris cultus ad quemdam honorem pertinet. Vnde & talibus consueuit honor exhiberi. Quod significatur Iac. 2. Si introierit in conuentum vestrum vir aureum annulum habens in veste candida, & dixeritis ei, Tu sede hic bene, &c. Vnde ambitio non est circa exteriorem cultum, nisi secundum quod pertinet ad honorem.

QVAE

QVAESTIO CXXXII.

De inani gloria, in quinque articulos diuisa.

DEinde considerandum est de inani gloria.
ET CIRCA hoc quæruntur quinque.
¶ Primo, vtrum appetitus gloriæ sit peccatum?
¶ Secundo, vtrum magnanimitati opponatur?
¶ Tertio, vtrum sit peccatum mortale?
¶ Quarto, vtrum sit vitium capitale?
¶ Quinto, de filiabus eius.

Art. 1. *Verum appetitus gloriæ sit peccatum?* 655

AD primum sic proceditur. Videtur, quod appetitus gloriæ non sit peccatum. Nullus enim peccat in hoc quod Deo assimilatur: quinimo mandatur ad Ephes. 5. Estote imitatores Dei, sicut filij charissimi. Sed in hoc quod homo quærit gloriam, videtur Deum imitari, qui ab hominibus gloriam quærit. Vnde dicitur Isaiæ 43. Affer filios meos de longinquo, & filias meas ab extremis terræ: & omnem qui inuocat nomen meum, in gloriam meam creaui eum. Ergo appetitus gloriæ non est peccatum. *Ma. q. 9. a 1. & 2. eor.*

¶ 2. Præterea, Illud per quod aliquis prouocatur ad bonum, non videtur esse peccatum. Sed per appetitum gloriæ homines prouocantur ad bonum. Dicit enim Tullius in lib.* de Tusculan. quæstionibus, quod omnes ad studia incenduntur, gloria. In sacra etiam Scriptura promittitur gloria pro bonis operibus, secundum illud ad Rom. 2. His quidem qui secundum patientiam boni operis, gloriam & honorem. Ergo appetitus gloriæ non est peccatum. *lib. 1. nom remote à princ.*

¶ 3. Præterea, Tullius* dicit in sua Rhetor. quod gloria est frequens de aliquo fama cum laude. Et ad idem pertinet quod Ambrosius dicit †, quod gloria est quasi clara cum laude notitia. Sed appetere laudabilem famam, non est peccatum: quinimo videtur esse laudabile, secundum illud Eccles. 41. Curam habe de bono nomine. Et ad Roman. 12. Prouidentes bona, non solum coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus. Ergo appetitus inanis gloriæ non est peccatum. *lib. 2. de inu. fol. 3. ante fin. libri. † id habes Aug. in Ioan. tr. 83. q. 31. circa fin. t. 4. * c. 13. in princ. t. 5.*

SED contra est, quod Augustinus dicit 5.* de Ciuit. Dei, Sanius videt, qui & amorem laudis vitium esse cognoscit. *† tr. 82. & 100.*

RESPONDEO dicendum, quod gloria claritatem quandam significat. Vnde glorificari idem est quod clarificari: vt Augustinus † dicit super Ioan. Claritas autem & decor quandam habent manifestationem. Et ideo nomen gloriæ proprie importat manifestationem *non longe à princ. & 104. nō procul à fin. t. 9.*

nem alicuius de hoc quod apud homines decorum videtur, siue illud sit bonum corporale aliquod, siue spirituale. Quia vero illud quod simpliciter clarum est, à multis conspici potest, & à remotis: ideo proprie per nomen gloriæ designatur quod bonum alicuius deueniat in multorum notitiam & approbationem: secundum quod Salustius dicit in Catilinario, Gloriari ad vnum non est. Largius tamen accepto gloriæ nomine, non solum consistit in multitudinis cognitione, sed etiam paucorum, vel vnius, aut sui solius: dum scilicet aliquis proprium bonum suum considerat, vt dignum laude. Quod autem aliquis bonum suum cognoscat & approbet, non est peccatum. Dicitur enim 1. ad Corinthios 2. Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est: vt sciamus quæ à Deo donata sunt nobis. Similiter etiam non est peccatum, quod aliquis velit bona opera sua ab aliis approbari. Dicitur enim Matth. 5. Luceat lux vestra coram hominibus. Et ideo appetitus gloriæ de se non nominat aliquid vitiosum. Sed appetitus inanis vel vanæ gloriæ, vitium importat. Nam quodlibet vanum appetere, vitiosum est: secundum illud Psalm. 4. Vt quid diligitis vanitatem, & quæritis mendacium? Potest autem gloria dici vana tripliciter. Vno modo ex parte rei, de qua quis gloriam quærit: puta cum quis quærit gloriam de eo quod non est; vel de eo, quod non est gloria digna, sicut de aliqua re fragili & caduca. Alio modo, ex parte eius, à quo quis gloriam quærit: puta hominis, cuius iudicium non est certum. Tertio modo ex parte ipsius qui gloriam appetit, qui videlicet appetitum gloriæ suæ non refert in debitum finem, puta ad honorem Dei vel proximi salutem.

vrall. 58. non multum proeuil à pri. tum. 9.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustinus * dicit super illud Ioan. 13. Vos vocatis me magister & domine, & bene dicitis. Periculosum est sibi placere, cui cauendum est superbire. Ille autem qui super omnia est, quantumcumque se laudet, non extollit se. Nobis namque expedit Deum nosse, non illi. Nec eum quisque cognoscit, si non se indicet ipse qui nouit. Vnde patet quod Deus suam gloriam non quærit propter se, sed propter nos. Et similiter etiam homo laudabiliter potest ad aliorum vtilitatem suam gloriam appetere: secundum illud Matth. 5. Videant opera vestra bona, & glorificent patrem vestrum, qui in cœlis est.

Ad secundum dicendum, quod gloria quæ habetur à Deo, non est gloria vana, sed vera. Et talis gloria bonis

benitentibus in præmium reputantur: de qua dicitur secunda ad Corinthios 10. Qui gloriatur, in Domino glorietur. Non enim qui seipsum commendat, ille probatus est: sed quem Deus commendat. Provocantur etiam aliqui ad virtutum opera ex appetitu gloriæ humanæ, sicut etiam ex appetitu aliorum temporum bonorum. Non tamen est vere virtuosus, qui propter humanam gloriam opera virtutis operatur, vt Aug. probat in 5.* de ciuit. Dei. 2.2. circa med. 3.

Ad tertium dicendum, quod ad perfectionem hominis pertinet, quod ipse se cognoscat. Sed quod ipse ab alijs cognoscatur, non pertinet ad eius perfectionem. Et ideo non est per se appetendum. Potest tamen appeti, in quantum est vtile ad aliquid: vel ad hoc, quod Deus ab hominibus glorificetur: vel ad hoc, quod homines proficiant ex bono quod in alio cognoscunt; vel ex hoc quod ipse homo ex bonis, quæ in se cognoscit, per testimonium laudis alterius, studeat in eis perseverare, & ad meliora proficere. Et secundum hoc laudabile est, quod curam habeat aliquis de bono nomine, & quod prouideat bona coram Deo & hominibus: non tamen quod in hominum laude inaniter delectetur. 656

ART. 2. *Vtrum inanis gloria magnanimitati opponatur?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod inanis gloria magnanimitati non opponatur. Pertinet enim ad inanem gloriam, vt dictum est *, quod aliquis glorietur in his quæ non sunt, quod pertinet ad falsitatem: vel in rebus terrenis & caducis, quod pertinet ad cupiditatem: vel in testimonio hominum, quorum iudicium non est certum, quod pertinet ad imprudentiam. Huiusmodi autem vitia non opponuntur magnanimitati. Ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati. 2 d. 42. q. 2. a. 4. ar. prae.

¶ 2. Præterea, Inanis gloria non opponitur magnanimitati per defectum: sicut pusillanimitas, quæ inani gloriæ repugnans videtur. Similiter etiam nec per excessum. Sic enim magnanimitati præsumptio & ambitio opponuntur, vt dictum est *: à quibus inanis gloria differt. Ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati. q. 130. a. 2. prae. ar. 2. est glossa Ambr. in hunc locum. 1. Tim. 5. 13.

¶ 3. Præterea, Ad Philip. 2. super illud, Nihil per contentionem aut inanem gloriam: dicit * glossa: Erant aliqui inter eos dissentientes, inquieti, inanis gloriæ causa contendentes. Contentio autem non opponitur magnanimitati. Ergo neque inanis gloria. * Ambr. in nonnullos fortasse.

SED contra est, quod Tullius * dicit in 2. de of- * in rhet. fic.

fic. Cauenda est gloriæ cupiditas. Eripit enim animi libertatem, pro qua magnanimis viris omnis debet esse contentio. Ergo opponitur magnanimitati.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, gloria est quidam effectus honoris & laudis. Ex hoc enim quod aliquis laudatur vel quæcumque reuerentia ei exhibetur, redditur clarus in notitia aliorum. Et quia magnanimitas est circa honorem, vt supra dictum est *, consequens est etiam, vt sit circa gloriam: vt scilicet sicut aliquis moderate vitatur honore, ita etiam moderate vtatur gloria. Et ideo inordinatus appetitus gloriæ directe magnanimitati opponitur.

q. 103. a. 1. ad 3.

q. 129. a. 1. et 2.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc ipsum magnitudini animi repugnat, quod aliquis res modicas tantum appretietur, quod de eis glorietur. Vnde & in quarto * Ethicorum dicitur de magnanimo, quod sibi sit honor paruus. Similiter etiam & alia quæ propter honorem quæruntur; puta potentatus & diuitiæ, parua reputantur ab eo. Similiter etiam magnitudini animi repugnat, quod aliquis de his quæ non sunt, glorietur. Vnde de magnanimo dicitur quarto * Ethicorum, quod magis curat veritatem, quam opinionem. Similiter etiam magnitudini animi repugnat, quod aliquis glorietur in testimonio laudis humanæ, quasi hoc magnum aliquid æstimetur. Vnde de magnanimo dicitur in 4.† Ethic. quod non est ei cura vt laudetur. Et sic ea quæ aliis virtutibus opponuntur, nihil prohibet opponi magnanimitati, secundum quod habent pro magnis quæ parua sunt.

a. 3. ante med. l. 5.

Ibid. aliquantum ante fin. c. l. 5.

Ibidem.

Ad secundum dicendum, quod inanis gloriæ cupidus, secundum rei veritatem deficit à magnanimo: quia videlicet gloriatur in his, quæ magnanimus parua æstimat, vt dictum est * Sed considerando æstimationem eius, opponitur magnanimo per excessum: quia videlicet gloriam quam appetit, reputat aliquid magnum, & ad eam tendit supra suam dignitatem.

in fol. ad prae. arg.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est * oppositio vitiorum non attenditur secundum affectum, Et tamen hoc ipsum magnitudini animi opponitur, quod aliquis contentionem intendat. Nullus enim contendit, nisi pro re, quam æstimat magnam. Vnde Philosoph. dicit in quarto * Ethic. quod magnanimus non est contentiosus, qui nihil æstimat magnum.

q. 117. a. 2. ad 2.

a. 3. non mul. ante fin. c. 5.

Art. 3. *Verum inanis gloria sit peccatum mortale?*

657 Mal. q. 9 art. 1.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod inanis gloria sit peccatum mortale. Nihil enim excludit mercedem æternam, nisi peccatum mortale. Sed inanis

inanis gloria excludit mercedem æternam. Dicitur enim Matt. 6. Attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus, vt videamini ab eis: alioquin mercedem non habebitis apud patrem vestrum, qui in cœlis est. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

¶ 2. Præterea, Quicumque surripit sibi quod est Dei proprium, mortaliter peccat. Sed per appetitum inanis gloriæ aliquis sibi attribuit, quod est proprium Dei. Dicitur enim Isai. 42. Gloriam meam alteri non dabo. Et 1. ad Timot. 1. Soli Deo honor & gloria. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Illud peccatum quod est maxime periculosum & nociuum, videtur esse mortale. Sed peccatum inanis gloriæ est huiusmodi: quia super illud 1. ad Thessal. 2. Deo qui probat corda nostra: dicit gloss. * Augustini, Quas vires nocendi habeat humanæ gloriæ amor, non sentit, nisi qui ei bellum indixerit: quia etsi cuiquam facile est laudem non cupere dum negatur, difficile tamen est ea non delectari cum offertur. Chrysostomus etiam dicit * Matth. 6. quod inanis gloria occulte ingreditur; & omnia quæ intus sunt, insensibiliter aufert. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

habetur in gloss. ord. ex Aug. in epist. ad Aure. quæ est 54. c. 2.

SED contra est, quod Chrysostomus dicit super † Matth. quod cum vitia cætera locum habeant in seruis diaboli, inanis gloria locum etiam habet in seruis Christi, in quibus tamē nullum est peccatum mortale. Ergo inanis gloria non est peccatum mortale.

hom. 11. in opere imperfe. Ro 2. 2.

† *ibidem.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est*, ex hoc aliquod peccatum est mortale, quod charitati contrariatur. Peccatum autem inanis gloriæ secundum se consideratum, non videtur contrariari charitati quantum ad dilectionem proximi. Quantum autem ad dilectionem Dei, potest contrariari charitati dupliciter. Vno modo, ratione materiæ, de qua quis gloriatur: puta, cum quis gloriatur de aliquo falso, quod contrariatur diuinæ reuerentiæ secundum illud Ezech. 28. Eleuatum est cor tuum, & dixisti, Deus ego sum. Et 1. ad Cor. 4. Quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis? Vel etiam cum quis bonum temporale de quo gloriatur, præfert Deo. Quod prohibetur Hierem. 9. Non glorietur sapiens in sapientia sua: nec fortis in fortitudine sua: nec diues in diuitiis suis. Sed in hoc glorietur, qui gloriatur, scire & nosse me. Aut etiam cum quis præfert testimonium hominum testimonio Dei. Sicut contra quosdam dicitur Ioan. 12. Qui dilexerunt magis gloriam hominum, quam Dei. Alio modo

* *q. 24. a. 12. & q. 110. a. 4. & q. 112. art. 2.*

do ex parte ipſius gloriantis, qui intentionem ſuam refert ad gloriam tamquam ad vltimum finem, ad quem ſcilicet ordinat etiam virtutis opera, & pro quo conſequendo non prætermittit facere etiam ea, quæ ſunt contra Deum. Et ſic eſt peccatum mortale.

cap. 14. paulo à prin. l. 5. Vnde Auguſt. dicit in 5.° de Ciuit. Dei, quod hoc vitium, ſcilicet amor humanæ laudis, tam inſanabile eſt piæ fidei, ſi maiorin corde ſit cupiditas gloriæ, quam Dei timor vel amor, vt dicebat Dominus Iudæis credenti-bus, Quomodo poteſtis credere, gloriam ab hominibus expectantes, & gloriam quæ à ſolo Deo eſt, non quærentes? Si autem amor humanæ gloriæ, quamuis ſit inanis, non tamen repugnet charitati, neque quantum ad id, de quo eſt gloria, neque quantum ad hominem gloriam quærentis: non eſt peccatum mortale, ſed veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod nullus peccando meretur vitam æternam. Vnde opus virtuoſum habet vim merendi vitam æternam, ſi propter inanem gloriam fiat: etiam ſi illa inanis gloria non ſit peccatum mortale. Sed quando aliquis ſimpliciter appetit æternam mercedem, propter inanem gloriam, & non ſolum quantum ad vnum actum: tunc inanis gloria eſt peccatum mortale.

Ad ſecundum dicendum, quod non omnis qui eſt inanis gloriæ cupidus, appetit ſibi illam excellentiam, quæ competit ſoli Deo. Alia enim eſt gloria quæ debetur ſoli Deo; & alia quæ debetur homini virtuoſo, vel diuiti.

Ad tertium dicendum, quod inanis gloria dicitur eſſe periculoſum peccatum: non tantum propter facilitatem ſui, ſed etiam propter hoc quod eſt diſpoſitio ad grauia peccata: in quantum ſcilicet per inanem gloriam redditur homo præſumptuoſus, & nimis de ſeipſo confidens. Et ſic etiam paulatim diſponit ad hoc quod homo priuetur interioribus bonis.

Art. 4 *Vtrum inanis gloria ſit vitium capitale?*

658 inf. ar. 5. & lo ea ibid. notatis.

AD quartum ſic procedit. Videtur, quod inanis gloria non ſit vitium capitale. Vitium enim capitale, quod ſemper ex altero oritur, non videtur eſſe capitale. Sed inanis gloria ſemper ex ſuperbia naſcitur. Ergo inanis gloria non eſt vitium capitale.

¶ 2. Præterea, Honor videtur eſſe aliquid principalius quam gloria, quæ eſt eius effectus. Sed ambitio quæ eſt inordinatus appetitus honoris, non eſt vitium capitale. Ergo etiam neque appetitus inanis gloriæ.

¶ 3. Præterea, Vitium capitale habet aliquam principalita

cipalitatem, sed inanis gloria non videtur habere aliquam principalitatem : neque quantum ad rationem peccati, quia non semper est peccatum mortale : neque etiam quantum ad rationem boni appetibilis, quia gloria humana videtur esse quiddam fragile & extra hominem existens. Ergo inanis gloria non est vitium capitale.

SED contra est, quod Greg. 31. * Moral. numerat inanem gloriam inter septem vitia capitalia. *l. 31. c. 31.*

RESPONDEO dicendum, quod de vitiis capitalibus dupliciter aliqui loquuntur. Quidam enim ponunt superbiam unum de vitiis capitalibus. Et hi non ponunt inanem gloriam inter vitia capitalia. Gregor. autem in 31. * Moral. superbiam ponit reginam omnium vitiorum ; & inanem gloriam, quæ immediate ab ipsa oritur, ponit vitium capitale. Et hoc rationabiliter. Superbia enim, vt infra dicetur *, importat inordinatum appetitum excellentiæ. Ex omni autem bono quod quis appetit, quamdam perfectionem & excellentiam consequitur. Et ideo fines omnium vitiorum ordinantur in finem superbiæ. Et propter hoc videtur quod habeat quandam generalem causalitatem super alia vitia, & non debeat computari inter specialia vitiorum principia, quæ sunt vitia capitalia. Inter bona autem per quæ excellentiam homo consequitur, præcipue ad hoc operari videtur gloria, in quantum importat manifestationem bonitatis alicuius. Nam bonum naturaliter amatur & honoratur ab omnibus. Et ideo sicut per gloriam, quæ est apud Deum, consequitur homo excellentiam in rebus diuinis : ita etiam per gloriam hominum consequitur homo excellentiam in rebus humanis. Et ideo propter propinquitatem ad excellentiam, quam homines maxime desiderant, consequens est quod sit multum appetibilis. Et quia ex eius inordinato appetitu multa vitia oriuntur, ideo inanis gloria est vitium capitale. *l. 31. c. 31.* *q. 162. a. 1. & 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod aliquod vitium oriri ex superbia non repugnat ei, quod est esse vitium capitale : eo quod sicut supra dictum est *, superbia est regina & mater omnium vitiorum. *1. 2. q. 84. a. 2. & 4.*

Ad secundum dicendum, quod laus & honor comparantur ad gloriam (ut supra dictum est *) sicut causa ex quibus sequitur gloria. Vnde gloria comparatur ad ea sicut finis. Propter hoc enim aliquis amat honorari & laudari, in quantum per hoc aliquis æstimat se in aliorum notitia fore præclarum. *ad 4.* * *a. 2. huius.* *in q. & a. 1. ad 3. 1. ad 3.*

Ad tertium dicendum, quod inanis gloria habet

ℳ 10. ar. principalem rationem appetibilis, ratione iam dicta: & hoc sufficit ad rationem vitij capitalis. Non autem requiritur quod vitium capitale semper sit peccatum mortale: quia etiam ex veniali peccato potest mortale oriri, in quantum scilicet veniale disponit ad mortale.

659 Art. 5 *Vtrum conuenienter dicantur filia inanis gloriæ esse inobedientia, iactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, & nouitatum præsumptio?*

sup q. 81. a. 4. & q. 105. a. 1. ad 2. & inf. q. 138. a. 2. ad 1. & 2. dist. 42. q. 2. a. 3. con. lis. & lis. 2. & mal. q. 8. a. 1. con. 2. & q. 9. a. 3. & q. 13. a. 3. cor. † l. 23. c. 7 † l. 31. c. 31. * immittatur hom. 29. a me. in opere imperfe. Bo. r. † philanthropia. * lib. 31. cap. 31. † q 31. a. 3. & q. 45. a. 4. & 1. 2. q. 84. a. 3. & 4. * ar. præ & ar. 1. huius q

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter dicantur filiæ inanis gloriæ esse, inobedientia, iactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, nouitatum præsumptio. Iactantia enim secundum Greg. 23. Moral. * ponitur inter species superbiæ. Superbia autem non oritur ex inani gloria, sed potius è conuerso: vt Gregorius dicit 31. Moral. † Ergo iactantia non debet poni filia inanis gloriæ.

¶ 2. Præterea, Contentiones & discordiæ videntur ex ira maxime prouenire. Sed ira est capitale vitium inani gloriæ condiuisum. Ergo videtur quod non sint filiæ inanis gloriæ.

¶ 3. Præterea, Chrysost. dicit super Matth. * quod vbique vana gloria malum est, sed maxime in † philanthropia, id est, in misericordia, quæ tamen non est aliquid nouum, sed in consuetudine hominum existit. Ergo præsumptio nouitatum non debet specialiter poni filia inanis gloriæ.

SED contra est auctoritas Gregorij 31. Moral. * vbi prædictas filias inanis gloriæ assignat.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est †, illa vitia quæ de se nata sunt ordinari ad finem alicuius vitij capitalis, dicuntur filiæ eius. Finis autem inanis gloriæ est manifestatio propriæ excellentiæ, vt ex supra dictis patet *. Ad quod potest homo tendere dupliciter. Vno modo, directe, siue per verba: & sic est iactantia. Sine per facta: & sic finis gera habentia aliquam admirationem, est præsumptio nouitatum, quas homines solent magis admirari. Si autem falsa sint, sic est hypocrysis. Alio autem modo nititur aliquis manifestare suam excellentiam indirecte, ostendendo se non esse alio inferiorem. hoc quadrupliciter. Primo quidem, quantum ad tellectum: & sic est pertinacia, per quam homo mis innititur suæ sententiæ, nolens credere sententiæ meliori. Secundo, quantum ad voluntatem: & sic discordia, dum non vult à propria voluntate discedere vt aliis concordet. Tertio, quantum ad locutionem & sic est contentio, cum aliquis verbis clamose contra alium litigat. Quarto, quantum ad factum: &

QVAESTIO CXXXII.

De inani gloria, in quinque articulos diuisa.

DEinde considerandum est de inani gloria.

ET CIRCA hoc quæruntur quinque.

¶ Primo, vtrum appetitus gloriæ sit peccatum?

¶ Secundo, vtrum magnanimitati opponatur?

¶ Tertio, vtrum sit peccatum mortale?

¶ Quarto, vtrum sit vitium capitale?

¶ Quinto, de filiabus eius.

Art. 1. *Vtrum appetitus gloriæ sit peccatum?* 655

AD primum sic proceditur. Videtur, quod appetitus gloriæ non sit peccatum. Nullus enim peccat in hoc quod Deo assimilatur: quinimo mandatur ad Ephes. 5. Estote imitatores Dei, sicut filij charissimi. Sed in hoc quod homo quærit gloriam, videtur Deum imitari, qui ab hominibus gloriam quærit. Vnde dicitur Isaiæ 43. Affer filios meos de longinquo, & filias meas ab extremis terræ: & omnem qui inuocat nomen meum, in gloriam meam creaui eum. Ergo appetitus gloriæ non est peccatum. *Ma. q. 9. a. 1. & 2. cor.*

¶ 2. Præterea, Illud per quod aliquis prouocatur ad bonum, non videtur esse peccatum. Sed per appetitum gloriæ homines prouocantur ad bonum. Dicit enim Tullius in lib.* de Tusculan. quæstionibus, quod omnes ad studia incenduntur, gloria. In sacra etiam Scriptura promittitur gloria pro bonis operibus, secundum illud ad Rom. 2. His quidem qui secundum patientiam boni operis, gloriam & honorem. Ergo appetitus gloriæ non est peccatum. *lib. 1. non remote à prine.*

¶ 3. Præterea, Tullius* dicit in sua Rhetor. quod gloria est frequens de aliquo fama cum laude. Et ad idem pertinet quod Ambrosius dicit†, quod gloria est quasi clara cum laude notitia. Sed appetere laudabilem famam, non est peccatum: quinimo videtur esse laudabile, secundum illud Ecclesiast. 41. Curam habe de bono nomine. Et ad Roman. 12. Prouidentes bona, non solum coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus. Ergo appetitus inanis gloriæ non est peccatum. *lib. 2. de inu. fol. 3. ante fin. libri. † id habes Aug. in l. 83. qq. q. 31. circa fin. t. 4. * c. 13. in prine. t. 5. † tr. 82. & 100. non longe à prine. & 104. nō procul à fin. t. 9.*

SED contra est, quod Augustinus dicit 5.* de Ciuit. Dei, Sanius videt, qui & amorem laudis vitium esse cognoscit.

RESPONDEO dicendum, quod gloria claritatem quamdam significat. Vnde glorificari idem est quod clarificari: vt Augustinus† dicit super Ioan. Claritas autem & decor quamdam habent manifestationem. Et ideo nomen gloriæ proprie importat manifestationem

10. ar. principalem rationem appetibilis, ratione iam dicta. Et hoc sufficit ad rationem vitij capitalis. Non autem requiritur quod vitium capitale semper sit peccatum mortale: quia etiam ex veniali peccato potest mortale oriri, in quantum scilicet veniale disponit ad mortale.

659 Art. 5. *Vtrum conuenienter dicantur filia inanis gloriæ esse inobedientia, iactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, & nouitatum præsumptio?*

Sup q. 81. a. 4. & q. 105. a. 1. ad 2. & inf. q. 138. a. 2. ad 1. & 2. dist. 42. q. 2. a. 3. con. & lic. lec 2. & mal. q. 8. a. 1. con. sc. 2. & q. 9. a. 3. & q. 13. a. 3. cor. † l. 23. c. 7. † l. 31. c. 31. * immittitur hom. 89. à me. in opere imperfecto. Ro. 1. † philanthropia. * lib. 31. cap. 31. † q. 31. a. 3. & q. 35. a. 4. & 1. 2. q. 84. a. 3. & 4. * ar. pre. & ar. 1. huius q.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter dicantur filiæ inanis gloriæ esse, inobedientia, iactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, nouitatum præsumptio. Iactantia enim secundum Greg. 23. Moral. * ponitur inter species superbiæ. Superbia autem non oritur ex inani gloria, sed potius è conuerso: vt Gregorius dicit 31. Moral. † Ergo iactantia non debet poni filia inanis gloriæ.

¶ 2. Præterea, Contentiones & discordiæ videntur ex ira maxime prouenire. Sed ira est capitale vitium inani gloriæ condiuisum. Ergo videtur quod non sint filiæ inanis gloriæ.

¶ 3. Præterea, Chrysost. dicit super Matth. * quod vbique vana gloria malum est, sed maxime in † philanthropia, id est, in misericordia, quæ tamen non est aliquid nouum, sed in consuetudine hominum existit. Ergo præsumptio nouitatum non debet specialiter poni filia inanis gloriæ.

SED contra est auctoritas Gregor. in 31. Moral. * vbi prædictas filias inanis gloriæ assignat.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est †, illa vitia quæ de se nata sunt ordinari ad finem alicuius vitij capitalis, dicuntur filiæ eius. Finis autem inanis gloriæ est manifestatio propriæ excellentiæ, vt ex supra dictis patet *. Ad quod potest homo tendere dupliciter. Vno modo, directe, siue per verba: & sic est iactantia. Siue per facta: & sic fit quædam habentia aliquam admirationem, est præsumptio nouitatum, quas homines solent magis admirari. Si autem falsa sint, sic est hypocrysis. Alio autem modo nititur aliquis manifestare suam excellentiam indirecte, ostendendo se non esse alio minorem. Et hoc quadrupliciter. Primo quidem, quantum ad intellectum: & sic est pertinacia, per quam homo nimis innititur suæ sententiæ, nolens credere sententiæ meliori. Secundo, quantum ad voluntatem: & sic est discordia, dum non vult à propria voluntate discedere vt aliis concordet. Tertio, quantum ad locutionem: & sic est contentio, cum aliquis verbis clamosè contra alium litigat. Quarto, quantum ad factum: & sic

est inobedientia, dum scilicet aliquis non vult exequi superioris præceptum.

*Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est *, iactantia ponitur species superbiæ quantum ad interiorem causam eius, quæ est arrogantia. Ipsa autem iactantia exterior, vt dicitur in 4. Ethic. †† ordinatur quandoque quidem ad lucrum, sed frequentius ad gloriam & honorem. Et sic oritur ex inani gloria.* * 2.112. q. 4. ad 2. †† lib. 4. c. 7. tom. 5.

Ad secundum dicendum, quod ira non causat discordiam & contentionem, nisi cum adiunctione inanis gloriæ, per hoc scilicet quod aliquis sibi gloriosam reputat, quod non cedat voluntati vel verbis alterius.

Ad tertium dicendum, quod inanis gloria vituperatur circa eleemosynam, propter defectum charitatis, qui videtur esse in eo, qui præfert inanem gloriam vtilitati proximi, dum hoc propter illud facit. Non autem vituperatur aliquis ex hoc quod præsumat eleemosynam facere, quasi aliquid nouum.

QVÆSTIO CXXXIII.

De Pusillanimitate, in duos articulos diuisa.

DEinde considerandum est de Pusillanimitate. ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum pusillanimitas sit peccatum?

¶ Secundo, cui virtuti opponatur.

Art. 1. *Vtrum pusillanimitas sit peccatum?*

660

AD primum sic proceditur. Videtur, quod pusillanimitas non sit peccatum. Ex omni enim peccato aliquis efficitur malus, sicut ex omni virtute aliquis efficitur bonus. Sed pusillanimus non est malus, vt Philosophus dicit in 4. Ethic.* Ergo pusillanimitas non est peccatum. 4. Eth. c. 11. * lib. 4. c. 3. paulo ante.

¶ 2. Præterea, Philosophus † dicit ibidem, quod maxime videtur pusillanimus esse, qui magnis bonis dignus existit, & tamen his non dignificat seipsum. Sed nullus est dignus magnis bonis nisi virtuosus: quia vt Philosophus ibidem dicit *, secundum veritatem solus bonus est honorandus. Ergo pusillanimus est virtuosus. Non ergo pusillanimitas est peccatum. † in fin. c. 5. non multum a principio tom. 5. * lib. 4. c. 3. ante med. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Initium omnis peccati est superbia, vt dicitur Eccles. 10. Sed pusillanimitas non procedit ex superbia: quia superbus extollit se supra id quod est: pusillanimus autem subtrahit se ab his, quibus dignus est. Ergo pusillanimitas non est peccatum.

¶ 4. Præterea, Philosophus dicit in quarto Ethico-

lib. 4. c. 3. paul. post prin. t. 5.

rum * quod qui dignificat se minoribus, quam sit dignus, dicitur pusillanimis. Sed quandoque sancti viri dignificant seipsos minoribus quam sint digni: sicut patet de Moyse & Hieremia, qui digni erant officio ad quod assumebantur à Deo: quod tamen vterque eorum humiliter recusabat, vt habetur Exod. 3. & Hier. 1. Non ergo pusillanimitas est peccatum.

SED contra, Nihil in moribus hominum est vitandum nisi peccatum. Sed pusillanimitas est vitanda. Dicitur enim ad Colossen. 3. Patres, nolite ad indignationem prouocare filios vestros, vt non pusillo animo fiant. Ergo pusillanimitas est peccatum.

RESPONDEO dicendum, quod omne illud quod contrariatur naturali inclinationi, est peccatum, quia contrariatur legi naturæ. Ineſt autem vnicuique rei naturalis inclinatio ad exequendam actionem commensuratam suæ potentiæ: vt patet in omnibus rebus naturalibus tam animatis quam inanimatis. Sicut autem per præsumptionem aliquis excedit proportionem suæ potentiæ, dum nititur ad maiora quam possit: ita etiam pusillanimus deficit à proportione suæ potentiæ, dum recusat in id tendere, quod est suæ potentiæ commensuratum. Et ideo sicut præsumptio est peccatum, ita & pusillanimitas. Et inde est quod seruus qui acceptam pecuniam Domini sui fodit in terram, nec est operatus, ex ea propter quendam pusillanimitatis timorem, punitur à Domino: vt habetur Matth. 25. & Luc. 19.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus illos nominat malos, qui proximis inferunt nocumenta. Et secundum hoc pusillanimus dicitur non esse malus: quia nulli infert nocumentum nisi per accidens, in quantum scilicet deficit ab operationibus

p. c. ea. 5. cir. fi. t. 2.

quibus posset alios iuuare. Dicit enim Gregor. in * pastorali, quod illi qui prodesse vtilitati proximorum in prædicatione refugiunt, si districtè iudicentur, ex tantis rei sunt, ex quantis venientes ad publicum prodesse potuerunt.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquem habentem habitum virtutis peccare: venialiter quidem, etiam ipso habitu remanente: mortaliter autem, cum corruptione ipsius habitus virtutis gratuitæ. Et ideo potest contingere, quod aliquis ex virtute quam habet, sit dignus ad aliqua magna facienda, quæ sunt digna magno honore. Et tamen per hoc quod ipse non attendat sua virtute vti, peccat: quandoque quidem venialiter, quandoque autem mortaliter. Vel potest dici, quod pusillanimus est dignus magnis

magnis ſecundum habilitatem ad virtutem, quæ inceſt eſſ, vel ex bona diſpoſitione naturæ, vel ex ſcientia, vel ex exteriori fortuna: quibus dum recuſat vti ad virtutem, puſillanimus redditur.

Ad tertium dicendum, quod etiam puſillanimitas aliquo modo ex ſuperbia poteſt oriri, dum ſcilicet aliquis nimis proprio ſenſui innititur, quo reputat ſe inſufficientem ad ea, reſpectu quorum ſufficientiam habet. Vnde dicitur Prouerbiorum vicefimoſexto, Sapientior ſibi piger videtur ſeptem viris loquentibus ſententias. Nihil enim prohibet quod ſe quantum ad aliqua deijciat, & quantum ad alia ſe in ſublime extollat. Vnde Gregor. in paſtorali de Moyſe dicit, quod ſuperbus fortaſſe eſſet, ſi ducatum plebis ſuæ ſine trepidatione ſuſciperet. Et rurſum ſuperbus exiſteret, ſi auctoris imperio obedire recuſaret. *p. 1. ca. 7. poſt med. tom. 2.

Ad quartum dicendum, quod Moyſes & Hieremias digni erant officio, ad quod diuinitus eligebantur ex diuina gratia. Sed ipſi conſiderantes propriæ infirmitatis inſufficientiam, recuſabant; non tamen pertinaciter, ne in ſuperbiam laberentur.

Art. 2. *Verum puſillanimitas opponatur magnanimitati?* 662

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod puſillanimitas non opponatur magnanimitati. Dicit enim Philoſophus in 4. Ethicor. * quod puſillanimus ignorat ſeipſum: appeteret enim bona quibus dignus eſt, ſi ſe cognoſceret. Sed ignorantia ſui videtur opponi prudentiæ. Ergo puſillanimitas opponitur prudentiæ. *inf. q. 162 a. 1. ad 3. & 4. Eth. lect. 11. fi. * l. 4. c. 3. ad fi. t. 5.

¶ 2. Præterea, Matthæi vigeſimoquinto, Seruum, qui propter puſillanimitatem pecunia vti recuſauit, vocat Dominus malum & pigrum, Philoſophus etiam dicit in quarto Ethicor. quod * puſillanimi videntur pigri. Sed pigritia opponitur ſolicitudini, quæ eſt actus prudentiæ: vt ſupra habitum eſt †. Ergo puſillanimitas non opponitur magnanimitati. *lib. 4. c. 3. ad fi. t. 5. † q. 47. art. 9.

¶ 3. Præterea, Puſillanimitas videtur ex inordinato timore procedere, Vnde dicitur Iſaiæ trigeſimoquinto. Dicite puſillanimis, confortamini, & nolite timere. Videtur etiam procedere ex inordinata ira, ſecundum illud Coloſſ. 3. Patres, nolite ad indignationem prouocare filios veſtros, vt non puſillo animo fiant. Sed inordinatio timoris opponitur fortitudini, inordinatio autem iræ manſuetudini. Ergo puſillanimitas non opponitur magnanimitati.

¶ 4. Præterea, Vitium quod opponitur alicui virtuti, tanto grauius eſt, quanto eſt magis virtuti diſſi-

mile. Sed pusillanimitas magis est dissimilis magnanimitati quam præsumptio. Ergo si pusillanimitas opponeretur magnimitati, sequeretur quod effet grauius peccatum, quam præsumptio: quod est contra illud quod dicitur Eccles. 37. O præsumptio nequissima, vnde creata es? Non ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.

SED contra est, quod pusillanimitas & magnanimitas differunt secundum magnitudinem & paruitatem animi, vt ex ipsis nominibus apparet. Sed magnum & paruum sunt opposita. Ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.

RESPONDEO dicendum, quod pusillanimitas potest tripliciter considerari. Vno modo, secundum seipsam. Et sic manifestum est quod secundum propriam rationem opponitur magnanimitati: à qua differt secundum differentiam magnitudinis & paruitatis circa idem. Nam sicut magnanimus ex animi magnitudine tendit ad magna, ita pusillanimus ex animi paruitate se retrahit à magnis. Alio modo potest considerari ex parte suæ causæ, quæ ex parte intellectus est ignorantia propriæ conditionis: ex parte autem appetitus est timor deficiendi in his quæ falsè æstimat excedere suam facultatem. Tertio modo potest considerari quantum ad effectum, qui est retrahere se à magnis quibus est dignus. Sed sicut *supra q. præc. a. 2. ad 3.* dictum est, oppositio vitij ad virtutem, attenditur magis secundum propriam speciem, quam secundum causam vel effectum. Et ideo pusillanimitas directè magnanimitati opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte causæ quam habet in intellectu. Et tamen non proprie potest dici quod opponatur prudentiæ, etiam secundum causam suam: quia talis ignorantia non procedit ex insipientia, sed magis ex pigritia considerandi suam facultatem (vt *hab. eo. 3. ad fi. t. 5.* dicitur in 4. Ethicor.*) vel exequendi quod suæ subiacet potestati.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte effectus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit ex parte causæ. Nec tamen timor causans pusillanimitatem, est semper timor periculorum mortis. Vnde etiam ex hac parte non oportet quod opponatur fortitudini. Ira autem secundum rationem proprij motus quo quis extollitur in vindictam, non causat pusillanimitatem, quæ deiicit animum: sed magis tollit eam. Inducit autem ad pusillanimitatem, ratione

causæ

irę, quæ sunt iniuriæ illatæ: ex quibus de-
animus patientis.

quartum dicendum, quod pusillanimitas est gra-
peccatum secundum propriam speciem, quam
sumptio: quia per ipsam recedit homo à bonis,
quod est pessimum: vt dicitur in 4. Ethic.* Sed præ- *c.3. circa
sumptio dicitur esse nequissima, ratione superbiæ ex- finem.
qua procedit.

QVÆSTIO CXXXIV.

De magnificentia, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de magnificentia, & vitiis oppositis.

CIRCA magnificentiam autem quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum magnificentia sit virtus?

¶ Secundo, vtrum sit virtus specialis?

¶ Tertio, quæ sit materia eius.

¶ Quarto, vtrum sit pars fortitudinis.

Art. 1. *Vtrum magnificentia sit virtus?* 662

AD primum sic proceditur. Videtur, quod magnificentia non sit virtus. Qui enim habet vnam virtutem, habet omnes, vt supra habitum est. Sed aliquis potest habere alias virtutes sine magnificentia. Dicit enim Philos. in 4.* Ethic. quod non omnis liberalis est magnificus. Ergo magnificentia non est virtus. *4. Ethic. in 6. lect. 1. prin. 1.2. q. 65. art. 1. tom. 5.

¶ 2. Præterea, Virtus moralis consistit in medio, vt patet in 2.† Ethic. Sed magnificentia non videtur consistere in medio: superexcellit enim liberalitatem magnitudine. Magnum autem opponitur paruo sicut extremum, quorum medium est æquale: vt dicitur in 10. Metaph.* Et sic magnificentia non est in medio, sed in extremo. Ergo non est virtus. †2.6.1.9 *text. 17. & 19. t. 3.

¶ 3. Præterea, Nulla virtus contrariatur naturali inclinationi, sed magis perficit ipsam, vt supra habitum est†. Sed sicut Philos. dicit in 4. Ethic. * magnificus non est sumptuosus in seipsum: quod est contra naturalem inclinationem, per quam aliquis maxime prouidet sibi. Ergo magnificentia non est virtus. † q. 117. a. 1. a 3. & 2. & 108. art. 2. * 2.2. post me. l. 5.

¶ 4. Præterea, Secundum Philos. in 6.† Ethicor. ars est recta ratio factibilium. Sed magnificentia est circa factibilia, vt ex ipso nomine apparet. Ergo magis est ars quam virtus. † 6.4.1.5.

SED contra. Humana virtus est participatio quædam virtutis diuinæ. Sed magnificentia pertinet ad virtutem diuinam: secundum illud Psal. 67. Magnificentia eius, & virtus eius in nubibus. Ergo magnificentia est virtus.

li.1. tex. 116, t.2. RESPONDEO dicendum, quod ſicut dicitur in 1.° de Cælo, virtus dicitur per comparationem ad *vltimum*, in quod potentia poteſt. Non quidem ad *vltimum* ex parte defectus, ſed ex parte exceſſus: *cuius ratio conſiſtit in magnitudine*. Et ideo operari *aliquid magnum*, ex quo ſumitur nomen magnificentiæ. *Proprie* pertinet ad rationem virtutis. Vnde magnificentia nominat virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis *liberalis* eſt magnificus quantum ad actum: quia deſunt ſibi ea quibus vti neceſſe eſt ad actum magnificum. Tamen omnis liberalis habet habitum magnificentiæ, vel actu, vel in propinqua diſpoſitione: vt ſupra *q.129. a.* dictum * eſt, cum de connexione virtutum ageretur.

3. ad 1. & 2.3.q.65. artic.1. Ad ſecundum dicendum, quod magnificentia conſiſtit quidem in extremo, conſiderata quantitate eius quod facit: ſed tamen in medio conſiſtit conſiderata regula rationis, à qua non deficit. nec eam excedit: ſi- *q.129. a.* cut etiam de magnanimitate dictum * eſt. *3. ad 2.*

Ad tertium dicendum, quod ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum. Quod autem pertinet ad perſonam vniuſcuiuſque, eſt aliquid parum in comparatione ad id quod conuenit rebus diuinis, vel rebus communibus. Et ideo magnificus *non* principaliter intendit ſumptus facere in his, quæ pertinent ad perſonam propriam: non quia bonum ſuum non quærat, ſed quia non eſt magnum. Si quid tamen in his quæ ad ipſum pertinent, magnitudinem habeat, hoc etiam magnifice magnificus proſequitur: ſicut ea quæ ſemel fiunt, vt nuptiæ, vel aliquid aliud huiuſmodi, vel etiam ea quæ permanentia ſunt. Sicut ad magnificum pertinet præparare conuenientem habitationem, vt dicitur in 4. Ethic.

6. & 7. me. tom. 5. Ad quartum dicendum, quod ſicut dicit Philoſoph. in 6. Ethicor. * oportet artis eſſe quamdam virtutem, ſcilicet moralem, per quam ſcilicet appetitus inclinatur ad recte vtendum ratione artis. Et hoc pertinet ad magnificentiam. Vnde non eſt ars, ſed virtus.

663 Art. 2. *Vtrum magnificentia ſit ſpecialis virtus?*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod magnificentia non ſit ſpecialis virtus. Ad magnificentiam enim videtur pertinere, facere aliquid magnum. Sed facere aliquid magnum poteſt conuenire cuilibet virtuti, ſi ſit magna: ſicut qui habet magnam virtutem temperantiæ, facit magnum temperantiæ opus. Ergo magnificentia non eſt aliqua ſpecialis virtus, ſed ſignificat ſtatum perfectum cuiuſlibet virtutis.

¶ 2. Præterea, Eiuſdem videtur eſſe aliquid facere,

re, & tendere in illud. Sed tendere in aliquid magnum, pertinet ad magnanimitatem, vt supra dictum est. Ergo & facere aliquid magnum, pertinet ad magnanimitatem. Non ergo magnificentia est virtus distincta a magnanimitate. 1.q.129.a.1.ad 2.

3. Præterea, Magnificentia videtur pertinere ad sanctitatem. Dicitur enim Exod. 15. Magnificus in sanctitate. Et in Psal. 95. Sanctitas, & magnificentia in sanctificatione eius. Sed sanctitas est idem religioni, vt supra habitum est *. Ergo magnificentia videtur idem esse religioni. Non ergo est virtus specialis ab aliis distincta. 3.q.81.a.8.

SED contra est, * quod Philos. * connumerat eam aliis virtutibus specialibus. l. 2. Eth. c. 7. & l. 4. c. 2. l. 3.

RESPONDEO dicendum, quod ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum, sicut ex ipso nomine apparet. Facere autem dupliciter potest accipi. Vno modo, proprie. Alio modo, communiter. Proprie autem facere dicitur, operari aliquid in exteriori materia, sicut facere domum, vel aliquid aliud huiusmodi. Communiter autem dicitur facere pro quacumque actione: siue transeat in exteriorem materiam, sicut vrere, & secare: siue maneat in ipso agente, sicut intelligere, & velle. Si ergo magnificentia accipiatur secundum quod factionem alicuius magni importat, prout factio proprie dicitur: sic magnificentia est specialis virtus. Opus enim factibile producitur ab arte. In cuius quidem vsu potest attendi vna specialis ratio bonitatis, quod ipsum opus factum per artem sit magnum, scilicet in quantitate, pretiositate, vel dignitate: quod facit magnificentia. Et secundum hoc magnificentia est specialis virtus. Si vero nomen magnificentiæ accipiatur ab eo, quod est facere magnum, secundum quod facere communiter sumitur: sic magnificentia non est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod ad quamlibet virtutem perfectam pertinet magnum facere in suo genere, secundum quod facere communiter sumitur, non autem secundum quod sumitur proprie: sed hoc est proprium magnificentiæ.

Ad secundum dicendum, quod ad magnanimitatem pertinet non solum tendere in magnum, sed etiam in omnibus virtutibus magnum operari, vel faciendo, vel qualitercumque agendo: vt dicitur 4. Ethicor.* Tamen quod magnanimitas circa hoc respicit solum rationem magni. Aliæ autem virtutes, quæ si sint perfectæ, magnum operantur, non principaliter dirigunt intentionem suam ad magnum, sed ad id quod est

* 4.c.12.fi.

est proprium vnicuique virtuti. Magnitudo autem consequitur ex quantitate virtutis.

Ad magnificentiam vero pertinet, non solum facere magnum, secundum quod facere proprie sumitur, sed etiam ad magnum faciendum tendere animo. Vnde Tullius dicit * in sua Rhetorica, quod magnificentia est rerum magnarum, & excellarum cum animi quadam ampla, & splendida propositione cogitatio atque administratio: vt cogitatio referatur ad interiorem intentionem, administratio autem ad exteriorem executionem. Vnde oportet quod sicut magnanimitas intendit aliquod magnum in omni materia, ita & magnificentia in aliquo opere factibili.

*2.2 de in vet. cit. f. 3. mens. fi. 2. ante me. tc. 5. A64 vi f. 1. 52 ar. 3. co. & q. 1. co. art. 1. co. & 12. q. 60. art. 5. ci. 1. co. 2. & 3. d. f. 34. q. 1. a. 2. co. 2. & 4. d. 7. q. 2. ar. 2. q. 2. ar. 2. co. & dif. 17. q. 3. ar. 2. 4. 3. co. & dif. 33. q. 3. ar. 2. cor. & 4. Eth. l. 6. co. 2. * q. 132. art. 2. † 1. 4. 6. 7. Paralip. Senec. l. 5.*

Ad tertium dicendum, quod magnificentia intendit opus magnum facere. Opera autem ab hominibus fiunt, ad aliquem finem ordinantur. Nullius autem finis humanorum operum est adeo magnus, sicut honor Dei. Et ideo magnificentia præcipue magnum opus facit in ordine ad honorem Dei. Vnde Philos. dicit in 4. Ethicor. * quod honorabiles sumptus sunt maxime qui pertinent ad diuina sacrificia. Et circa hos maxime studet magnificus. Et ideo magnificentia coniungitur sanctitati: quia præcipue eius effectus ad religionem siue ad sanctitatem ordinatur.

Art. 3. *Verum materia magnificentiæ sint sumptus magni?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod materia magnificentiæ non sint sumptus magni. Circa eandem enim materiam non sunt duæ virtutes. Sed circa sumptus est liberalitas, vt supra habitum est *. Ergo magnificentia non est circa sumptus.

¶ 2. Præterea, Omnis magnificus est liberalis, vt dicitur in 4. † Ethicor. Sed liberalitas est magis circa dona, quam circa sumptus. Ergo etiam magnificentia non præcipue est circa sumptus, sed magis circa dona.

¶ 3. Præterea, Ad magnificentiam pertinet aliquod opus exterius facere. Non autem quibuslibet sumptibus fit aliquod exterius opus, etiam si sint sumptus magni: puta, cum aliquis multa expendit in xeniis mittendis. Ergo sumptus non sunt propria materia magnificentiæ.

¶ 4. Præterea, Magnos sumptus non possunt facere nisi diuites. Sed omnes virtutes possunt habere etiam pauperes; quia virtutes non ex necessitate indigent exteriori fortuna, sed sibi ipsis sufficiunt, vt Seneca dicit in lib. de ira. Ergo magnificentia non est circa magnos sumptus.

SED

SED contra est, quod Philosoph. dicit in 4. Ethic. * quod magnificentia non extenditur circa omnes operationes quæ sunt in pecuniis, (sicut liberalitas) sed circa sumptuosas solum, in quibus superexcellit liberalitatem magnitudine. Ergo est solum circa magnos sumptus. * cap. 1. in princ.

RESPONDEO dicendum, quod ad magnificentiam, sicut dictum * est, pertinet intendere ad aliquod magnum opus faciendum. Ad hoc autem quod aliquod magnum opus conuenienter fiat, requiruntur proportionati sumptus. Nõ enim possunt magna opera fieri, nisi cum magnis expensis. Vnde ad magnificentiam pertinet, magnos sumptus facere ad hoc quod opus magnum conuenienter fiat. Vnde & Philos. dicit in 4. Ethic. * quod magnificus ab æquali, id est à proportionato sumptu opus faciet magis magnificum. Sumptus autem est quædam pecuniæ emissio, à qua potest aliquis prohiberi per superfluum amorem pecuniæ. Et ideo materia magnificentiæ possunt dici, & ipsi sumptus, quibus vtitur magnificus ad opus magnum faciendum; & ipsa pecunia, qua vtitur ad sumptus magnos faciendos; & amor pecuniæ quem moderatur magnificus, ne sumptus magni impediantur. * art. praec. * 2. ante me. to. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum * est, virtutes illæ quæ sunt circa res exteriores, habent aliquam difficultatem ex ipso genere rei circa quam est virtus, & aliam difficultatem ex magnitudine ipsius rei. Et ideo oportet circa pecuniam, & vsum eius, esse duas virtutes, scilicet liberalitatem, quæ respicit communiter vsum pecuniæ: & magnificentiam, quæ respicit magnum in pecuniæ vsu. * 9. 129. 2.

Ad secundum dicendum, quod vsus pecuniæ aliter pertinet ad liberalem, & aliter ad magnificum. Ad liberalem enim pertinet secundum quod procedit ex ordinato affectu circa pecunias. Et ideo omnis vsus debitus pecuniæ, cuius impedimentum tollit moderatio amoris pecuniæ, pertinet ad liberalitatem; scilicet & dona, & sumptus: Sed vsus pecuniæ pertinet ad magnificum, in ordine ad aliquod magnum opus quod faciendum est. Et talis vsus non potest esse sine sumptu, siue expensa.

Ad tertium dicendum, quod magnificus etiam dat dona, vel xenia: vt dicitur in 4. Ethicor. * non tamen sub ratione doni, sed potius sub ratione sumptus ordinati ad aliquod opus faciendum: puta ad honorandum aliquem, vel ad faciendum aliquid, vnde proueniat honor toti ciuitati: sicut cum facit aliquid ad quod tota ciuitas studet. * 6. 2. to. 5.

est proprium vaicuique virtuti. Magnitudo autem consequitur ex quantitate virtutis.

Ad magnificentiam vero pertinet, non solum facere magnum, secundum quod facere proprie sumitur, sed etiam ad magnum faciendum tendere animo. Vnde Tullius dicit * in sua Rhetorica, quod *magnificentia* est rerum magnarum, & excelsarum cum animi quadam ampla, & splendida propositione cogitatio atque administratio: vt cogitatio referatur ad interiorem inventionem, administratio autem ad exteriorem executionem. Vnde oportet quod sicut magnanimitas intendit aliquod magnum in omni materia, ita & magnificentia in aliquo opere factibili.

ha. de in vet. in f. 2. rhetor. li.

Ad tertium dicendum, quod magnificentia intendit opus magnum facere. Opera autem ab hominibus facta, ad aliquem finem ordinantur. Nullius autem finis humanorum operum est adeo magnus, sicut honor Dei. Et ideo magnificentia præcipue magnum opus facit in ordine ad honorem Dei. Vnde Philos. dicit in 4. Ethicor. * quod honorabiles sumptus sunt maxime qui pertinent ad diuina sacrificia. Et circa hos maxime studet magnificus. Et ideo magnificentia coniungitur sanctitati: quia præcipue eius effectus ad religionem siue ad sanctitatem ordinatur.

2. 2. quæst. 134. art. 1. ad 2.

Aristot. 4. ethic. c. 5. n. 64.

Art. 3. *Verum materia magnificentiæ sint sumptus magni?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod materia magnificentiæ non sint sumptus magni. Circa eandem enim materiam non sunt duæ virtutes. Sed circa sumptus est liberalitas, vt supra habitum est *. Ergo magnificentia non est circa sumptus.

2. 2. quæst. 117. art. 1. & 2. & 4. d. 15. q. 1. a. 3. q. 1. & 3. d. 33. q. 1. a. 2. q. 2. & 4. d. 7. q. 2. art. 2. q. 2. co. & dist. 17. q. 3. art. 2. 4. 3. co. & dist. 33. q. 3. art. 2. cor. & 4. Eth. l. 6. c. 2.

¶ 2. Præterea, Omnis magnificus est liberalis, vt dicitur in 4. † Ethicor. Sed liberalitas est magis circa dona, quam circa sumptus. Ergo etiam magnificentia non præcipue est circa sumptus, sed magis circa dona.

† 4. Eth. l. 4. c. 2. Pauli post med. c. 1. 5.

¶ 3. Præterea, Ad magnificentiam pertinet aliquod opus exterius facere. Non autem quibuslibet sumptibus fit aliquod exterius opus, etiam si sint sumptus magni: puta, cum aliquis multa expendit in xeniis mittendis. Ergo sumptus non sunt propria materia magnificentiæ.

¶ 4. Præterea, Magnos sumptus non possunt facere nisi diuites. Sed omnes virtutes possunt habere etiam pauperes; quia virtutes non ex necessitate indigent exteriori fortuna, sed sibi ipsis sufficiunt, vt Seneca dicit in lib. de ira. Ergo magnificentia non est circa magnos sumptus.

SED

SED contra est, quod Philosoph. dicit in 4. Ethic.* quod magnificentia non extenditur circa omnes operationes quæ sunt in pecuniis, (sicut liberalitas) sed circa sumptuosas solum, in quibus superexcellit liberalitatem magnitudine. Ergo est solum circa magnos sumptus. * cap. 1. in princ.

RESPONDEO dicendum, quod ad magnificentiam, sicut dictum * est, pertinet intendere ad aliquod magnum opus faciendum. Ad hoc autem quod aliquod magnum opus conuenienter fiat, requiruntur proportionati sumptus. Nō enim possunt magna opera fieri, nisi cum magnis expensis. Vnde ad magnificentiam pertinet, magnos sumptus facere ad hoc quod opus magnum conuenienter fiat. Vnde & Philos. dicit in 4. Ethic. * quod magnificus ab æquali, id est à proportionato sumptu opus faciet magis magnificum. Sumptus autem est quædam pecuniæ emissio, à qua potest aliquis prohiberi per superfluum amorem pecuniæ. Et ideo materia magnificentiæ possunt dici, & ipsi sumptus, quibus vtitur magnificus ad opus magnum faciendum; & ipsa pecunia, qua vtitur ad sumptus magnos faciendos; & amor pecuniæ quem moderatur magnificus, ne sumptus magni impediantur. art. praec. * 2. ante me. 10. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum * est, virtutes illæ quæ sunt circa res exteriores, habent aliquam difficultatem ex ipso genere rei circa quam est virtus, & aliam difficultatem ex magnitudine ipsius rei. Et ideo oportet circa pecuniam, & vsum eius, esse duas virtutes, scilicet liberalitatem, quæ respicit communiter vsum pecuniæ: & magnificentiam, quæ respicit magnum in pecuniæ vsu. * 9. 1290. 30.

Ad secundum dicendum, quod vsus pecuniæ aliter pertinet ad liberalem, & aliter ad magnificum. Ad liberalem enim pertinet secundum quod procedit ex ordinato affectu circa pecunias. Et ideo omnis vsus debitus pecuniæ, cuius impedimentum tollit moderatio amoris pecuniæ, pertinet ad liberalitatem, scilicet & dona, & sumptus: Sed vsus pecuniæ pertinet ad magnificum, in ordine ad aliquod magnum opus quod faciendum est. Et talis vsus non potest esse sine sumptu, siue expensa.

Ad tertium dicendum, quod magnificus etiam dat dona, vel xenia: vt dicitur in 4. Ethicor. * non tamen sub ratione doni, sed potius sub ratione sumptus ordinati ad aliquod opus faciendum: puta ad honorandum aliquem, vel ad faciendum aliquid, vnde proueniat honor toti ciuitati: sicut cum facit aliquid ad quod tota ciuitas studet. * c. 2. 10. 5.

Ad quartum dicendum, quod principalis actus virtutis est interior electio *, quam virtus potest habere absque exteriori fortuna. Et sic etiam pauper potest esse magnificus. Sed ad exteriores actus virtutum requiruntur bona fortunæ, sicut quædam instrumenta. Et secundum hoc pauper non potest actum magnificentiæ exteriorem exercere in his quæ sunt magna simpliciter, sed forte in his quæ sunt magna per comparationem ad aliquod opus: quod etsi in se sit parvum, tamen potest magnifice fieri secundum proportionem illius generis. Nam paruum & magnum dicuntur correlative, vt Philosophus dicit in prædicamentis †.

* *Senec. epi. 85. quæ est in 12. l. epi. ante fi. & epi. 92. in fi. lib. 14.*

* *In prædicamento ad aliquid c. 1.*

665 Art. 4. *Vtrum magnificentia sit pars fortitudinis?*

Su. q. 128. & loci ibi not. Par. præc.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod magnificentia non sit pars fortitudinis. Magnificentia enim conuenit in materia cum liberalitate, vt dictum est †. Sed liberalitas non est pars fortitudinis, sed iustitiæ. Ergo magnificentia non est pars fortitudinis.

¶ 2. Præterea, Fortitudo est circa timores, & audacias. Magnificentia autem in nullo videtur respicere timorem, sed solum sumptus, qui sunt operationes quædam. Ergo magnificentia magis videtur pertinere ad iustitiam, quæ est circa operationes, quam ad fortitudinem.

a. 2. paulo p. 10. 5.

¶ 3. Præterea, Philos. dicit in 4. Ethicor. * quod magnificus scienti assimilatur. Sed scientia magis conuenit cum prudentia, quam cum fortitudine. Ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

l. 2. in fo. nium

SED contra est, quod Tullius & Macro. & Andron. * magnificentiam partem fortitudinis ponunt.

Scipionis, in f. 2. an. tel. med.

RESPONDEO dicendum, quod magnificentia, secundum quod est specialis virtus, non potest poni pars subiectiua fortitudinis: quia non conuenit cum ea in materia, sed ponitur pars eius, in quantum adiungitur ei sicut virtus secundaria principali. Ad hoc autem quod aliqua virtus adiungatur alicui principali, duo requiruntur, vt supra dictum est *: quorum vnum est, vt secundaria conueniat cum principali. Aliud autem est, vt in aliquo excedatur ab ea. Magnificentia autem conuenit cum fortitudine in hoc, quod sicut fortitudo tendit in aliquod arduum, & difficile, ita etiam & magnificentia. Vnde etiam videtur esse in irascibili, sicut & fortitudo. Sed magnificentia deficit à fortitudine in hoc, quod illud arduum in quod tendit fortitudo, habet difficultatem, propter periculum quod imminet personæ. Arduum autem in quod tendit magnificentia, habet difficultatem, propter im-

q. 80. & 128.

pensas

pendium rerum, quod est multo minus, quam periculum personæ. Et ideo magnificentia ponitur pars fortitudinis.

*Ad primum ergo dicendum, quod iustitia respicit operationes secundum se, prout in eis consideratur debiti: sed liberalitas, & magnificentia considerant operationes sumptuum, secundum quod comparantur ad passiones animæ: diuersimode tamen. Nam liberalitas respicit sumptus per comparationem ad amorem, & concupiscentiam pecuniarum, quæ sunt passiones concupiscibilis, quibus non impeditur liberalis à dationibus, & sumptibus faciendis; vnde est in concupiscibili. Sed magnificentia respicit sumptus per comparationem ad spem, attingendo ad aliquid arduum: non simpliciter sicut magnanimitas, sed in determinata materia, scilicet in sumptibus. Vnde magnificentia videtur esse in irascibili, sicut & magnanimitas.

Ad secundum dicendum, quod magnificentia, etsi non conueniat cum fortitudine in materia, conuenit tamen cum ea in conditione materiæ, in quantum scilicet tendit in aliquid arduum circa sumptus, sicut & fortitudo in aliquid arduum circa timores.

Ad tertium dicendum, quod magnificentia ordinat vsum artis ad aliquid magnum, vt dictum est †. Ars autem est in ratione. Et ideo ad magnificum pertinet bene vti ratione in attendendo proportionem sumptus ad opus, quod faciendum est. Et hoc præcipue necessarium est propter magnitudinem vtriusque; quia nisi diligens consideratio adhiberetur, immineret periculum magni damni.

QVÆSTIO CXXXV.

De Paruificentia, in duos articulos diuisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis magnificentiæ.

ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum paruificentia sit vitium?

¶ Secundo, de vitio ei opposito.

666

Art. 1. *Vtrum paruificentia sit peccatum?* 4. Eth. lo. 7. co. 3.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod paruificentia non sit vitium. Virtus enim sicut est moderatiua magnorum, ita etiam est moderatiua paruorum. Vnde & liberales, & etiam magnifici aliqua parua faciunt. Sed magnificentia est virtus. Ergo etiam similiter paruificentia magis est virtus, quam vitium.

¶ 2. Præterea, Philosophus dicit in 4. Ethic. quod diligentia ratiocinij est paruificæ. Sed diligen-

* l. 4. c. 2. aliquam culum d pr. to. 3.

tiæ

opus: vt scilicet excedat proportionem, quæ esse debet sumptus ad opus, secundum regulam rationis. Vnde manifestum est, quod vitio parificentiæ, qua aliquis deficit à debita proportione expensarum ad opus, intendens minus expendere quam dignitas operis requirat, opponitur vitium quo aliquis dictam proportionem excedit: vt scilicet plus expendat quam sit operi proportionatum. Et hoc vitium Græce quidem dicitur hanausia, à furno dicta: quia videlicet ad modum ignis qui est in furno, omnia consumit. Vel dicitur apyrocalia, id est, sine bono igne: quia ad modum ignis omnia consumit, non propter bonum. Vade latine hoc vitium potest nominari consumptio.

Ad primum ergo dicendum, quod magnificentia dicitur esse ex eo quod facit magnum opus, non autem ex eo quod in sumptu excedat proportionem operis. Hoc enim pertinet ad vitium quod opponitur parificentiæ.

Ad secundum dicendum, quod idem vitium contrariatur virtuti, quæ est in medio & contrario vitio. Sic ergo vitium consumptionis opponitur parificentiæ, in eo quod excedit in sumptu operis dignitatem, expendens multa, vbi pauca oportet expendere. Opponitur autem magnificentiæ ex parte operis magni: quod præcipue intendit magnificus: in quantum scilicet vbi oportet multa expendere, nihil aut parum expendit.

Ad tertium dicendum, quod consumptor ex ipsa specie actus opponitur parificò, in quantum transcendit regulam rationis, à qua parificus deficit. Nihil tamen prohibet quin hoc ad finem alterius vitij ordinetur: puta inanis gloriæ, vel cuiuscunque alterius.

QVÆSTIO CXXXVI.

De patientia, in quinque articulos diuisa.

DEinde considerandum est de patientia.

ET CIRCA hoc quæruntur quinque.

¶ Primo, vtrum patientia sit virtus?

¶ Secundo, vtrum sit maxima virtutum?

¶ Tertio, vtrum possit haberi sine gratia?

¶ Quarto, vtrum sit pars fortitudinis?

¶ Quinto, vtrum sit idem cum longanimitate?

Art. 1. *Vtrum patientia sit virtus?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod patientia non sit virtus. Virtutes enim perfectissime sunt in patria: vt Augustinus dicit in 14 de Trin. Sed ibi non est patientia: quia nulla sunt ibi mala toleranda, secundum

668 Inf. ar. 3. & sor. & in pr. 128. ecli 14 de Trin. cap. 3.

tiuum illud Hai. 49. & Apoc. 7. Non esurient neque sitient, & non percutiet eos æstus, neque sol. Ergo patientia non est virtus.

¶ 2. Præterea, Nulla virtus in malis potest inueniri: quia virtus est quæ bonum facit habentem. Sed patientia quandoque in malis hominibus invenitur: sicut patet in auaris, qui multa mala patienter tolerant, vt pecunias congregent: secundum illud Eccles. 5 Cunctis diebus vitæ suæ comedit in tenebris, & in curis multis, & in ærumna atque tristitia. Ergo patientia non est virtus.

¶ 3. Præterea, Fructus à virtutibus differunt, vt supra habitum est †. Sed patientia ponitur inter fructus vt patet ad Galat. 5. Ergo patientia non est virtus.

SED contra est, quod Augustinus dicit in lib. de patientia *, Virtus animi, quæ patientia dicitur, tam magnum Dei donum est, vt etiam ipsius, qui nobis eam largitur, patientia prædicetur.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est supra *, virtutes morales ordinantur ad bonum, in quantum conseruant bonum rationis contra impetus passionum. Inter alias autem passiones tristitia efficax est ad impediendum bonum rationis: secundum illud 2. ad Cor. 7. Seculi tristitia mortem operatur. Et Eccles. 30. Multos occidit tristitia, & non est vtilitas in illa. Vnde necesse est habere aliquam virtutem, per quam bonum rationis conseruetur contra tristitiam, ne scilicet ratio tristitiæ succumbat. Hoc autem facit patientia. Vnde Augustinus dicit in lib. de patientia *, quod patientia hominis est, qua mala æquo animo toleramus, (id est, sine perturbatione tristitiæ (ne animo iniquo bona deseramus, per quæ ad meliora perueniamus. Vnde manifestum est, patientiam esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes morales non remanent secundum eumdem actum in patria, quem habent in via, scilicet per comparationem ad bona præsentis vitæ, quæ non remanebunt in patria; sed per comparationem ad finem, qui erit in patria. Sicut iustitia non erit in patria circa emptiones & venditiones, & alia quæ pertinent ad præsentem vitam, sed in hoc quod est subditum esse Deo. Similiter actus patientiæ in patria non erit in sustinendo aliqua, sed in fruitione bonorum, in quæ peruenire volebamus patiendo. Vnde Augustinus dicit in 14. de ciuit. Dei *, quod in patria non erit ipsa patientia, quæ necessaria non est, nisi vbi toleranda sunt mala: sed æternum erit id, quo per patientiam peruenitur.

Ad

1. 2. q. 70. a. 1. ad 3. † præsupra, c. 1. in prin. 1. 4.

q. 123. a. 12

cap. 2. in prin. 1. 44

li. 14. c. 9 declinando ad finem, 1. 5.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut Auguſt. dicit in lib. de patientia *, Patientes proprie dicuntur qui malunt mala non committendo ferre, quam non ferendo committere. In illis autem, qui mala fuſtinent vt mala faciant, nec miranda, nec laudanda eſt patientia, quæ nulla eſt: ſed miranda duritia, neganda patientia.

cap. 2. in med. & c. 4. a me-dio, t. 4.

Ad tertium dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt †, fructus in ſui ratione importat quamdam delectationem. Sunt autem operationes virtutum delectabiles ſecundum ſeipſas, vt dicitur in 1. Ethic. * Conſuetum eſt autem vt nomine virtutis, etiam virtutum actus ſignificentur. Et ideo patientia quantum ad habitum ponitur virtus; quantum autem ad delectationem quam habet in actu, ponitur fructus. Et præcipue quantum ad hoc quod per patientiam animus præſervatur, ne obruatur triſtitia.

2. 2. q. 1. a. 1. & q. 74. art. 1. * l. 1. c. 8. à me-dio, t. 5.

669

Art. 2. *Verum patientia ſit potiſſima virtutum?*

2. 2. q. 66 a. 5. ad 1.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod patientia ſit potiſſima virtutum. Id enim quod eſt perfectum, eſt potiſſimum in vnoquoque genere. Sed patientia habet opus perfectum, vt dicitur Iacobi 1. Ergo patientia eſt potiſſima virtutum.

¶ 2. Præterea, Omnes virtutes ad bonum animæ ordinantur. Sed hoc præcipue videtur pertinere ad patientiam. Dicitur enim Luc. 21. In patientia veſtra poſsidebitis animas veſtras. Ergo patientia eſt maxima virtutum.

¶ 3. Præterea, Illud quod eſt conſeruatiuum, & cauſa aliorum, videtur potius eſſe. Sed ſicut Gregor. dicit in quadam Homil † Patientia eſt radix, & cuſtos omnium virtutum. Ergo patientia eſt maxima virtutum.

Hom. 35. in euange-lio ante me-dium. † Greg. li. 22. c. 1. † Aug. ſe. 15. & 22. ſom. 1. * l. 2. c. 6. circa pr. tom. 5.

SED contra eſt, quod non enumeratur inter quatuor virtutes, quas Gregorius 22. Moral. * & Auguſtinus † in lib. de moribus Eccleſiæ, vocant principales.

RESPONDEO dicendum, quod virtutes ſecundum ſuam rationem ordinantur ad bonum. Eſt enim virtus quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit, vt dicitur in 2 Ethic. * Vnde oportet quod tanto principalior ſit virtus & potior, quanto magis & directius ordinat hominem in bonum. Directius autem ad bonum ordinant hominem virtutes, quæ ſunt conſtitutiuæ boni, quam illæ quæ ſunt impeditiuæ eorum, quæ abducunt à bono. Et ſicut inter eas, quæ ſunt conſtitutiuæ boni, tanto aliqua potior eſt, quanto in maiori bono ſtatuit hominem

(ſicut

¶ ſicut fides, ſpes, & charitas,) quam prudentia & iuſtitia: ita etiam inter illas, quæ ſunt impeditiuæ retinentium à bono, tanto aliqua eſt potior, quanto id, quod ab ea impeditur, magis à bono retrahit. Plus autem à bono retrahunt pericula mortis, circa quæ eſt fortitudo, vel delectationes tactus, circa quas eſt temperantia; quam quæuis aduerſa, circa quæ eſt patientia. Et ideo patientia non eſt potiſſima virtutum, ſed deficit non ſolum à virtutibus theologicis, & prudentia & iuſtitia, quæ directe ſtatuunt hominem in bono, ſed etiam à fortitudine & temperantia, quæ retrahunt à maioribus impedimentis.

Ad primum ergo dicendum, quod patientia dicitur habere opus perfectum in aduerſis tolerandis: ex quibus primo procedit triſtitia, quam moderatur patientia: ſecundo ira, quam moderatur manſuetudo: tertio odium, quod tollit charitas: quarto iniuſtum nocumentum, quod prohibet iuſtitia. Tollere enim principium vniuſcuiuſque eſt perfectius. Nec tamen ſequitur, ſi in hoc patientia eſt perfectior, quod ſit perfectior ſimpliciter.

Ad ſecundum dicendum, quod poſſeſſio importat quietum dominium. Et ideo per patientiam dicitur homo ſuam animam poſſidere, in quantum radicitus euellit paſſiones aduerſitatum, quibus anima inquietatur.

Ad tertium dicendum, quod patientia dicitur eſſe radix, & cuſtos omnium virtutum non quaſi directe eas cauſando & conſeruando, ſed ſolum remouendo prohibens.

Art. 3. *Vtrum patientia poſſit haberi ſine gratia?* 670.

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod patientia poſſit haberi ſine gratia. Illud enim, ad quod ratio magis inclinat, magis poteſt implere rationalis creatura. Sed magis eſt rationabile, quod aliquis patiatur mala propter bonum, quam propter malum. Aliqui autem patiuntur mala propter malum ex propria virtute, ſine auxilio gratiæ. Dicit enim Auguſt. in lib. de patientia, quod multa in laboribus & doloribus ſuſtinent homines propter ea, quæ vitioſe diligunt. Ergo multo magis homo poteſt mala ſuſtinere propter bonum, quod eſt vere patientem eſſe, præter auxilium gratiæ. * c. 3. in. prin. to.

¶ 2. Præterea, Aliqui non exiſtentes in ſtatu gratiæ magis abhorrent mala vitiorum, quam corporalia mala. Vnde quidam gentilium leguntur multa mala toleraſſe, ne patriam proderent, aut aliquid aliud inhoneſtum committerent. Sed hoc eſt vere patientem eſſe,

esse. Ergo videtur quod patientia possit haberi absq; auxilio gratiæ.

¶ 3. Præterea, Manifeste apparet, quod aliqui propter sanitatem corporis recuperandam, grauia quædam & amara patiuntur. Salus autem animæ non est minus appetibilis, quam sanitas corporis. Ergo pari ratione pro salute animæ potest aliquis multa mala sustinere: quod est vere patientem esse, absque auxilio gratiæ.

SED contra est, quod dicitur in Psal. 61. Ab ipso, scilicet Deo, patientia mea.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Augustinus dicit in lib. de patientia, Vis desideriorum facit tolerantiam laborum & dolorum; & nemo nisi pro eo, quod delectat, sponte suscipit ferre quod cruciat. Et huius ratio est: quia tristitiam & dolorem, secundum se abhorret animus. Vnde numquam eligeret eum pati propter se, sed solum propter finem. Ergo oportet quod illud bonum, propter quod aliquis vult pati mala, sit magis volitum & amatum, quam illud bonum, cuius priuatio ingerit dolorem, quem patienter toleramus. Quod autem aliquis præferat bonum gratiæ omnibus naturalibus bonis, ex quorum amissione potest dolor causari, pertinet ad charitatem, quæ diligit Deum super omnia. Vnde manifestum est, quod patientia, secundum quod est virtus, à charitate causatur: secundum illud 1. ad Cor. 13. Charitas patiens est. Manifestum est autem quod charitas non potest haberi, nisi per gratiam: secundum illud ad Rom. 5. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. Vnde patet quod patientia non potest haberi sine auxilio gratiæ.

6. 4. circa fin. to. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod in natura humana, si esset integra, prævaleret inclinatio rationis. Sed in natura corrupta prævalet inclinatio concupiscentiæ, quæ in homine dominatur. Et ideo pronior est homo ad sustinendum mala, in quibus concupiscentia delectatur præsentialiter, quam tolerare mala propter bona futura, quæ secundum rationem appetuntur. Quod tamen pertinet ad veram patientiam.

Ad secundum dicendum, quod bonum politicæ virtutis commensuratum est naturæ humanæ. Et ideo absque auxilio gratiæ gratum facientis potest voluntas humana in illud tendere, licet non absque auxilio gratiæ Dei. Sed bonum gratiæ est supernaturale. Vnde in illud non potest tendere homo per virtutem suæ naturæ. Et ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod tolerantia etiam malorum,

lorum, quæ quis ſuſtinet propter corporis ſanitatem, procedit ex amore, quo homo naturaliter diligit ſuam carnem. Et ideo non eſt ſimilis ratio de patientia, quæ procedit ex amore ſupernaturali.

Art. 4. *Vtrum patientia ſit pars fortitudinis?* 671

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod patientia non ſit pars fortitudinis. Idem enim non eſt pars ſui ipſius. Sed patientia videtur idem eſſe fortitudini: cum ſicut ſupra dictum eſt *, pro, riis actus fortitudinis eſt ſuſtinere. Et hoc etiam pertinet ad patientiam. Dicitur enim in lib. Sententiarum Proſperi, quod patientia conſiſtit in alienis malis tolerandis. Ergo patientia non eſt pars fortitudinis. *Supra q. 128. & ibi locum ſibi notatis.* * *q. 123. art. 6.*

¶ 2. Præterea, Fortitudo eſt circa timores & audacias, vt ſupra habitum eſt *: & ita eſt in iraſcibili. Sed patientia videtur eſſe circa triſtitias, & ita videtur eſſe in concupiſcibili. Ergo patientia non eſt pars fortitudinis, ſed magis temperantiæ. * *q. 123. a. 5.*

¶ 3. Præterea, Totum non poteſt eſſe ſine parte. Si ergo patientia ſit pars fortitudinis, fortitudo numquam poſſet eſſe ſine patientia: cum tamen fortis quandoque non toleret patienter mala, ſed etiam aggrediatur eum, qui mala facit. Ergo patientia non eſt pars fortitudinis.

SED contra eſt, quod Tullius in ſua Rhetor * ponit eam fortitudinis partem. * *lib. 2. de Inuent. in fol. 3. antepen. lib.*

RESPONDEO dicendum, quod patientia eſt pars fortitudinis quaſi potentialis: quia adiungitur fortitudini ſicut virtus ſecundaria principali. Ad patientiam enim pertinet aliena mala æquanimiter perpeti, vt Greg. dicit in quadam Homil. * In malis autem quæ ab aliis inferuntur, præcipua ſunt & difficillima ad ſuſtinendum, illa quæ pertinent ad pericula mortis, circa quæ eſt fortitudo. Vnde patet, quod in iſta materia principalitatem tenet fortitudo, quaſi vendicans ſibi id quod principalius eſt in hac materia. Et ideo patientia adiungitur ei ſicut ſecundaria virtus principali. * *Hom. 35. in euang. non multum ante med.*

Ad primum ergo dicendum, quod ad fortitudinem pertinet non qualiacumque ſuſtinere, ſed illud quod eſt ſumme difficile in ſuſtinendo, ſcilicet ſuſtinere pericula mortis. Ad patientiam autem poteſt pertinere ſuſtinentia quorumcumque malorum.

Ad ſecundum dicendum, quod actus fortitudinis non ſolum conſiſtit in hoc, quod aliquis in bono perſiſtat contra timores futurorum periculorum, ſed etiam vt non deficiat propter præſentium triſtitiam, ſiue dolorem. Et ex hac parte habet affinitatem cum

arduarum ac difficilium. Quod dicit, arduarum, pertinet ad constantiam in bono. Quod dicit, difficilium pertinet ad grauitatem mali, quam proprie respicit patientia. Quod vero addit, diuturna, siue diutina, pertinet ad longanimitatem, secundum quod conuenit cum patientia.

Et per hoc patet responsio ad Primum & Secundum.

Ad tertium dicendum, quod illud quod est longinquum loco quamuis sit remotum à nobis, non tamen est simpliciter remotum à natura rerum, sicut id quod est longinquum tempore: & ideo non est similis ratio. Et præterea, quod est longinquum loco, non affert difficultatem, nisi ratione temporis: quia quod est longinquum loco à nobis, tardius tempore ad nos potest peruenire.

Quartum concedimus. Tamen considerandum est ratio illius differentiæ, quam gloss.* assignat, quia in his qui ex infirmitate peccant, hoc solum videtur importabile, quod diu perseuerant in malo. Et ideo dicitur quod ex longanimitate supportantur. Sed hoc ipsum quod aliquis ex superbia peccat, importabile videtur. Et ideo per patientiam dicuntur sustineri illi, qui ex superbia peccant.

Cir. in arg. Sed contra.

QVÆSTIO CXXXVII.

De perseuerantia, in quatuor articulos diuisa.

674 *Inf. ar. 2. co. & ad 1. & 2. q. 138. a. 1. con. & 3. d. 33. q. 3 a. 3 q. 1. ad 4. & q. 4. ad 1. † l. 7. c. 7. cir. med. tom. 5. † l. 4. cir. ea fi. c. 5. * li. 2. de lib. arb. ex 9. c. 1. † Aug. li. de bono perseuer. c. 1. to. 7.*

DEinde considerandum est de perseuerantia, & vitiis oppositis.

CIRCA perseuerantiam autem quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum perseuerantia sit virtus?

¶ Secundo, vtrum sit pars fortitudinis?

¶ Tertio, quomodo se habeat ad constantiam?

¶ Quarto, vtrum indigeat auxilio gratiæ?

Art. 1. *Vtrum perseuerantia sit virtus?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod perseuerantia non sit virtus. Quia, vt Philosoph. dicit in 7. Ethic.* continentia est potior, quam perseuerantia. Sed continentia non est virtus, vt dicitur in 4. Ethic.† Ergo perseuerantia non est virtus.

¶ 2. Præterea, Virtus est, qua recte viuitur, secundum Augustin. in lib. de libero arbit.* Sed sicut ipse dicit in lib. de perseuerantia†, Nullus potest dici perseuerantiam habere quamdiu viuit, nisi perseueret vsque ad mortem. Ergo perseuerantia non est virtus.

¶ 3. Præterea, Immobiliter persistere in opere virtutis

virtutis requiritur ad omnem virtutem, vt patet in 2. Ethic. * Sed hoc pertinet ad rationem perseuerantiæ. Dicit enim Tullius in sua Rhet. † quod perseuerantia ex ratione bene considerata, stabilis & perpetua permanſio. Ergo perseuerantia non est specialis virtus, sed conditio omnis virtutis.

* lib. 2. cap. 7.

† l. 2. de inuent.

SED contra est, quod Andron. dicit, quod perseuerantia est habitus eorum, quibus immanendum est, & non immanendum, & neutrorum. Sed habitus ordinans nos ad bene faciendum aliquid, vel omittendum est virtus. Ergo perseuerantia est virtus.

in fol. 3. ante fi. & lib.

RESPONDEO dicendum, quod secundum Philosoph. in 2. Ethicor. * virtus est circa difficile & bonum. Et ideo vbi occurrit specialis ratio difficultatis, vel boni, ibi est specialis virtus. Opus autem virtutis potest habere bonitatem & difficultatem ex duobus. Vno quidem modo, ex ipsa specie actus, quæ accipitur secundum rationem proprij obiecti. Alio modo ex ipsa diuturnitate temporis. Nam hoc ipsum quod est diu insistere alicui difficili, specialem difficultatem habet. Et ideo diu perstitere in aliquo bono vsque ad consummationem, pertinet ad specialem virtutem. Sicut ergo temperantia & fortitudo sunt speciales virtutes, eo quod altera earum moderatur delectationes tactus, quod de se difficultatem habet; altera autem moderatur timores & audacias circa pericula mortis, quod etiam secundum se difficile est: ita etiam perseuerantia est quædam specialis virtus, ad quam pertinet in his vel in aliis virtuosis operibus diuturnitatem sustinere, prout necesse est.

* l. 2. cap. 3. in fine, & 7. fi.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosoph. accipit ibi perseuerantiam, secundum quod aliquis perseuerat in his, in quibus difficillimum est diu sustinere. Non est autem difficile diu sustinere bona, sed mala. Mala autem quæ sunt pericula mortis, vt plurimum, non diu sustinentur: quia, vt frequentius, cito transeunt. Vnde respectu illorum non est præcipua laus perseuerantiæ. Inter alia autem mala præcipua sunt illa, quæ opponuntur delectationibus tactus; quia huiusmodi mala attenduntur circa necessaria vitæ: puta, circa defectum ciborum, & aliorum huiusmodi, quæ quandoque immanenter diu sustinenda. Non est autem difficile hæc diu sustinere illi, qui circa hoc non multum tristatur, nec in oppositis bonis multum delectatur: sicut patet in temperato, in quo huiusmodi passiones non sunt vehementes. Sed maxime hoc difficile est in eo qui circa hoc vehementer afficitur, vtpote non habens perfectam virtutem modificantem

has passiones. Et ideo si accipiatur hoc modo perseuerantia, non est virtus perfecta: sed est quodlam imperfectum in genere virtutis. Si autem accipiamus perseuerantiam, secundum quod aliquis in quocumque bono difficili diu perfistit, hoc potest conuenire etiam habenti perfectam virtutem: cui etiam si perfistere sit minus difficile, perfistit tamen in bono magis perfecto. Vnde talis perseuerantia potest esse virtus: quia perfectio virtutis magis attenditur secundum rationem boni, quam secundum rationem difficilis.

Ad secundum dicendum, quod eodem nomine quandoque nominatur, & virtus, & actus virtutis, sicut Aug. * dicit super Ioan. Fides est credere quod non vides. Potest tamen contingere quod aliquis habet habitum virtutis, qui tamen non exercet actum: sicut aliquis pauper habet habitum magnificentiæ, cum tamen actum non exerceat. Quandoque vero aliquis habet habitum, incipit quidem exercere actum, sed non perficit: puta, si ædificator incipiat ædificare, & non complcat domum. Sic ergo dicendum est, quod nomen perseuerantiæ quandoque sumitur pro habitu quo quis eligit perseuerare: quandoque autem pro actu quo quis perseuerat: & quandoque quidem habens habitum perseuerantiæ, eligit quidem perseuerare, & incipit exequi aliquandiu perfistendo: non tamen complet actum, quia non perfistit vsque ad finem. Est autem duplex finis. Vnus quidem, qui est finis operis: alius autem, qui est finis humanæ vitæ. Perseuerantem autem ad perseuerantiam pertinet, vt aliquis perseueret vsque ad terminum virtuosi operis: sicut quod miles perseueret vsque ad finem certaminis, & magnificus vsque ad consummationem operis. Sunt autem quædam virtutes quarum actus per totam vitam debent durare, sicut fidei, spei, & charitatis: quia suspiciunt vltimum finem totius vitæ humanæ. Et ideo respectu harum virtutum, quæ sunt principales, nulla consummatur actus perseuerantiæ vsque ad finem vitæ. Et secundum hoc Aug. * accipit perseuerantiam pro actu perseuerantiæ consummato.

Tract. 79 paulo a prin. t. 9.

loc. cit. in arg.

Ad tertium dicendum, quod immobiliter perfistere virtuti potest conuenire dupliciter. Vno modo ex propria intentione finis. Et sic diu perfistere vsque ad finem in bono, pertinet ad specialem virtutem quæ dicitur perseuerantia: quæ hoc intendit, sibi specialem finem. Alio modo, ex comparatione habitus ad subiectum. Et sic immobiliter perfistere, quod sequitur quamlibet virtutem, in quantum est quasi difficile mobilis.

Art. 2. Vtrum perseuerantia sit pars fortitudinis? 674

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod perseuerantia non sit pars fortitudinis: quia vt Philosophus dicit in 7. Ethic. * Perseuerantia est circa tristitias tactus. Sed huiusmodi pertinent ad temperantiam. Ergo perseuerantia magis est pars temperantiæ, quam fortitudinis.

¶ 2. Præterea, Omnis pars virtutis moralis est circa aliquas passiones, quas virtus moralis moderatur. Sed perseuerantia non importat moderantiam passionum: quia quanto vehementiores fuerint passiones, tanto aliquis secundum rationem perseuerans laudabilior videtur. Ergo videtur, quod perseuerantia non sit pars alicuius virtutis moralis, sed magis prudentiæ, quæ perficit rationem.

¶ 3. Præterea, Aug. † dicit in lib. de Perseuerantia, quod perseuerantiam nullus potest amittere. Alias autem virtutes potest homo amittere. Ergo perseuerantia est potior omnibus aliis virtutibus. Sed virtus principalis est potior quam eius pars. Ergo perseuerantia non est pars alicuius virtutis, sed magis ipsa est virtus principalis.

SED contra est, quod Tullius * ponit perseuerantiam partem fortitudinis.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est †, virtus principalis est cui principaliter ascribitur aliquid quod pertinet ad laudem virtutis, in quantum scilicet exercet illud circa propriam materiam, in qua difficillimum, & optimum est illud obseruare. Et secundum hoc dictum est *, quod fortitudo est principalis virtus quia firmitatem seruat in his in quibus difficillimum est firmiter persistere, scilicet in periculis mortis. Et ideo necesse est, quod fortitudini adiungatur (sicut secundaria virtus principali) omnis illa virtus, cuius laus consistit in sustinendo firmiter aliquod difficile. Sustinere autem difficultatem, quæ provenit ex diuturnitate boni operis, dat laudem perseuerantiæ: nec hoc est ita difficile, sicut sustinere pericula mortis. Et ideo perseuerantia adiungitur fortitudini, sicut virtus secundaria principali.

Ad primum ergo dicendum, quod annexio secundariæ virtutis ad principalem, non solum attenditur secundum materiam, sed magis secundum modum: quia forma in vnoquoq; potior est, quam materia. Vnde licet perseuerantia magis videtur conuenire in materia cum temperantia, quam cum fortitudine: tamen in modo magis conuenit cum fortitudine, in quantum firmitatem seruat contra difficultatem diuturnitatis.

*Supra q. 123. cor.

& ad 5.

& 6. Et 3. dist 33. q. 3. a. 3.

q. 11. & 4. cor.

c. 4. & 7. com. 5.

& in c. 11. & sup. l. 7.

* lib. 2. Rhet. Inuent.

in f. 3. ante fin. libri.

† q. 123. a. 11. &

1. 1. q. 61. a. 3. & 4.

* q. 123. art. 11.

Ad secundum dicendum, quod illa perseuerantia de qua loquitur Philosophus, non moderatur aliquas passiones, sed consistit solum in quadam firmitate rationis, & voluntatis. Sed perseuerantia secundum quod ponitur virtus, moderatur aliquas passiones, scilicet timorem fatigationis, aut defectus propter diuturnitatem. Vnde hæc virtus est in irascibili, sicut & fortitudo.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de perseuerantia, non secundum quod nominat habitum virtutis, sed secundum quod nominat actum virtutis continuatum vsque in finem: secundum illud Matthæi 24. Qui perseuerauerit vsque in finem, hic saluus erit. Et ideo contra rationem perseuerantiæ sic acceptæ, esset, quod amitteretur, quia iam non duraret vsque in finem.

675 Art. 3. *Verum constantia pertineat ad perseuerantiam?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod constantia non pertineat ad perseuerantiam. Constantia enim pertinet ad patientiam, vt supra dictum est *. Sed patientia differt à perseuerantia. Ergo constantia non pertinet ad perseuerantiam.

* 2. prae. art. 3.

¶ 2. Præterea, Virtus est circa difficile bonum. Sed in paruis operibus constantem esse non videtur esse difficile, sed solum in operibus magnis, quæ pertinent ad magnificentiam. Ergo constantia magis pertinet ad magnificentiam, quam ad perseuerantiam.

¶ 3. Præterea, si ad perseuerantiam pertineret constantia, in nullo videretur à perseuerantia differre: quia vtrumque immobilitatem quamdam importat. Differunt autem. Nam Macrob. * constantiam dicit constantiam firmitatem, per quam intelligitur perseuerantia, vt supra dictum † est. Ergo constantia non pertinet ad perseuerantiam.

* lib. 1. in somn. Scipion. in f. 2. ante me. lib.

† q. 128. ar. 6.

SED contra est, quod aliquis dicitur esse constans, ex eo quod in aliquo stat. Sed immanere aliquibus pertinet ad perseuerantiam: vt patet ex diffinitione, quam Andronicus ponit. Ergo constantia pertinet ad perseuerantiam.

RESPONDEO dicendum, quod perseuerantia, & constantia conueniunt quidem in fine: quia ad vtrumque pertinet firmiter perstitere in aliquo bono. Differunt autem secundum ea, quæ difficultatem afferunt ad perstitendum in bono. Nam virtus perseuerantiæ proprie facit firmiter perstitere hominem in bono contra difficultatem, quæ prouenit ex ipsa diuturnitate actus. Constantia autem facit firmiter

perſ

perſiſtere in bona contra difficultatem, quæ proueniet cuiuſcumque aliis exterioribus impedimentis. Et ideo principalior pars fortitudinis eſt perſeuerantia, quam conſtantia: quia difficultas quæ eſt ex diuturnitate actus, eſt eſſentialior actui virtutis, quam illa quæ eſt ex exterioribus impedimentis.

Ad primum ergo dicendum, quod exteriora impedimenta perſiſtendi in bono, præcipue ſunt illa quæ triſtitiam inferunt. Circa triſtitiam autem eſt patientia, vt dictum * eſt. Et ideo conſtantia ſecundum finem conuenit cum perſeuerantia: ſecundum autem ea quæ difficultatem inferunt, conuenit cum patientia. Finis autem potior eſt. Et ideo conſtantia magis pertinet ad perſeuerantiam, quam ad patientiam.

* proced. arg. 1.

676

Ad ſecundum dicendum, quod in magnis operibus perſiſtere difficilius eſt. Sed in paruis vel in mediocribus diu perſiſtere habet difficultatem: & ſi non ex magnitudine actus, quam reſpicit magnificentia, ſaltem ex ipſa diuturnitate, quam reſpicit perſeuerantia. Et ideo conſtantia poteſt ad vtrumque pertinere.

1. 1. q. 109. a. 9. & 10.

& q. 114. art. 2. cor.

Et 2. d. ſ. 20. in exp. lit. ad 2. Et 3.

Ad tertium dicendum, quod conſtantia pertinet quidem ad perſeuerantiam, in quantum commune cum ea: non tamen eſt idem ei, in quantum differt ab ea, vt dictum eſt.

contra 2. 155 Et vers. 24 a. 1 3.

Art. 4. *Vtrum perſeuerantia indigeat auxilio gratiæ?*

& q. 27. a. 5. ad 3.

Et Pſ. 3 in fol. 6. Et ſic enim eſt quædam virtus, vt dictum eſt *. Sed virtus, vt Tullius dicit in ſua Rhetorica †, agit in modum naturæ. Ergo ſola inclinatio virtutis ſufficit ad perſeuerandum. Non ergo ad hoc requiritur aliquod auxilium gratiæ.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod perſeuerantia non indigeat auxilio gratiæ. Perſeuerantia enim eſt quædam virtus, vt dictum eſt *. Sed virtus, vt Tullius dicit in ſua Rhetorica †, agit in modum naturæ. Ergo ſola inclinatio virtutis ſufficit ad perſeuerandum. Non ergo ad hoc requiritur aliquod auxilium gratiæ.

Ier. 32. 39. 40. Matth. 24. 13.

* art. 1. † lib. 2. de inuent. in fin.

¶ 2. Præterea, Donum gratiæ Chriſti eſt maius, quam nocumentum, quod Adam intulit: vt patet ad Rom. 5. Sed ante peccatum ſic conditus fuit homo, vt poſſet perſeuerare per id quod acceperat: ſicut Auguſt. dicit in lib. de Correct. & gratia. Ergo multo magis homo per gratiam Chriſti reparatus, poteſt perſeuerare abſque auxilio nouæ gratiæ.

fol. 4. in fin. lib.

* 5. 11. in med. 5. 7.

¶ 3. Præterea, Opera peccati quandoque ſunt difficiliora, quam opera virtutis. Vnde ex perſona impiorum dicitur Sap. 5. Ambulauimus vias difficiles. Sed aliqui perſeuerant in operibus peccati abſque alterius auxilio. Ergo etiam in operibus virtutum poteſt homo perſeuerare abſque auxilio gratiæ.

Sap. 5. 7.

SED contra eſt, quod Auguſt. dicit in lib. de Perſeuerantia *, Aſſerimus donum Dei eſſe perſeuerantiam,

* 5. 1. in prine. 5. 2.

rantiam, qua vſque in finem perſeueraturi in Chriſto.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ex dictis
ſ.2.ad 2. & art.2. ad 3. patet *, perſeuerantia dupliciter dicitur. Vno modo pro ipſo habitu perſeuerantiæ, ſecundum quod eſt virtus. Et hoc modo indiget dono habitualis gratiæ, ſicut & cæteræ virtutes infuſæ. Alio modo poteſt accipi pro actu perſeuerantiæ durante vſque ad mortem. Et ſecundum hoc indiget non ſolum gratia habituali, ſed etiam gratuito Dei auxilio conſeruantis hominem
ſ.2.q.109. art.10. in bono vſque ad finem vitæ: ſicut ſupra dictum eſt *, cum de gratia ageretur. Quia, cum liberum arbitrium de ſe ſit vertibile, & hoc ei non tollatur per habitualem gratiam præſentis vitæ: non ſubeſt poteſtati liberi arbitrij etiam per gratiam reparati, vt ſe immobiliter in bono ſtatuat, licet ſit in poteſtate eius quod hoc eligat. Plerumque enim cadit in noſtra poteſtate electio, ſed non executio.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus perſeuerantiæ, quantum eſt de ſe, inclinat ad perſeuerandum: quia tamen habitus eſt quo quis vtitur cum voluerit, non eſt neceſſarium, quod habens habitum virtutis, immobiliter vtatur eo vſque ad mortem.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut Auguſt. dicit in
cap.11.in med.l.7. lib.de Cor.& gratia *. Primo homini datum eſt, non vt perſeueraret, ſed vt perſeuerare poſſet per liberum arbitrium: quia nulla corruptio tunc erat in humana natura, quæ perſeuerandi difficultatem præberet. Sed nunc prædeſtinatis per gratiam Chriſti, non ſolum datur, vt perſeuerare poſſint, ſed vt perſeuerent. Vnde primus homo nullo terrente contra Dei terrentis imperium libero vſus arbitrio, non ſtetit in tanta felicitate cum tanta non peccandi facilitate. Iſti autem ſeniente mundo ne ſtarent, ſteterunt in fide.

Ad tertium dicendum, quod homo per ſe poteſt cadere in peccatum, ſed non poteſt per ſe reſurgere à peccato ſine auxilio gratiæ. Et ideo ex hoc ipſo quod homo cadit in peccatum, quantum de ſe eſt, facit ſe in peccato perſeuerantem, niſi gratia Dei liberetur. Non autem ex hoc quod facit bonum, facit ſe perſeuerantem in bono, quia de ſe potens eſt peccare: & ideo ad hoc indiget auxilio gratiæ.

QVÆSTIO CXXXVIII.

De vitiis oppoſitis perſeuerantiæ, in duos articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de vitiis oppoſitis perſeuerantiæ.

ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo,

primo, de mollitie.
secundo, de pertinacia.

Art. 1. *Vtrum mollities opponatur perseuerantiæ?* 677

AD primum sic proceditur. Videtur, quod mollities *infr. a. 2.* non opponatur perseuerantiæ. Quia super illud *cor. 1. ad* Corinth. 6. Neque adulteri, neque molles, neque *Glossa* masculorum concubitores: glossa exponit molles, *id. interl.* id est, pathici, hoc est, mulierbria patientes. Sed hoc *lin. ibid.* opponitur castitati. Ergo mollities non est vitium oppositum perseuerantiæ.

¶ 2. Præterea, Philosophus dicit in 7. Ethicor. * *c. 7. t. 5.* quod deliciæ mollities quædam est. Sed esse deliciosum videtur pertinere ad intemperantiam. Ergo mollities non opponitur perseuerantiæ, sed magis temperantiæ.

¶ 3. Præterea, Philosophus ibidem * dicit, quod *lib. 7. Eth.* luxuosus est mollis. Sed esse immoderate luxuosum op- *ca. 7. post* ponitur cuirapeliæ, quæ est virtus circa delectationes *med. t. 5.* ludorum, vt dicitur in 4. Ethicor. † Ergo mollities non † *c. 8. t. 5.* opponitur perseuerantiæ.

SED contra est, quod Philos. dicit in 7. Ethicor. * *c. 7. t. 5.* quod molli opponitur perseueratiuus.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, laus perseuerantiæ in hoc consistit, quod *q. praced.* aliquis non recedit à bono propter diuturnam tole- *a. 1. & 2.* rantiam difficilium, & laboriosorum: cui directe videtur opponi, quod aliquis de facili recedat à bono propter aliqua difficilia, quæ sustinere non potest. Et hoc pertinet ad rationem mollitiei. Nam molle dicitur quod facile cedit tangenti. Non autem iudicatur aliquid molle ex hoc quod cedit fortiter impellenti: nam & parietes cedunt machinæ percutienti. Et ideo non reputatur aliquis mollis, si cedat aliquibus valde grauiter impellentibus. Vnde Philos. dicit in 7. * Ethic. *cap. 7. & med. t. 5.* quod si quis à fortibus, & superexcellentibus delectationibus vincitur, vel tristitijs, non est admirabile, sed condonabile, si contrarendat. Manifestum est autem, quod grauius impellit metus periculorum, quam cupiditas delectationum. Vnde Tullius dicit in 1. de Offic. * Non est consentaneum qui metu non franga- *lib. 1. in fi.* tur, eum frangi cupiditate; nec qui inuictum se à la- *Vera ma-* bore præstiterit, vinci à voluptate. Ipsa etiam volu- *gnanimi-* tas fortius mouet attrahendo, quam tristitia de ca- *tas in* rentia voluptatis retrahendo: quia carentia voluptatis est purus defectus. Et ideo secundum Philosoph. * * *lib. 7.* proprie mollis dicitur, qui recedit à bono propter *Eth. c. 7. &* tristitias causatas ex defectu delectationum, quasi ce- *med. elicitur, t. 5.* debili motuntur.

duobus
sita est.

Ad primum ergo dicendum, quod prædicta mollities causatur dupliciter. Vno modo, ex consuetudine. Cum enim aliquis consuetus est voluptatibus frui, difficilius potest earum absentiam sustinere. Alio modo, ex naturali dispositione, quia videlicet habet animum minus constantem propter fragilitatem complexionis. Et hoc modo comparantur fœminæ ad masculos, vt Philosophus dicit in 7. Ethicor. * Et ideo illi qui muliebria patiuntur, molles dicuntur, quasi muliebres effecti.

l.7.c.7. à med. t.5.

Ad secundum dicendum, quod voluptati corporali opponitur labor. Et ideo res laboriosæ tantum impediunt voluptates. Deliciosi autem dicuntur, qui non possunt sustinere aliquos labores, nec aliquid quod voluptatem diminuat. Vnde dicitur Deuter. 28. Tenera mulier, & delicata, quæ super terram ingredi non valebat, nec pedis vestigium figere propter mollitiem. Et ideo delicia mollities quædam est. Sed mollities proprie respicit defectum delectationum, delicia autem causam impeditiuam delectationis, puta, laborem, vel aliquid huiusmodi.

Ad tertium dicendum, quod in ludo duo est considerare. Vno quidem modo delectationem: & sic inordinate ludus opponitur eutrapeliæ. Alio modo in ludo consideratur quædam remissio siue quies, quæ opponitur labori. Et ideo sicut non possunt sustinere laboriosa, pertinet ad mollitiem, ita etiam nimis appetere remissionem ludi, vel quamcumque aliam quietem.

678 Art. 2. *Vtrum pertinacia opponatur perseuerantiæ?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod pertinacia non opponatur perseuerantiæ. Dicit enim Gregorius trigesimoprimo Moralium *, quod pertinacia oritur ex inani gloria. Sed inanis gloria non opponitur perseuerantiæ, sed magis magnanimitati, vt supra dictum est †. Ergo pertinacia non opponitur perseuerantiæ.

l.31 c.31.

q.132.a.2.

¶ 2. Præterea, Si opponitur perseuerantiæ, aut opponitur ei per excessum, aut per defectum. Sed non opponitur ei per excessum, quia etiam pertinax cedit alicui delectationi & tristitiæ: quia, vt dicit Philosophus in 7. Ethicor. * Gaudent vincentes, & tristantur si sententiæ eorum infirmæ apparent. Si autem per defectum, erit idem quod mollities: quod patet esse falsum. Nullo ergo modo pertinacia opponitur perseuerantiæ.

lib.7.c.9. ante.med. tom.5.

¶ 3. Præterea, Sicut perseuerans perstitit in bono contra tristitias, ita continens & temperatus contra delecta-

delectationes, & fortis contra timores, & manſuetus contra iras. Sed pertinax dicitur aliquis ex eo quod nimis in aliquo perſiſtit. Ergo pertinacia non magis opponitur perſeuerantiæ, quam aliis virtutibus.

SED contra eſt, quod Tullius dicit in ſua Rhet.* quod ita ſe habet pertinacia ad perſeuerantiam, ſicut ſuperſtitio ad religionem. Sed ſuperſtitio opponitur religioni, vt ſupra dictum eſt †. Ergo & pertinacia perſeuerantiæ.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut Iſidor. dicit in lib. Etymol.* pertinax dicitur aliquis qui eſt impudenter tenens, & quaſi ad omnia tenax. Et hic idem dicitur peruicax, eo quod in proposito ſuo ad victoriam perſeuerat. Antiqui enim dicebant vitiam, quam nos victoriam. Et hos Philoſoph. vocat in 7. Ethic. † iſchyrognomones*, id eſt, fortis ſententiæ: vel idiognomones, id eſt, propriæ ſententiæ: quia ſcilicet perſeuerant in propria ſententia plus quam oportet. Mollis autem minus quam oportet: perſeuerans autem ſecundum quod oportet. Vnde patet quod perſeuerantia laudatur ſicut in medio exiſtens: pertinax autem vituperatur ſecundum exceſſum medij: mollis autem ſecundum defectum.

l. 2. de inuentione inf. 4. an. ca. 8. lib. † q. 92.

4. Eth. c. 10. c. 15. & in epiſt. Prim. ad Corinth. cap. 3.

Iſchyrognomones. † Idiognomones.

Ad primum ergo dicendum, quod ideo aliquis nimis perſiſtit in propria ſententia, quia per hoc vult ſuam excellentiam manifeſtare. Et ideo oritur ex inani gloria ſicut ex cauſa. Dictum eſt autem ſupra *, quod oppoſitio vitiorum ad virtutes non attenditur ſecundum cauſam, ſed ſecundum propriam ſpeciem.

q. 147. a. 2. ad 1. & q. 133. a. 1.

Ad ſecundum dicendum, quod pertinax excedit quidem in hoc quod inordinate perſiſtit in aliquo contra multas difficultates; habet tamen aliquam delectationem in fine, ſicut & fortis, & etiam perſeuerans. Quia tamen illa delectatio eſt vitioſa, ex eo quod nimis eam appetit, & contrariam triſtitiam fugit: aſſimilatur incontinenti vel molli.

Ad tertium dicendum, quod aliæ virtutes, etſi perſiſtant contra impetus paſſionum, non tamen propriè hoc earum eſt ex perſiſtendo, ſicut laus perſeuerantiæ. Laus vero continentiæ magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perſeuerantiæ.

QVÆSTIO CXXXIX.

De dono fortitudinis, in duos articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de dono, quod reſpondet fortitudini, quod eſt fortitudinis donum.

ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, verum fortitudo sit donum?

¶ Secundo, quid respondeat ei in beatitudinibus, & fructibus.

Art. 2. *Verum fortitudo sit donum?*

879 3.dist.34. q.1.a.2. vor.ad 2. Ad primum sic proceditur. Videtur, quod fortitudo non sit donum. Virtutes enim à donis differunt. Sed fortitudo est virtus. Ergo non debet poni donum.

Ibi. & q.3. ¶ 2. Præterea, Actus donorum manet in patria, vt supra habitum est *. Sed actus fortitudinis non manet in patria. Dicit enim Gregor. in 2. Moral. † quod fortitudo dat fiduciam trepidanti contra adversa, quæ nulla erunt in patria. Ergo fortitudo non est donum.

* 1.q.2. † lib. 2.c. 32. aute medium.

¶ 3. Præterea, Aug. dicit in 2. de Doct. Christ * quod fortitudinis est ab omni transeuntium mortiferâ incunditate seipsum sequestrare. Sed circa noxias incunditates, seu delectationes magis consistit temperantia quam fortitudo. Ergo videtur, quod fortitudo non sit donum respondens virtuti fortitudinis.

* 2.a.7. in med. sum. 3.

SED contra est, quod Isai. 11. fortitudo inter alia dona Spiritus sancti computatur.

RESPONDEO dicendum, quod fortitudo importat quandam animi firmitatem, vt supra dictum est *. Et hæc quidem firmitas animi requiritur, & in bonis faciendis, & in malis perferendis, & præcipue in arduis bonis, vel malis. Homo autem secundum proprium & connaturalem sibi modum, hanc firmitatem in vtroque potest habere, vt non deficiat à bono propter difficultatem, vel alicuius ardui operis impleadi, vel alicuius grauis mali perferendi. Et secundum hoc fortitudo ponitur virtus specialis, vel generalis, vt supra dictum est *. Sed viterius à Spiritu sancto mouetur animus hominis ad hoc quod perueniat ad finem cuiuslibet operis inchoati, & euadat quascumque pericula imminentia: quod quidem excedit naturam humanam. Quandoque enim non subest potestati hominis, vt consequatur finem sui operis, vel euadat mala seu pericula, cum quandoque opprimatur ab eis in mortem. Sed hoc operatur Spiritus sanctus in homine, cum perducit eum ad vitam æternam, quæ est finis omnium bonorum operum, & euasio omnium periculorum. Et huius rei infundit quandam fiduciam animi Spiritus sanctus, contrarium timorem excludens. Et secundum hoc fortitudo donum Spiritus sancti ponitur. Dictum est enim supra *, quod dona respiciunt motionem animæ à Spiritu sancto.

* 2.q.68 a.2.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quòd fortitudo, quæ est virtus, perficit animum ad sustinendum quæcumque pericula. Sed non sufficit dare fiduciam euadendi quæcumque pericula: sed hoc pertinet ad fortitudinem, quæ est donum Spiritus sancti.

Ad secundum dicendum, quod dona non habent eosdem actus in patriâ, quos habent in via. Sed ibi habent actus circa perfruitionem finis. Vnde actus fortitudinis ibi est perfrui plena securitate à laboribus & malis.

Ad tertium dicendum, quod donum fortitudinis respicit virtutem fortitudinis, non solum secundum quod consistit in sustinendo pericula, sed etiam secundum quod consistit in quocumque arduo opere faciendo. Et ideo donum fortitudinis dirigitur à dono consilij, quod videtur præcipuè esse de melioribus bonis.

ART. 2. *Virum quarta beatitudo, scilicet, beati qui esuriunt & sitiunt iustitiam, respondeat dono fortitudinis?* 68. inf q.8 5.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod quarta beatitudo, scilicet, beati qui esuriunt & sitiunt iustitiam, non respondeat dono fortitudinis. Donum enim fortitudinis non respondet virtuti iustitiæ, sed potius dono pietatis. Sed esurire, & sitire iustitiam pertinet ad actum iustitiæ. Ergo beatitudo ista, magis pertinet ad donum pietatis, quam ad donum fortitudinis. a 9. ad 3. & 121.9. 66. ar. 3. ad 3. & 8 dist. 34. q. 1. a. 4. & 6. co.

¶ 2 Præterea, Esuries & sitis iustitiæ importat desiderium boni. Sed hoc proprie pertinet ad charitatem, cui non respondet donum fortitudinis, sed magis donum sapientiæ, vt supra habitum est *. Ergo ista beatitudo non respondet dono fortitudinis, sed dono sapientiæ. q. 9. 45. in fine

¶ 3. Præterea, Fructus consequuntur ad beatitudines: quia de ratione beatitudinis est delectatio, vt dicitur in 1. Eth. * Sed in fructibus non videtur aliquid ponj, quod pertineat ad fortitudinem. Ergo neque beatitudo aliqua ei respondet. l. 1. c. 8. & ante me. 10. 5.

SED contra est, quod Aug. dicit in lib. de sermone dom. in monte *. Fortitudo congruit esurientibus & sitientibus: laborant enim desiderantes gaudium de veris bonis; amorem à terrenis & corporalibus auertere cupientes. lib. 1. c. 4. com. 4.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, Augustinus † attribuit beatitudines donis, secundum ordinem enumerationis, considerata tamen aliqua conuenientia. Et ideo quartam beatitudinem, scilicet de esurie & siti iustitiæ, attribuit quarto q. 121. a. 2. † loco cit. in arg. sed contra.

dono, ſcilicet dono fortitudinis. Eſt tamen ibi aliqua conuenientia: quia ſicut dictum eſt *, fortitudo in arduis conſiſtit. Eſt autem valde arduum, quod aliquis non ſolum opera virtuoſa faciat, quæ communiter dicuntur opera iuſtitiæ, ſed quod faciat ea cum inſatiabili quodam deſiderio: quod poteſt ſignificari per famem & ſitim iuſtitiæ.

art. præc. ad 3.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut Chryſoſt. dicit ſuper Matth. * Iuſtitia hic poteſt accipi non ſolum particularis, ſed etiam vniuerſalis, quæ ſe habet ad omnium virtutum opera: vt dicitur in 5. Ethic. † in quibus arduum tendit fortitudo, quæ eſt donum.

hom. 6. ex variis in loc. in Mat. t. 2. † l. 5. Eth. c. 1. & 2.

Ad ſecundum dicendum, quod charitas eſt radix omnium donorum & virtutum, vt ſupra dictum eſt *. Et ideo quicquid pertinet ad fortitudinem, poteſt etiam ad charitatem pertinere.

* q. 23. a. 8. ad 3. & 2. 2. q. 68. a. 4. ad 3

Ad tertium dicendum, quod inter fructus ponuntur duo, quæ ſufficienter correſpondent dono fortitudinis; ſcilicet patientia, quæ reſpicit ſuſtinentiam malorum; & longanimitas, quæ reſpicere poteſt diuturnam expectationem & operationem bonorum.

QVÆSTIO CXL.

De præceptis fortitudinis, in duos articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de præceptis fortitudinis.

¶ Et primo de præceptis ipſius fortitudinis.

¶ Secundo, de præceptis partium eius.

§ 81

Art. 1. *Verum conuenienter in lege diuina, præcepta fortitudini tradantur?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod non conuenienter in lege diuina, præcepta fortitudinis tradantur. Lex enim noua perfectior eſt veteri lege. Sed in veteri lege ponuntur aliqua præcepta fortitudinis, vt patet Deuter. 20. Ergo & in noua lege aliqua præcepta fortitudinis danda fuerunt.

¶ 2. Præterea, Præcepta affirmatiua videntur eſſe potiora præceptis negatiuis: quia affirmatiua inducunt negatiua, ſed non è conuerſo. Inconuenienter ergo in lege diuina ponuntur præcepta fortitudinis ſolum negatiua, timorem prohibentia.

¶ 3. Præterea, Fortitudo eſt vna de virtutibus principalibus, vt ſupra habitum eſt *. Sed præcepta ordinantur ad virtutes, ſicut ad fines: vnde debent proportionari. Ergo & præcepta fortitudinis debuerunt poni inter præcepta decalogi, quæ ſunt principalia præcepta.

* q. 123. a. 12 & 13 q. 61. a. 2.

¶

SED contrarium apparet ex traditione sacræ Scripturæ.

RESPONDEO dicendum, quod præcepta legis ordinantur ad intentionem legislatoris. Vnde secundum diuersos fines, quos intendit legislator, oportet diuersimode præcepta legis institui. Vnde & in rebus humanis alia sunt præcepta democratica, alia regia, alia tyrannica. Finis autem legis diuinæ est, vt homo inhæreat Deo. Et ideo præcepta legis diuinæ tam de fortitudine, quam de aliis virtutibus dantur, secundum quod conuenit ordinationi mentis in Deum. Et propter hoc Deu. 20. dicitur, Non formidetis eos, quia Dominus Deus vester in medio vestri est, & pro vobis contra aduersarios dimicabit. Leges autem humanæ ordinantur ad aliqua mundana bona, secundum quorum conditionem præcepta fortitudinis in humanis legibus inueniuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod vetus testamentum habebat temporalia promissa, nouum autem spiritualia & æterna, vt Auguſt. dicit contra Fauſt.* Et ideo necessarium fuit, vt in veteri lege populus instrueretur qualiter pugnare deberet, etiam corporaliter, pro terrena possessione acquirenda. In nouo autem testamento instruendi fuerunt homines, qualiter spiritualiter certando ad possessionem vitæ æternæ peruenirent: secundum illud Matth. 11. Regnum cælorum vim patitur, & violenti rapiunt illud. Vnde & Petrus præcipit 1. Petr. vlt. Aduersarius vester diabolus tanquam leo rugiens circuit quærens quem deuoret, cui resistite fortes in fide. Et Iac. 4. Resistite diabolo, & fugiet à vobis. Quia tamen homines ad spiritualia bona tendentes, ab eis retrahi possent per corporalia pericula, fuerunt etiam in lege diuina danda fortitudinis præcepta ad sustinenda fortiter temporalia mala: secundum illud Matth. 10. Nolite timere eos qui occidunt corpus.

Ad secundum dicendum, quod lex in suis præceptis habet communem instructionem. Ea vero quæ sunt agenda in periculis, non possunt ad aliquod commune reduci, sicut ea quæ sunt vitanda. Et ideo præcepta fortitudinis magis dantur negatiue, quam affirmatiue.

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est* præcepta decalogi ponantur in lege, sicut prima principia, quæ statim debent esse omnibus nota. Et ideo præcepta decalogi debuerunt esse principaliter de actibus iustitiæ, in quibus manifeste videtur esse ratio debiti. Non autem de actibus fortitudinis: quia non ita manifeste

* *l. 4. c. 2. in prin. t. 6.* — *& etiam innuitur in l. cons. Adimpl. cum in fi.* — * *q. 122. ps. 4. 1.*

manifeſte videtur eſſe debitum, quod aliquis periculo mortis non reformidet.

ART. 2. *Virum conuenienter tradantur præcepta in lege diuina de partibus fortitudinis?*

682 AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter tradantur præcepta in lege diuina de partibus fortitudinis. Sicut enim patientia & perſeuerantia ſunt partes fortitudinis, ita etiam magnificentia, & magnanimitas, ſiue fiducia: vt ex ſupradictis patet *. Sed de patientia inueniuntur aliqua præcepta tradita in lege diuina; ſimiliter etiam & de perſeuerantia. Ergo pari ratione de magnificentia, & magnanimitate aliqua præcepta tradi debuerunt.

* q. 128. ho. 35. in en. nō re. mote ente med. lib. 2. de ſer. do. in monte c. 34. 35. & 36. to. 4.

¶ 2. Præterea, Patientia eſt virtus maxime neceſſaria, cum ſit cuſtos aliarum virtutum, vt Greg. dicit †. Sed de aliis virtutibus dantur abſolute præcepta. Non ergo de patientia fuerunt danda præcepta, quæ intelligantur ſolum ſecundum præparationem animi, vt Auguſtinus dicit in libro de Sermo. Domini in monte.

¶ 3. Præterea, Patientia & perſeuerantia ſunt partes fortitudinis, vt dictum * eſt. Sed de fortitudine non dantur præcepta affirmatiua, ſed ſolum negatiua, vt ſupra habitum eſt †. Ergo etiam neque de patientia, & perſeuerantia fuerunt danda præcepta affirmatiua, ſed ſolum negatiua.

* q. 128. & 136. a. 4. & 137. ar. 1. † ar. præc. ad 2.

SED contrarium habetur ex traditione ſacræ Scripturæ.

RESPONDEO dicendum, quod lex diuina perfecte informat hominem de his, quæ ſunt neceſſaria ad recte viuendum. Indiget autem homo ad recte viuendum non ſolum virtutibus principalibus, ſed etiam virtutibus ſecundariis & adiunctis. Et ideo in lege diuina ſicut dantur conuenientia præcepta de actibus virtutum principalium: ita etiam dantur conuenientia præcepta de actibus ſecundarum virtutum & adiunctarum.

Ad primum ergo dicendum, quod magnificentia & magnanimitas non pertingit ad genus fortitudinis, niſi ſecundum quandam magnitudinis excellentiam, quam circa propriam materiam conſiderant. Ea autem quæ pertinent ad excellentiam, magis cadunt ſub conſilijs perfectionis, quam ſub præceptis neceſſitatis. Et ideo de magnificentia, & de magnanimitate non fuerunt danda præcepta, ſed magis conſilia. Afflictiones autem & labores præſentis vitæ pertinent ad patientiam & perſeuerantiam, non ratione alicuius magnitudinis in eis conſideratæ, ſed ratione ipſius generis. Et ideo de patien-

animæ & perſeuerantia fuerunt danda præcepta.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt, præcepta affirmatiua, etſi ſemper obligent; non tamen obligant ad ſemper: ſed pro loco & tempore. ¶ 3. *ar.* 2

Vnde ſicut præcepta affirmatiua, quæ dantur de aliis virtutibus, ſunt accipienda ſecundum præparationem animi, vt ſcilicet homo ſit paratus ea adimplere cum opus fuerit: ita etiam & præcepta patientiæ.

Ad tertium dicendum, quod fortitudo, ſecundum quod diſtinguitur à patientia, & perſeuerantia, eſt circa maxima pericula, in quibus eſt cautius agendum. Nec oportet aliquid determinari in particulari quid ſit faciendum. Sed patientia & perſeuerantia ſunt circa minores afflictiones & labores. Et ideo magis ſine periculo poteſt in eis determinari quid ſit agendum maxime in vniuerſali.

QVÆSTIO CXLI.

De temperantia, in octo articulos diuiſa.

CONſequenter conſiderandum eſt de temperantia. Et primo quidem de ipſa temperantia. Secundo de partibus eius. Tertio, de præceptis ipſius.

CIRCA temperantiam autem primo conſiderare oportet de ipſa temperantia. Secundo, de vitiis oppoſitis.

CIRCA primum quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum temperantia ſit virtus?

¶ Secundo, vtrum ſit virtus ſpecialis?

¶ Tertio, vtrum ſit ſolum circa concupiſcentias & delectationes?

¶ Quarto, vtrum ſit ſolum circa delectationes tactus?

¶ Quinto, vtrum ſit circa delectationes guſtus, in quantum eſt guſtus, vel ſolum in quantum eſt actus quidam?

¶ Sexto, quæ ſit regula temperantiæ.

¶ Septimo, vtrum ſit virtus cardinalis, ſeu principalis? *683*

¶ Octauo, vtrum ſit potiſſima virtutum? *inf. q. 66. ar. 1. cor.*

Art. I. *Vtrum temperantia ſit virtus?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod temperantia non ſit virtus. Nulla enim virtus repugnat inclinationi naturæ: eo quod in nobis eſt naturalis aptitudo ad virtutem, vt dicitur in 2. Ethicor. * Sed temperantia retrahit à delectationibus, ad quas natura inclinat, vt dicitur in ſecundo Ethic. † Ergo temperantia non eſt virtus. *& vir. q. 1. ar. 1. 2. ad 2. 3. Ethic. c. 12. * in prin. tom 5. † c. 3. & 6.*

¶ 2. Præterea, Virtutes ſunt connexæ adinuicem, vt

ha

1.1.q.65. ar.1. vt supra habitum est *. Sed aliqui habent temperantiam, qui non habent alias virtutes. Multi enim inueniuntur temperati, qui tamen sunt auari, vel timidi. Ergo temperantia non est virtus.

¶ 3. Præterea, Cuilibet virtuti respondet aliquod
2.2.q.58. donum, vt ex supradictis patet †. Sed temperantiæ non videtur aliquod donum respondere: quia iam in superioribus, dona omnia sunt aliis virtutibus attributa. Ergo temperantia non est virtus.

6.25. post med. SED contra est, quod Aug. dicit in 6. Musicæ *, Ea est virtus, quæ temperantia nominatur.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dic-
2.2.q.55. ar.3. tum * est, de ratione virtutis est, vt inclinet hominem ad bonum. Bonum autem hominis est secundum
p.4. non remote a fine. rationem esse, vt Dionys. dicit 4. c. de diu. nom. * Et ideo virtus humana est quæ inclinat ad id, quod est secundum rationem. Manifestum autem ad hoc inclinat temperantia: nam in ipso eius nomine importatur quædam moderatio, seu temperies, quam ratio facit. Et ideo temperantia est virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod natura inclinat in id quod est conueniens vnicuique. Vnde homo naturaliter appetit delectationem sibi conuenientem. Quia vero homo in quantum huiusmodi est rationalis, consequens est, quod delectationes sunt homini conuenientes, quæ sunt secundum rationem. Et ab his non retrahit temperantia: sed potius ab his quæ sunt contra rationem. Vnde patet quod temperantia non contrariatur inclinationi naturæ humanæ, sed conuenit cum ea. Contrariatur tamen inclinationi naturæ bestialis non subiectæ rationi.

Ad secundum dicendum, quod temperantia, secundum quod perfecte habet rationem virtutis, non est sine prudentia, qua carent quicumque vitiosi. Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, oppositis vitiis subditi,
2.2.q.63. ar 2. non habent temperantiam, quæ est virtus. Sed operantur actus temperantiæ ex quadam naturali dispositione, prout virtutes quædam imperfectæ sunt hominibus naturales, vt supra dictum est *. Vel per consue-
2.2.q.65. ar.1. tudinem acquisitæ, quæ sine prudentia non habent perfectionem rationis, vt supra dictum est †.

Ad tertium dicendum, quod temperantiæ etiam
*a 1.et q. 38.a.4. respondet aliquod donum, scilicet timoris, quo aliquis retrahitur à delectationibus carnis: secundum illud Psal. 118. Confige timore tuo carnes meas. Do-
q.19.a.9. ad 2. num autem timoris principaliter quidem respicit Deum, cuius offensam vitat. Et secundum hoc correspondet virtuti spei, vt supra dictum est *. Secundario autem

potest

ponit respicere quæcumque aliquis refugit ad vitandum Dei offensam. Maxime autem homo indiget timore diuino ad fugiendum ea, quæ maxime alliciunt, ira quæ est temperantia. Et ideo temperantiæ etiam correspondet donum timoris.

Art. 2. *Verum temperantia sit specialis virtus?* 684

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod temperantia non sit specialis virtus. Dicit enim Augustin. in lib. de moribus eccles.* quod ad temperantiam pertinet Deo sese integrum incorruptumque seruare. Sed hoc conuenit omni virtuti. Ergo temperantia est virtus generalis. *infr. q. 40. ad 2. * 1. 3. circa fin. & 19. 1. 1.*

¶ 2. Præterea, Ambrosius dicit in 1. de Offic. † quod in temperantia maxime tranquillitas animi spectatur, & quæritur. Sed hoc pertinet ad omnem virtutem. Ergo temperantia est generalis virtus. *† cap. 43. in princ. tom. 1.*

¶ 3. Præterea, Tullius dicit in 1. de Offic.* quod decorum ab honesto nequit separari; & quod iusta omnia decora sunt. Sed decorum proprie consideratur in temperantia, vt ibidem dicitur. Ergo temperantia non est specialis virtus. *in cap. de tempor. dr. nō procul a princ.*

SED contra est, quod Philos. in 2. & 4. Ethicor.* ponit eam specialem virtutem. *c. 7. lib. 4. c. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod secundum consuetudinem humanæ locutionis, aliqua nomina communia restringuntur ad ea, quæ sunt præcipua inter illa, quæ sub tali communitate continentur: sicut nomen vrbis accipitur antonomastice pro Roma. Sic ergo nomen temperantiæ dupliciter accipi potest. Vno modo, secundum communitatem suæ significationis. Et sic temperantia non est virtus specialis, sed generalis: quia nomen temperantiæ significat quamdam temperiem, id est, moderationem, quam ratio ponit in humanis operationibus & passionibus, quod est commune in omni virtute morali. Differt tamen ratione temperantia à fortitudine, etiam secundum quod vtraque sumitur vt virtus communis: nam temperantia retrahit ab his, quæ contra rationem appetitum alliciunt: fortitudo autem impellit ad ea sustinenda, vel aggredienda, propter quæ homo refugit bonum rationis. Si vero consideretur antonomastice temperantia secundum quod refrænat appetitum ab his, quæ maxime alliciunt hominem: sic est specialis virtus, vtpote habens specialem materiam, sicut & fortitudo.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus hominis maxime corrumpitur per ea, quibus allicitur homo ad recedendum à regula rationis & legis diuinæ. Et ideo sicut ipsum temperantiæ nomen potest dupliciter

pliciter ſumi, vno modo communiter, alio modo excellenter: ita & integritas, quam temperantiæ Auguſtinus attribuit *.

loco cita. to in arg.

Ad ſecundum dicendum, quod ea circa quæ eſt temperantia maxime poſſunt animum inquietare, propter hoc quod ſunt homini eſſentialia: vt infra dicetur *. Et ideo tranquillitas animi per quamdam excellentiam attribuitur temperantiæ, quamuis communiter conueniat omnibus virtutibus.

q.4. & 5.

Ad tertium dicendum, quod quamuis pulchritudo conueniat cuilibet virtuti; excellenter tamen attribuitur temperantiæ, duplici ratione. Primo quidem ſecundum communem rationem temperantiæ, ad quam pertinet quædam moderata, & conueniens proportio, in qua conſiſtit ratio pulchritudinis: vt patet per Dionyſ. 4. cap. de diuin. nom. * Alio modo, quia ea à quibus refrænat temperantia, ſunt infima in homine, conuenientia ſibi ſecundum naturam beſtialem, vt infra dicetur †. Et ideo ex eis maxime natus eſt homo deturpari. Et per conſequens pulchritudo maxime attribuitur temperantiæ, quæ præcipue turpitudinem hominis tollit. Et ex eadem etiam ratione honeſtum maxime attribuitur temperantiæ. Dicit enim Iſidor. in lib. Etymol. * Honeſtus dicitur qui aliquid habet turpitudinis. Nam honeſtas dicitur quaſi honoris ſtatus: qui maxime conſideratur in temperantia, quæ repellit vitia, maxime opprobriosa, vt infra dicetur †.

a. 4. p. 1. circ. med. † a. 4. & 5. & q. ſeq. a. 4. * l. 10. in cap. omnis inuitis eſt humilis, & in prime. † q. ſeq. a. 4. 685 ſup. q. 129. a. 1. ad 1. & q. 23. a. 4. ad 3. & q. 95. a. 3. ad 2. & inf. q. 147. a. 2. ad 3. & 12. q. 35. a. 6. ad 3. & 3. Eth. le. 19. col. 1. * in lib. 2. de inuent. in fol. 3. ante fin. lib. † l. 83. qq. q. 46. a. 4. c. 43. in prin. s. 1.

Ad quartum dicendum, quod ea circa quæ eſt temperantia maxime poſſunt animum inquietare, propter hoc quod ſunt homini eſſentialia: vt infra dicetur *. Et ideo tranquillitas animi per quamdam excellentiam attribuitur temperantiæ, quamuis communiter conueniat omnibus virtutibus.

* a.

omnis sedatio perturbationum animi, & rerum modus. Oportet autem modum ponere, non solum in concupiscentiis, & delectationibus, sed etiam in exterioribus actibus, & quibuslibet exterioribus. Ergo temperantia non est solum circa concupiscentias & delectationes.

SED contra est, quod Isidorus dicit in lib. Etymol. quod temperantia est, qua libido concupiscentiaque refrænatur.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, ad virtutem moralem pertinet conservatio boni rationis contra passiones rationi repugnantes. Motus autem passionum animæ est duplex, vt supra dictum est †, cum de passionibus ageretur. Vnus quidem, secundum quod appetitus sensitivus prosequitur sensibilia, & corporalia bona. Alius autem, secundum quod refugit sensibilia, & corporalia mala. Primus autem motus appetitus sensitivi præcipue repugnat rationi per immoderantiam. Nam bona sensibilia & corporalia secundum suam speciem considerata, non repugnant rationi, sed magis seruiunt ei, sicut instrumenta, quibus ratio vtitur ad consecutionem propriij finis. Repugnant autem ei præcipue, secundum quod appetitus sensitivus in ea tendit, non secundum modum rationis. Et ideo ad virtutem moralem pertinet proprie huiusmodi passiones moderari, quæ important persecutionem boni. Motus autem appetitus sensitivi refugientis mala sensibilia præcipue contrariatur rationi, non quidem secundum suam immoderantiam, sed maxime secundum suum discessum: prout scilicet aliquis refugiendo mala sensibilia & corporalia, quæ interdum concomitantur bonum rationis, per consequens discedit ab ipso bono rationis. Et ideo ad virtutem moralem pertinet in huiusmodi discessu firmitatem præstare in bono rationis. Sicut ergo virtus fortitudinis, de cuius ratione est firmitatem præstare, præcipue consistit circa passionem pertinentem ad fugam corporalium malorum, scilicet circa timorem; ex consequenti autem circa audaciam, quæ aggreditur terribilia sub spe alicuius boni: ita etiam temperantia, quæ importat moderationem quamdam, præcipue consistit circa passiones tendentes in bona sensibilia, scilicet circa concupiscentiam, & delectationem: ex consequenti autem circa tristitias, quæ contingunt ex absentia talium delectationum. Nam sicut audacia præsupposit terribilia, ita etiam tristitia talis prouenit ex absentia prædictarum delectationum.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum

* 1. 123. a. 7. † 1. 2. q. 136. a. 1. ‡ 1. 2. q. 2. a. 1.

1.2.q.25. a.1.& 2. ctum est *, cum de passionibus ageretur, passiones quæ pertinent ad fugam mali, præsupponunt passiones, quæ pertinent ad prosecutionem boni. Et passiones irascibilis quæ pertinent ad fugam mali, præsupponunt passiones concupiscibilis. Et sic dum temperantia directe modificat passiones concupiscibilis tendentes in bonum, per quamdam consequentiam modificat omnes alias passiones, in quantum ad moderantiam priorum passionum sequitur moderantia posteriorum. Qui enim non immoderate concupiscit, consequens est vt moderate speret, & moderate de absentia concupiscibilium tristetur.

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia importat impetum quemdam appetitus in delectabile, qui indiget refrænatione: quod pertinet ad temperantiam. Sed timor importat retractionem quamdam animi ab aliquibus malis: contra quod indiget homo animi firmitate, quam præstat fortitudo. Et ideo temperantia proprie est circa concupiscentias; fortitudo circa timores.

Ad tertium dicendum, quod exteriores actus precedunt ab interioribus animæ passionibus. Et ideo moderatio eorum dependet à moderatione interiorum passionum.

686 Art. 4. *Verum temperantia sit solum circa concupiscentias, & delectationes tactus?*

2.q.q.59. a.4.ad 3. & 12. q. 61.art.3. cor.& 3. ad 3.3.q.2. art.2.q.1. & 4.dis. 49.q.3. a.5.q.2. co.& vir. q.1.a.1.2. ad 23.& 26. *c.19.cir. prin.t.1. † eodem lib. & c. dict.pan. lo ant.fin. * c.3.cir. fin Pra.q.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod temperantia non solum sit circa concupiscentias, & delectationes tactus. Dicit enim Augustinus in lib. de moribus Eccl. * quod munus temperantiæ est in coercendis, sedandisque cupiditatibus, quibus vertimur in ea quæ nos auertunt à legibus Dei, & à fructu bonitatis eius. Et post pauca subdit †, quod officium temperantiæ est contemnere omnes corporales illecebras, laudemque popularem. Sed non solum cupiditates delectationum tactus auertunt nos à legibus Dei, sed etiam concupiscentiæ delectationum aliorum sensuum, quæ etiam pertinent ad illecebras corporales: & similiter cupiditates diuitiarum, vel etiam mundanæ gloriæ. Vnde dicitur primæ ad Timothæum vltimo, quod radix omnium malorum est cupiditas. Ergo temperantia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

¶ 2. Præterea, Philosoph. dicit in 4. Ethic. * quod ille qui est paruis dignus, & his dignificat seipsum, est temperatus, non autem magnanimus. Sed honores parui, vel magni, de quibus ibi loquitur, non sunt delectabiles secundum tactum, sed secundum apprehen-

sionem

Genus animalem. Ergo temperantia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

¶ 3. Præterea, ea quæ sunt vnius generis, videntur eadem ratione pertinere ad materiam alicuius virtutis. Sed omnes delectationes sensuum videntur esse vnius generis. Ergo pari ratione pertinent ad materiam temperantiæ.

¶ 4. Præterea, Delectationes spirituales sunt maiores, quam corporales, vt supra habitum est *, cum de passionibus ageretur. Sed quandoque propter concupiscentias delectationum spiritualium aliqui discedunt à legibus Dei, & à statu virtutis, sicut propter curiositatem scientiæ. Vnde & primo homini diabolus scientiam promisit, Genes. 3. dicens, Eritis sicut dii scientes bonum & malum. Ergo non solum temperantia est circa delectationes tactus. * 1. 2. q. 31. art. 3.

¶ 5. Præterea, Si delectationes tactus essent propria materia temperantiæ, oporteret quod circa omnes delectationes tactus temperantia esset. Non autem est circa omnes puta, circa eas, quæ sunt in ludis. Ergo delectationes tactus non sunt propria materia temperantiæ.

SED contra est, quod Philos. dicit in 3. Ethic. * quod temperantia proprie est circa concupiscentias, & delectationes tactus. * 3. Ethic. lect. 20.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, ita est temperantia circa concupiscentias, & delectationes, sicut fortitudo est circa timores, & audacias. Fortitudo autem est circa timores, & audacias respectu maximorum malorum, quibus ipsa natura extinguitur, quæ sunt pericula mortis. Vnde similiter temperantia oportet, quod sit circa concupiscentias maximarum delectationum. Et quia delectatio consequitur operationem connaturalem, tanto aliquæ delectationes sunt vehementiores, quanto consequuntur operationes magis naturales. Maxime autem naturales animalibus sunt operationes, quibus conseruatur natura individui per cibum & potum; & natura speciei per coniunctionem maris, & fœminæ. Et ideo circa delectationes ciborum, & potuum, & circa delectationes venereorum, est propria temperantia. Huiusmodi autem delectationes consequuntur sensum tactus. Vnde relinquitur, quod temperantia sit circa delectationes tactus. * art. praec.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi videtur accipere temperantiam, non secundum quod est specialis virtus habens determinatam materiam: sed secundum quod ad eam pertinet moderatio rationis

in quacumque materia : quod pertinet ad generalem conditionem virtutis. Quamuis etiam dici posit quod ille qui potest refrænare maximas delectationes, multo etiam magis potest refrænare minores delectationes. Et ideo ad temperantiam principaliter quidem, & proprie pertinet moderari concupiscentias delectationum tactus ; secundario autem alias concupiscentias.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus ibi refert nomen temperantiæ ad moderationem exteriorum rerum : dum scilicet aliquis tendit in aliqua sibi commensurata : non autem provt refertur ad moderationem affectionum animæ, quæ pertinet ad virtutem temperantiæ.

Ad tertium dicendum, quod delectationes aliorum sensuum aliter se habent in hominibus, & aliter in aliis animalibus. In aliis enim animalibus ex aliis sensibus non causantur delectationes, nisi in ordine ad sensibilia tactus : sicut leo delectatur videns cervum, vel audiens vocem eius propter cibum. Homo autem delectatur secundum alios sensus, non solum propter hoc, sed etiam propter conuenientiam sensibilium. Et sic circa delectationes aliorum sensuum, in quantum referuntur ad delectationes tactus, est temperantia, non principaliter, sed ex consequenti. In quantum autem sensibilia aliorum sensuum sunt delectabilia propter sui conuenientiam, (sicut cum delectatur homo in sono bene harmonizato) ista delectatio non pertinet ad conseruationem naturæ : Vnde non habent huiusmodi passiones illam principalitatem, vt circa eas antonomastice temperantia dicatur.

Ad quartum dicendum, quod delectationes spirituales, etsi secundum suam naturam sint maiores delectationibus corporalibus, tamen non ita percipiuntur sensu : & per consequens non ita vehementer afficiunt appetitum sensitiuum, contra cuius impetum bonum rationis conseruatur per moralem virtutem. Vel dicendum, quod delectationes spirituales, per se loquendo, sunt secundum rationem. Vnde non sunt refrænandæ nisi per accidens, in quantum scilicet vna delectatio spiritualis retrahit ab alia potiori & magis debita.

Ad quintum dicendum, quod non omnes delectationes tactus pertinent ad naturæ conseruationem. Et ideo non oportet quod circa omnes delectationes tactus sit temperantia.

Art.

ART. 5. *Vtrum circa proprias delectationes gustus sit temperantia?* 687

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod circa proprias delectationes gustus sit temperantia. Delectationes enim gustus sunt in cibis & potibus, qui magis sunt necessarij ad hominis vitam, quam delectationes venereorum, quæ pertinent ad tactum. Sed secundum prædicta *, temperantia est circa delectationes eorum, quæ sunt necessaria ad vitam hominis. Ergo temperantia est magis circa proprias delectationes gustus, quam circa proprias delectationes tactus. 3. *Ethic.* c. 19. co 5. a. 3. & 4. *præc.*

¶ 2. Præterea, Temperantia est circa passiones, magis quam circa res ipsas Sed sicut dicitur in 2. de anima *, tactus videtur esse sensus alimenti quantum ad ipsam substantiam alimenti. Sapor autem, qui est proprie obiectum gustus, est, sicut delectamentum alimentorum. Ergo temperantia magis est circa gustum quam circa tactum. *text.* 28. *com.* 2.

¶ 3. Præterea, Sicut dicitur in 7. Ethic. * circa eadem sunt temperantia & intemperantia, continentia & incontinentia, perseuerantia & mollities: ad quam pertinent deliciæ. Sed ad delicias videtur pertinere delectatio, quæ inest saporibus, qui pertinent ad gustum. Ergo temperantia est circa delectationes proprias gustus. * 4. 5. & 7. & *li.* 3 c. 12. *med. t.* 51

SED contra est, quod Philosophus dicit *, quod temperantia & intemperantia videntur gustu parum, vel nihil vti.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est †, temperantia consistit circa præcipuas delectationes, quæ maxime pertinent ad conseruationem humanæ vitæ, vel in specie, vel in individuo: in quibus cõsideratur aliquid principaliter, aliquid secundario. Principaliter quidem, ipse vsus necessariorum; puta vel fœminæ, quæ est necessaria ad conseruationem speciei; vel cibi & potus, quæ sunt necessaria ad conseruationem individui. Et ipse vsus horum necessariorum habet quamdam essentialem delectationem adiunctam. Secundario autem consideratur circa vtrumque vsum aliquid, quod facit ad hoc, quod vsus sit magis delectabilis: sicut pulchritudo & ornatus fœminæ, & sapor delectabilis in cibo, & etiam odor. Et ideo principaliter temperantia est circa delectationem tactus, quæ per se consequitur ipsum vsum necessariarũ rerum, quarum omnis vsus est in tangendo. Circa delectationes autem gustus, vel olfactus, vel illas, est temperantia & intemperantia. Secundario, in * *li.* 3. *Ethic.* c. 10. *med. t.* 5. *art. præc.*

ia quantum ſenſibilia horum ſenſuum conferunt ad delectabilem vſum rerum neceſſariarum, quæ pertinent ad tactum. Quia tamen guſtus propinquior eſt tactui, quam alij ſenſus: ideo temperantia magis eſt circa guſtum, quam circa alios ſenſus.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam ipſe vſus ciborum, & delectatio eſſentialiter ipſum conſequens, ad tactum pertinent. Vnde Philoſophus dicit in ſecundo de Anima [text, 28. tom. 2.], quod tactus eſt ſenſus alimenti. Nutrimur enim calido & frigido, humido & ſiccо. Sed ad guſtum pertinet diſcretio ſaporum, qui conferunt ad delectationem alimenti, in quantum ſunt ſigna conuenientis nutrimenti.

Ad ſecundum dicendum, quod delectatio ſaporis eſt quaſi ſuperueniens: ſed delectatio tactus principaliter conſequitur vſum cibi & potus.

Ad tertium dicendum, quod deliciæ principaliter quidem conſiſtunt in ipſa ſubſtantia alimenti: ſed ſecundario in exquiſito ſapore & præparatione ciborum.

688 Art. 6. *Verum regula temperantiæ, ſit ſumenda ſecundum neceſſitatem præſentis vitæ?*

[Infr. qu. 142. a. 1. com. & 12 q. 63. a. 4. cor. & 4. d. 15. q. 3 a. 2. q. 4. co. & Malo q. 14. a. 1. ad 2.] AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod regula temperantiæ non ſit ſumenda ſecundum neceſſitatem præſentis vitæ. Superius enim non regulatur ab inferiori. Sed temperantia cum ſit virtus animæ, eſt ſuperior quam neceſſitas corporalis. Ergo regula temperantiæ non debet ſumi ſecundum neceſſitatem corporalem.

¶ 2. Præterea, Quicumque excedit regulam, peccat. Si ergo neceſſitas corporalis eſſet regula temperantiæ, quicumque aliqua delectatione vteretur ſupra neceſſitatem naturæ, (quæ valde modicis contenta eſt) peccaret contra temperantiam: quod videtur eſſe inconueniens.

¶ 3. Præterea, Nullus attingens regulam [illegible] ergo neceſſitas corporalis eſſet regula [illegible] quicũque vteretur aliqua delectatione p[illegible] neceſſitatem corporalem, puta propter ſanitate[illegible] munis à peccato. Hoc autem videtur eſſe [illegible] ergo neceſſitas corporalis non eſt regula temp[illegible]

[2. 2. Ethic. fin. l. 2.] SED contra eſt, quod Auguſtinus dicit [illegible] de moribus Eccl[illegible]ſiæ, Habet vir temperans in [illegible] huius vitæ, regulam vtroque teſtamento ſtrmatam, vt eorum nihil diligat, nihil per ſe appetendum putet, ad vitæ huius atque officiorum neceſſitatem, quantum ſatis eſt, vſurpet, vtentis modeſtia, non amantis affectu.

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex supra dictis patet, bonum virtutis moralis præcipue consistit in ordine rationis. Nam bonum hominis est secundum rationem esse, vt * Dion. dicit 4. c. de diuin. nom. Præcipuus autem ordo rationis consistit in hoc, quod aliqua in finem ordinat: & in hoc ordine maxime consistit bonum rationis. Nam bonum habet rationem finis, & ipse finis est regula eorum quæ sunt ad finem. Omnia autem delectabilia, quæ in vsum hominis veniunt, ordinantur ad aliquam huius vitæ necessitatem, sicut ad finem. Et ideo temperantia accipit necessitatem huius vitæ, sicut regulam delectabilium, quibus vtitur: vt scilicet tantum eis vtatur, quantum necessitas huius vitæ requirit. *a. 1. hu. in q. & 9. 109. c. 7. & 9. 123. a. 1. * p. 4. nom mul. pro. circ. a fin.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut * dictum est, necessitas huius vitæ habet rationem regulæ, in quantum est finis. Considerandum est autem, quod quandoque aliud est finis operantis, & aliud finis operis. Sicut patet quod ædificationis finis est domus. sed ædificatoris finis quandoque est lucrum. Sic ergo temperantiæ ipsius finis & regula est beatitudo. Sed circa rei, qua vtitur, finis & regula est necessitas humanæ vitæ, iuxta quam est id quod in vsum vitæ venit. *in corpo. re art.*

Ad secundum dicendum, quod necessitas humanæ vitæ potest attendi dupliciter. Vno modo, secundum quod dicitur necessarium illud, sine quo res nullo modo potest esse: sicut cibus est necessarius animali. Alio modo, secundum quod dicitur necessarium illud, sine quo res non potest conuenienter esse. Temperantia autem non solum attendit primam necessitatem, sed etiam secundam. Vnde Philosophus * dicit in 3. Ethicorum, quod temperatus appetit delectabilia propter sanitatem, vel propter bonam habitudinem. Alia vero quæ ad hoc non sunt necessaria, possunt dupliciter se habere. Quædam enim sunt impedimenta sanitatis vel bonæ habitudinis, & his temperatus nullo modo vtitur; hoc enim esset peccatum contra temperantiam. Quædam vero sunt quæ non sunt his impedimenta & his moderate vtitur pro loco & tempore, & congruentia eorum, quibus conuiuit. Et ideo ibidem * Philosophus dicit, quod etiam temperatus appetit talia delectabilia, quæ scilicet non sunt necessaria ad sanitatem, vel ad bonam habitudinem, non impedimenta his existentia. *c. 11. ad 8. com. 5. ibidem.*

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est *, temperantia respicit necessitatem quantum ad conuenientiam vitæ: quæ quidem attenditur non solum secundum conuenientiam corporis, sed etiam secundum *in corpo. re art.*

spaueniendam exteriorum rerum, pura diuitia & officiorum, & multo magis secundum quem
li.3.c.11 animam honestatis. Et ideo Philosophus dicit, quod
tom.5. quidem delectabiliter, quibus temperatus vtitur, salutem conseruat, non tamen impedit animi bonæ habitudinis corporalis: sed animum non præcedunt, id est, honestum non sequuntur, sed non sunt sufficientes ad animum, id est, ad virtutem animi.
9.21. cir. uitiarum. Et Augustinus dicit in libro de duodecim abusiuis
fin.c.1. quod temperantia est scientia rerum, quibus vtendum est in humana vita, & scientia officiorum.

689 Arbitror Temperantiam summam esse virtutem?

1.2.q.71. & q.66. a.1. & 4. 10. & 3. d.33.q.2 a.1. & vi. q.1.a.12. ad 24.25 & 26. & q.5.a.1. & 2.10.a med. c.5.

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod temperantia non sit virtus cardinalis. Bonum enim virtutis cardinalis videtur esse in ratione consistere, sicut supra habitum est. Sed temperantia non videtur esse in ratione, sed magis in concupiscentia: est enim circa ea quæ magis dicta sunt a ratione, scilicet circa delectationes, quæ sunt nobis & brutis communes, ut dicitur in 3. Ethic. Ergo temperantia non videtur esse principalis virtus.

¶ 2. Præterea, Quanto aliquid est magis impetuosum, tanto difficilius videtur a ratione refrenandum. Sed ira quam refrenare manifestando videtur esse impetuosior, quam concupiscentia, quam temperantia moderatur, ut dicitur Prouerb. 29. Vir iracundus habet multam cordiam, nec erumpens insultationibus & improbum conceptu spiritus ferre quis poterit? Ergo temperantia non debuit poni principalior virtus, quam fortitudo vel magnanimitas.

¶ 3. Præterea, Spes est principalior motus animæ, quam desiderium scientiæ, ut supra habitum est. Sed humilitas videtur refrenare præsumptionem immoderatæ spei. Ergo humilitas videtur esse principalior virtus, quam temperantia, quæ refrenat concupiscentiam.

1.2.q.25 art.4. c.36.ante med. q.143.a. 11. & 1. 2.j.61. art.3.

SED contra est, quod Greg. in 2. Moral. ponit temperantiam inter virtutes principales.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, virtus principalis seu cardinalis dicitur quæ principalius laudatur ex aliquo eorum quæ communiter requiruntur ad rationem virtutis moderatiuæ. Hæc autem, quæ in omni virtute requiritur, præcipue laudabilis est in delectationibus tactus, circa quas est temperantia: tum quia tales delectationes sunt magis nobis naturales, & ideo difficilius est ab eis abstinere, & concupiscentias earum refrænare; tum etiam quia earum obiecta magis sunt necessaria præsentis vitæ, vt dictis patet. Et ideo temperantia ponitur virtus principalis seu cardinalis.

art.4. huius q.

Ad primum ergo dicendum, quod tanto maior

& eminentius, virtus, quanto in ea quæ sunt magis diuina, potestatem operationem extendere. Et ideo cibo indoctiori maior virtus rationis, quod perfectam compunctionem & delectationes maximæ tollantur moderatione. Vnde hoc pertinet ad principalissimam temperantiam.

Ad secundum dicendum, quod impetus ipse causatur ex quodam accidente, puta ex aliqua læsione commotus. Et ideo cito transit, quamuis magnum impetum habeat. Sed impetus concupiscentiæ delectabilium tactus, procedit ex causa naturali. Vnde est diuturnior & communior. Et ideo ad principalissimam virtutem pertinet ipsum refrenare.

Ad tertium dicendum, quod ea quorum est spes, sunt aliquibus quibusdam concupiscentia. Et propter hoc spes ponitur passio principalis in irascibili. Sed ea quorum est desiderium & delectatio tactus, vehementius mouent appetitum, quia sunt magis naturalia. Et ideo temperantia quæ in his modum statuit, est virtus principalis.

Art. 8. Vtrum temperantia sit maxima virtutum?

AD octauum sic procedebatur. Videtur, quod temperantia sit maxima virtutum. Dicit enim Ambros. in primo de Offic. quod in temperantia maxime honesti cura, decoris consideratio spectatur & quæritur. Sed virtus laudabilis est, in quantum est honesta & decora. Ergo temperantia est maxima virtutum.

Præterea, difficilius est virtutis operari id quod est difficilius. Sed difficilius est refrenare concupiscentias & delectationes tactus, quam rectificare actiones exteriores, quarum primum pertinet ad temperantiam, secundum ad iustitiam. Ergo temperantia est maior virtus, quam iustitia.

¶ Præterea, Quanto aliquid est communius, tanto magis necessarium videtur esse, & melius. Sed fortitudo efficax periculis mortis, quæ rarius accidunt, quam delectabilia tactus, quæ quotidie occurrunt: & sic ista temperantiæ est communior, quam fortitudinis. Ergo temperantia est nobilior virtus, quam fortitudo.

SED contra est, quod Philosoph. dicit in primo Rhetor. quod maximæ virtutes sunt quæ aliis maxime sunt utiles. Et propter hoc fortes & iustos maxime honoramus.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Philosoph. dicit in 5. Ethic. bonum multitudinis diuinius est quam bonum vnius. Et ideo quanto aliqua virtus magis pertinet ad bonum multitudinis, tanto melior est,

l. 1. c. 43. in princ. tom. 1.

690

lib. 1. c. 9. non mul-tum a pr. tom. 6.

lib. 1. c. 2. circ. fi. l. 5.

sonæ quæ pertinent ad exteriorum rerum usum, puta ciuilium & officiorum, sic multo magis secundum conuenientiam honestatis. Et ideo Philosophus ibidem subdit, quod in delectabilibus, quibus compensatur victus, non solum tollit delectationes, quæ non sinunt impedimenta animatis & bonæ habitudinis corporalis: sed etiam ea non sinit præcedere bonum iudicium rationis, id est, superabundanter diuitiarum. Et similiter dicit ibidem Tullius, quod temperantia non sinit animum labi ad turpia, id est, ad inordinatas delectationes, quæ impedirent rationis iudicium. Et sic patet quod temperantia est circa delectationes tactus.

Ii.3.c.11 tom.5.

c.21. circ. fin.1.1.

689

1.2.q.71. & q.66. a.1. & 4. 10. & 3. d.33.q.2. a.1. & vi. q.1.a.12. ad 24.25 & 26. & q.5.a.1. * c.10. a med. t.5.

ARTICVLVS VII.

Vtrum temperantia sit principalis virtus.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod temperantia non sit principalis virtus. Omnium virtutum cardinalis est ratio, ad quam dependet, & illuminatur circa quam est circa ea quæ magis distant à ratione, sicut circa delectationes tactus, quæ sunt nobis & brutis communes, vt dicitur in 7. Ethic. Ergo ratio principalis virtus esse videtur. Ergo temperantia non videtur esse principalis virtus.

¶ 2. Præterea, Quanto aliquid est magis impetuosum, tanto difficilius videtur refrenari. Sed ira quam refrenat mansuetudo, videtur esse impetuosior, quam concupiscentia, quam refrenat temperantia. Dicitur enim Prouerb. 29. Iracundus incendit rixas, & qui facilis est ad iram, effundet stultitiam. Ergo mansuetudo videtur esse principalior virtus, quam temperantia.

¶ 3. Præterea, Spes est principalior motus animæ, quam desiderium seu concupiscentia, vt supra habitum est. Sed humilitas refrenat præsumptionem immoderatæ spei. Ergo humilitas videtur esse principalior virtus, quam temperantia, quæ refrenat concupiscentiam.

1.2.q.5 art.4.

SED contra est, quod Greg. in 2. Moral. ponit temperantiam inter virtutes principales.

c.36.an- te med.

q.123.a. 11. & 1. 2.c.61. art.3.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, virtus principalis seu cardinalis dicitur, quæ principalius laudatur ex aliquo eorum, quæ communiter requiruntur ad rationem virtutis moderatio autem, quæ in omni virtute requiritur principaliter laudabilis est in delectationibus tactus, circa quas est temperantia: tum quia tales delectationes sunt magis nobis naturales, & ideo difficilius est eis abstinere, & concupiscentias earum refrenare; tum etiam quia earum obiecta magis sunt necessaria præsentis vitæ, vt ex * dictis patet. Et ideo temperantia ponitur virtus principalis seu cardinalis.

art.4. hu.ma q.

Ad primum ergo dicendum, quod tanto maior

ſit continentis virtus, quanto in ea quæ ſunt magis difficilia, poteſt virtuoſa operatio extendere. Et ideo ex hoc ipſo oſtenditur maior virtus rationis, quod poſſit coercere concupiſcentias & delectationes maxime vehementes moderari, unde hoc pertinet ad principalissimam temperantiæ partem.

Ad ſecundum dicendum, quod impetus iræ cauſatur ex quodam accidente, puta ex aliqua læſione contumelia. Et ideo cito tranſit, quamuis magnum impetum habeat. Sed impetus concupiſcentiæ delectabilium tactus, procedit ex cauſa naturali: unde eſt diuturnior & communior. Et ideo ad principaliorem virtutem pertinet ipſum refrænare.

Ad tertium dicendum, quod ea quorum eſt ſpes, ſunt altiora his quorum eſt concupiſcentia. Et propter hoc ſpes ponitur paſſio principalis in irascibili. Sed ea quorum eſt concupiſcentia & delectatio tactus, vehementius mouent appetitum, quia ſunt magis naturalia. Et ideo temperantia quæ in his modum ſtatuit, eſt virtus principalis.

Art. 8. Verum temperantia ſit maxima virtutum?

Octauum ſic proceditur. Videtur, quod temperantia ſit maxima virtutum. Dicit enim Ambroſ. in primo de Offic. quod in temperantia maxime honeſti cura, decoris conſideratio ſpectatur & quæritur. Sed virtus laudabilis eſt, in quantum eſt honeſta & decora. Ergo temperantia eſt maxima virtutum.

Præterea, Maioris eſt virtutis operari id quod eſt difficilius. Sed difficilius eſt refrænare concupiſcentias & delectationes tactus, quam rectificare actiones exteriores, quorum primum pertinet ad temperantiam, ſecundum ad iuſtitiam. Ergo temperantia eſt maior virtus, quam iuſtitia.

Præterea, Quanto aliquid eſt communius, tanto magis neceſſarium videtur eſſe, & melius. Sed fortitudo eſt circa pericula mortis, quæ rarius accidunt, quam delectabilia tactus, quæ quotidie occurrunt. Et ſic uſus temperantiæ eſt communior, quam fortitudinis. Ergo temperantia eſt nobilior virtus, quam fortitudo.

Sed contra eſt, quod Philoſoph. dicit in primo Rhetor. quod maximæ virtutes ſunt quæ aliis maxime ſunt vtiles. Et propter hoc fortes & iuſtos maxime honoramus.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut Philoſoph. dicit in 1. Ethic. bonum multitudinis diuinius eſt quam bonum vnius. Et ideo quanto aliqua virtus magis pertinet ad bonum multitudinis, tanto melior

l. 1. c. 43. in prin. tom. 1.

lib. 1. c. 9. non mul. tum à pr. tom. 6.

lib. 1. c. 2. circ. fi. t. 5.

est. Iustitia autem & fortitudo magis pertinent ad b
num multitudinis, quam temperantia: quia iust
consistit in communicationibus, quæ sunt ad alterum
Fortitudo autem in periculis bellorum, quæ sustine
tur pro salute communi. Temperantia autem moc
ratur solum concupiscentias & delectationes eor
quæ pertinent ad ipsum hominem. Vnde manifestu
est, quod iustitia & fortitudo sunt excellentiores vi
tutes, quam temperantia, quibus prudentia & virtut
theologi. æ sunt potiores.

Ad primum ergo dicendum, quod honestas & de
cor maxime attribuuntur temperantiæ, non propte
principalitatem proprij boni, sed propter turpitud
nem contrarij mali, à quo retrahit; in quantum scil
cet moderatur delectationes, quæ sunt nobis & br
tis communes.

Ad secundum dicendum, quod cum virtus sit circ
difficile & bonum, dignitas virtutis magis attenditu
secundum rationem boni, in quo excedit iustitia, quan
secundum rationem difficilis, in quo excedit tempe
rantia.

Ad tertium dicendum, quod illa communitas qu
aliquid pertinet ad multitudinem hominum, magis fa
cit ad excellentiam bonitatis, quam illa quæ consider
ratur, secundum quod aliquid frequenter occurrit: i
quarum prima excedit fortitudo, in secunda, tempe
rantia. Vnde simpliciter fortitudo est potior, licet quc
ad aliquid possit dici temperantia potior, non solum
fortitudine, sed etiam iustitia.

QVÆSTIO CXLII.

De vitiis quæ adversantur temperantiæ, in quatuor articulos diuisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis temperantiæ.

CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum insensibilitas sit peccatum?

¶ Secundo, vtrum intemperantia sit vitium puerile?

¶ Tertio, de comparatione intemperantiæ ad timiditatem.

¶ Quarto, vtrum vitium intemperantiæ sit maximum opprobriosum?

691 2. Eth. lc. 2. co. 3. & l. 3. le. 21. 90. 2.

Art. 1. *Vtrum insensibilitas sit vitium?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod insensibilitas non sit vitium. Dicuntur enim insensibiles qui deficiunt circa delectationes tactus. Sed in his penitus deficere, videtur esse laudabile & virtuosum. Dicitur enim Dan. 10. In diebus illis ego Daniel luge-

bam

bantur hebdomadarum tempus : panem desidera-
bilem non comedi , & carō & vinum non introierunt
in os meum : sed neque vnguento vnctus sum. Ergo
insensibilitas non est peccatum.

¶ 2. Praeterea, Bonum hominis est secundum ra-
tionem esse , secundum * Dionys. cap. 4. de Divin.
nom. Sed abstinere ab omnibus delectabilibus tactus,
maxime promouet hominem in bono rationis. Dici-
tur enim Dan. 1. quod pueris qui vtebantur legumini-
bus, dedit Deus & scientiam & disciplinam in omni li-
tera & sapientia. Ergo insensibilitas quae vniuersaliter
repellit huiusmodi delectationes, non est vitiosa.

¶ 3. Praeterea, Illud per quod maxime recedit
a peccato: non videtur esse vitiosum. Sed hoc est po-
tissimum remedium abstinendi à peccato: quod aliquis
fugiat delectationes : quod pertinet ad insensibilita-
tem. Dicit enim Philos. in 2.° Ethicor. quod abiicien-
tes delectationem, minus peccabimus. Ergo insensibi-
litas non est aliquid vitiosum.

SED contra, Nihil opponitur virtuti nisi vitium.
Sed insensibilitas virtuti temperantiae opponitur, vt
patet per * Philos. in 2. & 3. Ethic. Ergo insensibilitas
est vitium.

RESPONDEO dicendum, quod omne illud
quod contrariatur ordini naturali, est vitiosum. Natu-
ra autem delectationem apposuit operationibus ne-
cessariis ad vitam hominis: & ideo naturalis ordo re-
quirit, vt homo in tantum huiusmodi delectationi-
bus vtatur, quantum necessarium est saluti humanae,
vel quantum ad conseruationem individui, vel quan-
tum ad conseruationem speciei. Si quis ergo in tan-
tum delectationem refugeret, quod praetermitteret ea
quae sunt necessaria ad conseruationem naturae, pecca-
ret, quasi ordini naturali repugnans. Et hoc pertinet
ad vitium insensibilitatis. Sciendum tamen, quod ab
huiusmodi delectationibus consequentibus huiusmo-
di operationes, quandoque laudabile vel etiam neces-
sarium est abstinere, propter aliquem finem: sicut pro-
pter sanitatem corporalem aliqui abstinent à quibus-
dam delectationibus ciborum, potuum, & venereo-
rum. Et etiam propter alicuius officij executionem: si-
cut athletas & milites necesse est à multis delecta-
tionibus abstinere, vt officium proprium exequantur.
Et similiter poenitentes ad recuperandam animae sa-
nitatem, abstinentia delectabilium, quasi quadam dieta
vtuntur. Et homines volentes contemplationi & re-
bus diuinis vacare, oportet quod se magis à carnalibus
desiderijs abstrahant. Nec aliquid praedictorum ad

e. 4. p. 4. non mul-tum pro-cul a fi.

l. 2. c. vlt. tom. 5.

l. 2. c. 7. et l. 3. c. 11. tom. 5.

intensibilitatis vitium pertinet, quia sunt secundum rationem rectam.

Ad primum ergo dicendum, quod Daniel illa ab ea nentia à delectabilibus trahebatur, non quasi propter se abhorrens delectationes, vt secundum se malas: sed propter aliquem finem laudabilem, vt scilicet ipse eum se ad altitudinem contemplationis redderet, abstinendo scilicet à corporalibus delectationibus. Vnde & statim ibi subditur de reuelatione facta.

Ad secundum dicendum, quod quia ratione homo vti non potest sine sensitiuis potentijs, quæ indigent organo corporali, vt in primo habitum est, necesse est quod homo sustentet corpus, ad hoc quod ratione vtatur. Sustentatio autem corporis fit per operationes delectabiles. Vnde non potest esse bonum rationis in homine, si abstineat ab omnibus delectationibus. Secundum tamen quod homo in exequendo actum rationis, plus vel minus indiget corporali virtute: secundum hoc plus vel minus necesse est habet delectabilibus corporalibus vti. Et ideo homines qui hoc officium assumpserunt, vt contemplationi vacent, & bonum spirituale quasi quadam spirituali propagatione in alios transmittant, à multis delectabilibus laudabiliter abstinent: à quibus illi quibus ex officio competit operibus corporalibus & generationi carnali vacare, laudabiliter non abstinent.

Ad tertium dicendum, quod delectatio fugienda est ad vitandum peccatum, non totaliter, sed vt vltra non quæratur, quam necessitas requirat.

Art. 2. *Vtrum intemperantia sit puerile peccatum?*

3. Eth. lect. 20. vers. 3. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod intemperantia non sit puerile peccatum: quia super illud Matt. 18. Nisi conuersi fueritis, & efficiamini sicut paruuli, &c. dicit Hieron. quod parvulus non perseuerat in iracundia, læsus non meminit, videns pulchram mulierem non delectatur. Quod contrariatur intemperantiæ. Ergo intemperantia non est puerile peccatum.

Matth. 18. super illud Qui cumque humiliauerit se sicut, &c. 2. 9. 3. c. 11. vers. 5.

¶ 2. Præterea, Pueri non habent nisi concupiscentias connaturales. Sed circa connaturales concupiscentias parum aliqui peccant per intemperantiam, vt Philolophus dicit in 3.° Ethic. Ergo intemperantia non est peccatum puerile.

¶ 3. Præterea, Pueri sunt fouendi & nutriendi. Sed concupiscentia & delectatio circa quæ est intemperantia, est semper diminuenda & extirpanda: secundum illud ad Colos. 3. Mortificate membra vestra su-

per

rum, quæ sunt concupiscentia &c. Ergo intemperantia non est puerile peccatum.

SED contra est, quod * Philosophus dicit inter Ethicor. quod nomen intemperantiæ referimus ad puerilia peccata. * l. 3. c. vlt. in med.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid dicitur esse puerile dupliciter, Vno modo quia convenit pueris. Et sic * Philosophus non intendit dicere quod peccatum intemperantiæ sit puerile. Alio modo secundum quamdam similitudinem. Et hoc modo peccata intemperantiæ, puerilia dicuntur. Peccatum enim intemperantiæ est peccatum superfluæ concupiscentiæ, quæ assimilatur puero quo ad tria. Primo quidem, quantum ad id quod vterque appetit: sicut enim puer, ita & concupiscentia appetit aliquid turpe. Cuius ratio est: quia pulchrum in rebus humanis attenditur, prout aliquid est ordinatum secundum rationem. Vnde * Tullius dicit in 1. de Offic. quod pulchrum est quod conseaneum est hominis excellentiæ in eo, in quo natura eius à reliquis animantibus differt. Puer autem non attendit ad ordinem rationis. Et similiter concupiscentia non audit rationem, vt dicitur in 7. † Ethic. Secundo conueniunt quantum ad euentum. Puer enim si suæ voluntati dimittatur, crescit in pronitate voluntatis. Vnde Eccles. 30. dicitur, Equus indomitus euadit durus, & filius remissus euadit præceps. Ita etiam & concupiscentia si ei satisfiat, maius robur accipit. Vnde Aug. dicit in 7. Confess. Dum seruitur libidini, facta est consuetudo; & dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Tertio, quantum ad remedium quod vtrique præbetur. Puer enim emendatur per hoc quod coercetur. Vnde dicitur Prouerb. 23. Noli subtrahere a puero disciplinam. Tu virga percuties eum, & animam eius de inferno liberabis. Et similiter dum concupiscentiæ resistitur, reducitur ad debitum honestatis modum. Et hoc est quod Aug. dicit in sermone Montis, quod mente in spiritalia tuipetur, atque ibi fixa & manente, consuetudinis, scilicet carnalis concupiscentiæ impetus frangitur, & paulatim repellus extinguitur. Maior enim erat cum requirebamus, non tamen omnino nullus, sed certe minor cum reperiamus. Et ideo * Philosoph. dicit in 3. Ethicor. quod quemadmodum puerum oportet secundum pretorum pædagogi viuere, sic & concupiscibile consonare rationi.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit secundum illum modum, quo puerile dicitur id quod in pueris inuenitur. Sic autem non dicitur peccatum

* l. 1. in fi. de compos. ratio. aliquando † vsum dicit. prin. † l. 7. c. 6. circ. prin. tom. 5. l. 3. c. vlt. tom. 5. * l. 3. c. vlt. in fi. l. 5.

In corp. art. ...cupiscentia naturalis quæ est secundum naturam, humanam dignitatem excedit, sed non excedit naturam. Nullus enim appetitus naturalis ad locum, vel tempus, vel quodcumque huiusmodi, quæ potest dici naturalis simpliciter, non quoquo modo secundum genus suum. Et sic concupiscentiæ naturales non sunt concupiscentiæ cibi, & potus, & coniunctionis sexuum, quæ ordinantur ad conservationem naturæ. Aliam modo potest dici concupiscentia naturalis quantum ad principium quod est natura humana, quæ est ratio. Et sic nihil prohibet contingere peccata circa huiusmodi concupiscentias naturales. Sicut enim homo ex ratione id per quod subsistit, est ens naturale, ita ex ratione desiderium non excedens ordinem rationis, non est peccatum, nisi solum secundum quantitatem excessus. Et secundum hoc solum peccatur circa naturalem concupiscentiam, vt* Philosophus dicit 3. Ethicorum. Alia vero sunt quæ plurimum peccatur circa quæ dam concupiscentiæ inclinationes, quæ hominem curiosum, & immundum faciunt curiose præparare sibi, & mollia vestimenta. Et quamvis ista non multum requirantur pueri, nihilominus tamen in temperantia dicitur puerile peccatum, ratione iam dicta.

l. 3. c. 12 com. 5.

in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod id quod ad naturam pertinet, in pueris est augmentandum & fomentandum. Quod autem pertinet ad defectum rationis in eis non est fouendum, sed emendandum, vt* dictum est.

in co. art. 653

art. 3. Verum timiditas sit maius vitium quam intemperantia?

a. 5. Eth. l. 2. cor. & 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod timiditas sit maius vitium, quam intemperantia. Ex hoc enim aliquod vitium vituperatur, quod opponitur bono virtutis. Sed timiditas opponitur fortitudini; quæ est nobilior virtus quam temperantia, cui opponitur

q. præc. 2. 8. adiun. intemperantia, vt ex* supradictis patet. Ergo timiditas est maius vitium, quam intemperantia.

dicitur simul. art. 2. huius qu.

¶ 2. Præterea, Quanto aliquis deficit in eo quod difficilius vincitur, tanto minus vituperatur. Vnde* Philosophus dicit in septimo Ethicor. quod si quis à fortibus & superexcellentibus delectationibus vincitur, vel tristitiis, non est admirabile, sed condonabile. Sed difficilius videtur vincere delectationes, quam alias passiones. Vnde in 2.* Ethic. dicitur, quod difficilius est contra voluptatem pugnare, quam contra iram, quæ videtur esse fortior quam timor. Ergo in temperantia, quæ vincitur à delectatione, minus peccatum est, quam timiditas, quæ vincitur à timore.

" l. 7. c. 7. & me. l. 5. li. 2. c. 3. ad 3. c. 5.

¶ 3. Præterea, De ratione peccati est, quod sit voluntа

timidum. Sed timiditas est magis voluntaria quam intemperantia. Nullus enim concupiscit intemperatus esse: aliqui tamen concupiscunt fugere pericula mortis: quod pertinet ad timiditatem. Ergo timiditas est peccatum grauius quam intemperantia.

SED contra est, quod Philosophus dicit in tertio Ethicorum * quod intemperantia magis assimilatur voluntario, quam timiditas. Ergo plus habet de ratione peccati. * l. 3. c. 12. in pr. t. 5.

RESPONDEO dicendum, quod vnum vitium potest alteri comparari dupliciter. Vno modo, ex parte ipsius materiæ, vel obiecti. Alio modo, ex parte ipsius hominis peccantis. Et vtroque modo intemperantia est grauius vitium, quam timiditas. Primo namque ex parte materiæ. Nam timiditas refugit pericula mortis, ad quæ vitanda inducit maxima necessitas conseruandæ vitæ. Intemperantia autem est circa delectationes, quarum appetitus non est adeo necessarius ad vitæ conseruationem: quia, vt dictum * est intemperantia magis est circa quasdam appositas delectationes, seu concupiscentias, quam circa concupiscentias, seu delectationes naturales. Quanto autem illud quod commouet ad peccandum, videtur esse magis necessarium, tanto peccatum leuius est. Et ideo intemperantia est grauius vitium, quam timiditas ex parte obiecti, siue materiæ mouentis: similiter etiam ex parte ipsius hominis peccantis. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, quia quanto ille qui peccat, magis est compos suæ mentis, tanto grauius peccat. Vnde alienatis non imputantur peccata. Timores autem, & tristitiæ graues, & maxime in periculis mortis, stupefaciunt mentem hominis: quod non facit delectatio, quæ mouet ad intemperantiam. Secundo, quia quanto aliquod peccatum est magis voluntarium, tanto est grauius. Intemperantia autem plus habet de voluntario, quam timiditas. Et hoc duplici ratione. Vno modo, quia ea quæ per timorem fiunt, principium habent ab exteriori impellente. Vnde non sunt simpliciter voluntaria, sed mista, vt dicitur in 3. Ethic. * Ea autem quæ per delectationem fiunt, sunt simpliciter voluntaria. Alio modo, quia ea quæ sunt intemperati, sunt magis voluntaria in particulari, minus autem voluntaria in vniuersali. Nullus enim vellet intemperatus esse. Alliciuntur tamen homo à singularibus delectabilibus quæ intemperatum faciunt hominem. Propter quod ad vitandum intemperantiam, maximum remedium est, vt non immoretur homo circa singularium considerationem. Sed in his quæ

* art. praec. ad 2.

* l. 2. c. 10. 5.

pertinent ad timiditatem, et e conuerso ad intemperantiam quæ immineant, sunt manifestatiua, vt horribiles clypei, & alia huiusmodi. Sed istum comparatum magis voluntarium, patet sic. Illud dicitur esse simpliciter magis voluntarium, quod est magis voluntarium in singularibus, in quibus est actus. Sed temperantia, cum sit simpliciter magis voluntaria quam timiditas, est maius vitium. Tertio, quia temperantiam potest magis de facili [illegible] quam contra timiditatem: eo quod delectabilium, & venereorum, circa quæ est intemperantia, frequentior vitæ occurrunt, & sine periculo possunt huiusmodi ea exercitari, ad hoc quod fit temperantia. Sed horribilia mortis rarius occurrunt, & periculosum [illegible] ad timiditatis fugienda. Et ideo temperantia est simpliciter magis [illegible]

Ad primum ergo dicendum, quod excellentia studiosi supra temperantiam potest considerari dupliciter. Vno modo, ex parte finis, quod pertinet ad ipsum bonum: quia scilicet fortitudo magis ordinatur ad bonum commune, quam temperantia. Et hoc modo timiditas habet quandam excellentiam supra intemperantiam, in quantum scilicet per timiditatem aliquis fugit a defectibus boni communis. Alio modo ex parte difficultatis: in quantum scilicet difficilius est fugere periculum mortis, quam abstinere a quibusdam delectabilibus. Et quantum ad hoc, ibi oportet quod timiditas præcellat intemperantiam. Sicut enim malorum vitandum est non vinci a fortiori, ita etiam e contrario, maioris vitij est a fortiori vinci & maioris vitij [illegible] superari.

Ad secundum dicendum, quod timor corruptionis vitæ, propter quam vitantur pericula mortis, est valde magis connaturalis, quam quæcumque delectationes ciborum, vel venereorum, quæ ad conservationem vitæ ordinantur. Et ideo difficilius est vincere timorem periculorum mortis quam concupiscentiam delectationum, quæ est in cibis, & venereis: cum tamen difficilius est resistere, quam iræ, tristitiæ, & motui quorundam aliorum malorum.

¶ 94 Ad tertium dicendum, quod in timiditate consideratur magis voluntarium in vniuersali, minus tamen in particulari. Et ideo in ea est magis voluntarium secundum quid, sed non simpliciter.

in 3. q. 143 cor. & q. 1. 4. 4. 1. ad 2.

ad 2. & q. 151. 4. 4. ad 3.

Art. 4. *Vtrum peccatum intemperantiæ sit maxime exprobrabile?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod peccatum intemperantiæ non sit maxime exprobrabile

bile. Sicut enim honor debetur virtuti, ita exprobratio debetur peccato. Sed quædam peccata sunt grauiora, quam intemperantia, sicut homicidium, blasphemia. & alia huiusmodi. Ergo peccatum intemperantiæ non est maxime exprobrabile.

2. Præterea, Peccata quæ sunt magis communia, videntur minus esse exprobrabilia: eo quod de his homines minus verecundantur. Sed peccata intemperantiæ sunt maxime communia, quia sunt circa ea quæ communiter in vsum humanæ vitæ veniunt, in quibus etiam plurimi peccant. Ergo peccata intemperantiæ non videntur esse maxime exprobrabilia.

3. Præterea, Philosoph. dicit in 7. Ethic. quod temperantia & intemperantia sunt circa concupiscentias, & delectationes humanas. Sunt autem quædam concupiscentiæ, & delectationes turpiores concupiscentiis, & delectationibus humanis, quæ dicuntur bestiales, & agritudinales, vt in eodem libro * Philos. dicit. Ergo intemperantia non est maxime exprobrabilis, quia obiecta eorum sunt turpiora.

lib. 7. c. 4. & 5. text. com. 5.

lib. 7. c. 1. & 2. med. & c. 5. to. 5. & c. 11. circ. pr. com. 5.

SED contra est, quod Philosophus † dicit in 3. Ethic. quod intemperantia inter alia vitia videtur iuste exprobrabilis esse.

RESPONDEO dicendum, quod exprobratio opponi videtur honori, & gloriæ: honor autem excellentiæ debetur, vt supra * habitum est. Gloria autem claritatem importat. Est ergo intemperantia maxime exprobrabilis, propter duo. Primo quidem, quia maxime repugnat excellentiæ hominis. Est enim circa delectationes communes nobis, & brutis, vt supra * habitum est. Vnde in Psal. 48. dicitur. Homo cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, & similis factus est illis. Secundo, quia maxime repugnat eius claritati, vel pulchritudini, in quantum scilicet in delectationibus, circa quas est intemperantia, minus apparet de lumine rationis, ex qua est tota claritas, & pulchritudo virtutis. Vnde & huiusmodi delectationes dicuntur maxime seruiles.

gen. 1036. ar. 1. 5.

q. 141. a. 2. ad 3.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Gregor. dicit †. Vitia carnalia, quæ sub intemperantia continentur, etsi sint minoris culpæ, sunt tamen maioris infamiæ. Nam magnitudo culpæ respicit deordinationem à fine: infamia autem respicit turpitudinem, quæ maxime consideratur secundum indecentiam peccantis.

l. 33. Moral. c. 17. parū ante me. ad sensum.

Ad secundum dicendum, quod consuetudo peccandi diminuit turpitudinem, & infamiam peccati, secundum opinionem hominum, non autem secundum naturam ipsorum vitiorum.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur intemperantia esse enormissime exprobrabilis, videtur eligendum inter vitia humana, quæ sciicet circa tactum sunt secundum passiones humanæ naturæ aliqualiter conformes. Sed illa vitia, quæ excedunt modum humanæ naturæ, sunt magis exprobabilia. Et tamen etiam illa videntur reduci ad genus intemperantiæ: secundum quemdam excessum. Sicut si aliquis delectaretur in comestione carnium humanarum, aut in coitu bestiarum, aut masculorum.

QVÆSTIO CXLIII.

De partibus temperantiæ.

Deinde considerandum est de partibus temperantiæ.

Et Primo, de ipsis partibus in generali.

¶ Secundo, de singulis earum in speciali.

695 *inf. q. 145. a. 4. & q. 157. ar. 3. & q. 60. a. 1. & 2. d. 44. q. 2. a. 1. ad 3. & 3. dist. 33. q. 3. ar. 2. lib. 2. de inuent. in 3. fol. anse fin. lib. 7 cap. vlt. ad fin. t. 5. † q. 141. art. 4. ‡ q. 58. a. 8. * li. 1. in 2 f. anteme. lib. ‖ lib. 2. de inuent. in f. 3. ante fin. lib. *q. 48. & 128.*

Art. VN. *Verum Tullius conuenienter assignat partes temperantiæ, continentiam, clementiam, & modestiam?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod Tullius in sua Rethorica inconuenienter assignet partes temperantiæ, quas dicit esse continentiam, clementiam, & modestiam. Continentia enim contra virtutem dicitur in 7. † Ethic. Sed temperantia continetur sub virtute. Ergo continentia non est pars temperantiæ.

¶ 2. Præterea, Clementia videtur esse mitigatio odij, vel iræ. Temperantia autem non est circa huiusmodi, sed circa delectationes tactus, vt dictum * est. Ergo clementia non est pars temperantiæ.

¶ 3. Præterea, Modestia consistit in exterioribus actibus. Vnde & Apostolus dicit ad Philip. 4. Modestia vestra nota sit omnibus hominibus. Sed actus exteriores sunt materia iustitiæ, vt supra † habitum est. Ergo modestia magis est pars iustitiæ, quam temperantiæ.

¶ 4. Præterea, Macrobius ‡ super somnium Scipionis ponit multo plures temperantiæ partes. Dicit enim quod temperantiam sequitur modestia, verecundia, abstinentia, castitas, honestas, moderatio, parcitas, sobrietas, pudicitia. Andronicus etiam dicit, quod familiares temperantiæ sunt austeritas, continentia, humilitas, simplicitas, ornatus, bona ordinatio, per se sufficientia. Videtur ergo insufficienter † Tullius enumerasse temperantiæ partes.

RESPONDEO dicendum, quod sicut * supra dictum est, alicuius virtutis cardinalis triplices partes esse possunt, scilicet integrales, subiectiuæ, & potentiales.

Et

ſit dicuntur partes integrales alicuius virtutis conſtitutiuæ quas necesse eſt concurrere ad virtutem. Et ſecundum hoc, ſunt duæ partes integrales temperantiæ, ſcilicet verecundia, per quam aliquis refugit turpitudinem intemperantiæ contrariam; & honeſtas, per quam ſcilicet aliquis amat pulchritudinem temperantiæ. Nam ſicut ex dictis patet, præcipue temperantia inter virtutes vendicat ſibi quendam decorem, & maxime inſuperabilem habet. Partes autem ſubiectiuæ alicuius virtutis dicuntur ſpecies eius. Oportet autem diuerſificare ſpecies virtutum ſecundum diuerſitatem materiæ, vel obiecti. Eſt autem temperantia circa delectationes tactus, quæ diuiduntur in duo genera. Nam quædam ordinantur ad nutrimentum. Et in his quantum ad cibum, eſt abſtinentia; quantum autem ad potum, proprie ſobrietas. Quædam vero ordinantur ad vim generativam. Et in his quantum ad delectationem principalem ipſius coitus, eſt caſtitas: quantum autem ad delectationes circumſtantes, puta, quæ ſunt in oſculis, tactibus, & amplexibus, attenditur pudicitia. Partes autem potentiales alicuius virtutis principalis dicuntur virtutes ſecundariæ, quæ modum, quem principalis virtus obſeruat circa aliquam principalem materiam, eiusdem obſeruant in quibuſdam aliis materiis, in quibus non eſt ita difficile. Pertinet autem ad temperantiam moderari delectationes tactus, quas difficillimum eſt moderari. Vnde quæcumque virtus moderationem quamdam operatur in aliqua materia, & refrenationem appetitus in aliquid tendentis, poni poteſt pars temperantiæ, ſicut virtus ei adiuncta. Quod quidem contingit tripliciter. Vno modo, in interioribus motibus animi. Alio modo, in exterioribus motibus, & actibus corporis. Tertio modo, in exterioribus rebus. Præter motum autem concupiſcentiæ, quem moderatur, & refrænat temperantia, tres motus inueniuntur in anima in aliquid tendentes. Primus quidem eſt motus voluntatis commotæ ex impetu paſſionis. Et hunc motum refrænat continentia, ex qua fit, vt licet homo immoderatas concupiſcentias patiatur, voluntas tamen non vincatur. Alius autem motus interior in aliquid tendens, eſt motus ſpei, & audatiæ, quæ ipſam conſequitur. Et hunc motum moderatur ſiue refrænat humilitas. Tertius autem motus eſt iræ tendens in vindictam, quem refrænat manſuetudo, ſiue clementia. Circa motus autem, & actus corporales, moderationem, & refrænationem facit modeſtia, quam

Andro-

Andronicus in tria diuidit, aduertum primum pertinere ad inquirendum, quid sit facinus, & quid dicendum, & quid non dicendum, & quid ordinate sit agendum, & in hoc consistere perfectionem. Et quantum ad bonum pertinet, hoc non videtur esse conueniens. Laudabilius enim videtur, quod homo non solum quod agit, & dicendum obseruet, sed quantum ad hoc, quod ordinate agat, & dicendum quæ oportet, & quibuscumque aliis. Et quantum ad hoc, ponitur insufficienter. Circa secundum, bene quidem distinguit de rapio ad diuinum. Et hoc quidem est, quod ponit quasi quædam partes quantum ad duas, ponitur à Macrobio, scilicet à Socrate Ascalonico, & Nicomacho. Secundum vero, scilicet quod animi sit quietis requies, & quantum ad hoc, ponit duos modos, scilicet simplicem, & compositum. Primum ergo dicendum, quod aduertentia differt quidem à verecundia, sicut timor à pudore, ut dictum est supra. Et hoc modo conditio diuidit virtutem. Cum sit autem circa timorem temperantia, & quædam alia virtus, scilicet liberalitas, quæ est circa operationes, quæ habent materiam in quadam exteriori operatione consistentem. Ideo circumscribens ponitur pars temperantiæ.

Ad secundum dicendum, quod delectamenta quæ sunt secundo modo ponitur pars temperantiæ propter conuenientiam materiæ, sed quia conuenit eis tamen eo modo refrenandi, & moderandi, vt dictum est.

Ad tertium dicendum, quod circa exteriores actus iustitia attendit id quod est debitum alteri. Vnde ad eius modestiam non pertinet, sed sublimior moderationem quamdam. Et ideo non ponitur pars iustitiæ, sed temperantiæ.

Ad quartum dicendum, quod Tullius subiungit modestiæ compertendis omnibus illis, quæ pertinent ad moderationem corporalium motuum, & exteriorum rerum, cuius moderationem spei, quam diximus, ad humilitatem pertinere.

QVÆSTIO CXLIV.

De partibus temperantiæ in speciali, in quatuor articulos diuisa.

Deinde considerandum est de partibus temperantiæ in speciali. Et primo de partibus quasi integralibus, quæ sunt verecundia, & honestas.

CIRCA verecundiam autem quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum verecundia sit virtus?

¶ Secundo, de quibus sit verecundia.

¶ Tertio, à quibus homo verecundetur.

¶ Quarto, quorum sit verecundari.

Art. 1.

virtutis, quam non habitum virtutis acquisitum, per quem aliquis reprimitur de quibus est verecundia. Non autem ab aliquis virtus verecundatur. Sed ea illa habitu virtutis acquisita &c. se habet aliquis, quod magis verecundetur, si materia verecundiæ adsit.

Art. 2. *Verum verecundia sit de turpi actu?*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod verecundia non sit de turpi actu. Dicit enim Philosophus 4. Ethicorum, quod verecundia est timor ignominiosi. Sed quandoque illi qui nil turpe operantur, incidunt in ignominiam secundum illud Psal. 68. Propter te sustinui opprobrium, operuit confusio faciem meam. Ergo verecundia non est proprie de turpi actu.

¶ 2. Præterea, Illa solum videntur esse turpia, quæ habent rationem peccati. Sed de quibusdam homo verecundatur, quæ non sunt peccata, puta si aliquis erubescat de rebus aliquis artis. Ergo videtur quod verecundia non sit proprie de turpi actu.

¶ 3. Præterea, Operationes virtutum non sunt turpes, sed pulcherrimæ, ut dicitur in 1. Ethic. Sed quandoque aliqui verecundantur aliquas opera virtutis facere, ut dicitur Luc. 9. Qui erubuerit me & meos sermones, hunc filius hominis erubescet &c. Ergo verecundia non est de turpi actu.

¶ 4. Præterea, Si verecundia proprie esset de turpi actu, oporteret quod de magis turpibus homo magis verecundaretur. Sed quandoque homo plus verecundatur de his quæ sunt minus peccata, quam tantum de gravissimis quibusdam peccatis glorietur, secundum illud Psal. 51. Quid gloriaris in malitia? Ergo verecundia non proprie est de turpi actu.

SED contra est, quod * Damascen. dicit in 2. lib. & † Greg. Nissenus, quod verecundia est timor in turpi actu, vel in turpi perpetrato.

RESPONDEO dicendum, quod sicut * supra dictum est, cum de passione timoris ageretur, timor proprie est de malo arduo, quod scilicet difficile vitatur. Est autem duplex turpitudo. Via quidem victoriæ, quæ scilicet consistit in deformitate actus voluntarij. Et hæc proprie loquendo non habet rationem mali ardui. Quod enim in sola voluntate consistit, non videtur esse arduum, & eleuatum supra hominis potestatem. Et propter hoc non apprehenditur sub ratione terribilis. Et propter hoc Philosophus dicit in 2. Rhetor. quod horum malorum non est timor. Alia autem est turpitudo quasi pœnalis: quæ quidem consistit.

§ 97
4. d. 24. q. 1. a. 1. q. 1. ad 5. & ver. q. 26. art. 4. ad 7. & 4. d. 16. ad 15. & Psal. 43. 16. 6. & 4. Eth. lect. 17. col. 4. lib. 4. 10. vi in pr. tom. 5. l. 1. c. 8. à me. p. 5.

* Dama. li. 2. c. 15.
† Nissen. lib. 4. de creat. hominis. c. 14.
* 1. 2. q. 41. a. 2. & q. 42. a. 3.

lib. 1. c. 5. circ. me. tom. 5.

moralis vitii turpis, quod scilicet est exprobrabile. Vnde fit. 2. c. 15. de * Damasc. dicit quod verecundia est timor de re- pi acta. Sicut autem spes est de bono possibili, & ar- duo, ita etiam timor est de malo possibili, & ardua: 1. 2. q. 40 vt * supra habitum est, cum de passionibus ageretur. a. 1. & q. Ille autem qui est perfectus secundum habitum vir- 42. art. 3. tutis, non apprehendit aliquid exprobrabile, & turpe & q. 43. ad faciendum, vt possibile & arduum, sic & difficile art. 2. ad virandum, neque etiam actu facit aliquid turpe, vnde opprobrium timeat. Vnde verecundia proprie loquendo, non est virtus: deficit enim à perfectio- ne virtutis. Communiter autem virtus dicitur esse omne quod est bonum & laudabile in humanis actibus vel passionibus. Et secundum hoc quandoque verecundia dicitur virtus, cum sit quædam laudabilis passio.

Ad primum ergo dicendum, quod esse in medio non sufficit ad rationem virtutis, quamuis sit vna par- ticula posita in virtutis diffinitione. Sed requiritur vl- terius quod sit habitus electivus, id est, ex electione operans. Verecundia autem non nominat habitum, sed passionem; neque motus eius est ex electione, sed ex impetu quodam passionis. Vnde deficit à ratione virtutis.

Ad secundum dicendum, quod sicut dictum est *, In corp. art. verecundia est timor turpitudinis & exprobrationis. Dictum est autem supra *, quod vitium intemperan- ♈ q. 142. a. 4 tiæ est turpissimum, & maxime exprobrabile. Et ideo verecundia principalius pertinet ad temperan- tiam, quam ad aliquam aliam virtutem, ratione mo- tiui, quod est turpe: non autem secundum speciem passionis, quæ est timor. Secundum tamen quod vi- tia aliis virtutibus opposita, sunt turpia & exprobra- bilia, potest etiam verecundia ad alias virtutes per- tinere.

Ad tertium dicendum, quod verecundia facit ho- nestatem, remouendo ea quæ sunt honestati contra- ria, non ita quod pertingat ad perfectam rationem honestatis.

Ad quartum dicendum, quod quilibet defectus causat vitium, non autem quodlibet bonum sufficit ad rationem virtutis, & ideo non oportet quod omne illud cui directe opponitur vitium, sit virtus, quamuis omne vitium opponatur alicui virtuti se- cundum suam originem. Et sic inuerecundia in quan- tum prouenit ex nimio amore turpitudinis, opponi- tur temperantiæ.

Ad quintum dicendum, quod ex multotiens ve-

secun-

verecundia: dantur quædam habitus virtutis acquisitæ, per quos quis reprimitur ne in aliquo de quibus est verecundia, non rectum agat, aliquis vehemens verecundetur. Sed ex illa habitu virtutis acquisita non sequitur habere aliquis quod magnas res verecundetur, si materia verecundiæ adesset rectum agendo.

ART. II. Utrum verecundia sit de turpi actu?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod verecundia non sit de turpi actu. Dicit enim Philosophus in 4. Ethicorum, quod verecundia est timor ignominiæ. Sed quandoque aliqui ni turpe operantur, ad ignominiam fugiendam secundum illud Psal. 68. Propter te sustinui opprobrium, operuit confusio faciem meam. Ergo verecundia non est proprie de turpi actu.

¶ 2. Præterea, Illa solum videntur esse turpia, quæ habent rationem peccati. Sed quibusdam homo verecundatur quæ non sunt peccata: puta si aliquis ex mera vilitate aliquid operis. Ergo videtur quod verecundia non sit proprie de turpi actu.

¶ 3. Præterea, Operationes virtutum non sunt turpes, sed pulcherrimæ, ut dicitur in 1. Ethic. Sed quandoque aliqui verecundantur aliqua opera virtutis facere, ut dicitur Luc. 9. Qui erubuerit me & meos sermones, hunc filius hominis erubescet, &c. Ergo verecundia non est de turpi actu.

¶ 4. Præterea, Si verecundia proprie esset de turpi actu, sequeretur quod de magis turpibus homo magis verecundaretur. Sed quandoque homo plus verecundatur de his quæ sunt minus peccata, cum tamen de gravissimis quibusdam peccatis glorietur, secundum illud Psal. 51. Quid gloriaris in malitia? Ergo verecundia non proprie est de turpi actu.

SED CONTRA est, quod * Damascen. dicit in 2. lib. & † Greg. Nissenus, quod verecundia est timor in turpi actu, vel in turpi perpetrato.

RESPONDEO dicendum, quod sicut * supra dictum est, cum de passione timoris ageretur, timor proprie est de malo arduo, quod scilicet difficile vitatur. Est autem duplex turpitudo. Una quidem vitiosa, quæ scilicet consistit in deformitate actus voluntarij. Et hæc proprie loquendo non habet rationem mali ardui. Quod enim in sola voluntate consistit, non videtur esse arduum, & eleuatum supra hominis potestatem. Et propter hoc non apprehenditur sub ratione terribilis. Et propter hoc Philosophus dicit in 2. Rhetor. quod horum malorum non est timor. Alia autem est turpitudo quasi pœnalis: quæ quidem consistit.

* 697 4. ad 4. & 1. 2. q. 35. a. 1. & ver. q. 26. art. 4. ad 7. & 2. a. 6. ad 15. & Psal. 43. 16. & 4. Eth. le. 17. & 4. l. 6. 4. 6. vl in pr. tom. 5. l. 1. c. 8. & me. 1. 5.

* Dama. li. 2. c. 15.
† Nissen. lib. 4. de crea. homi. c. 14.
* 1. 2. q. 41 a. 2. & q. 42. a. 3.

lib. 2. c. 5. circ. me. tom. 5.

filiæ in vituperatione alterius, sicut quædam charitas gloriæ consistit in laudatione alterius. Et quia huiusmodi vituperium habet rationem mali ardui, sicut honor habet rationem boni ardui: verecundia quæ est timor turpitudinis, primo & principaliter respicit vituperium, seu opprobrium. Et quia vituperium proprie debetur vitio, sicut honor virtuti: ideo etiam ex consequenti verecundia respicit turpitudinem vitiosam. Vnde sicut Philosophus dicit in 2. Rhetor. minus homo verecundatur de defectibus, qui non ex culpa proveniunt. Respicit autem verecundia culpam dupliciter. Vno modo, vt aliquis desinat vitiosa agere propter timorem vituperij. Alio modo, vt homo in turpibus quæ agit, vitet conspectum publicum propter timorem vituperij quorum primum secundum Gregorium Nissenum, pertinet ad cohibitionem: secundum, ad verecundiam. Vnde ipse dicit, quod qui verecundatur, occultat se in his quæ agit: qui vero erubescit, timet incidere in ignominiam.

li. 2. c. 6 ante me. tom. 6.

Nissen. li. 4. de creat. hom. c. 14.

Ad primum ergo dicendum, quod verecundia respicit proprie ignominiam, secundum quod debetur culpæ, quæ est defectus voluntarius. Vnde Philosophus dicit in 2. Rhet. quod omnia illa homo magis verecundatur, quorum ipse est causa. Opprobria autem quæ inferuntur alicui propter virtutem, virtuosus quidem contemnit, quia ingrue sibi irrogantur: sicut de magnanimis Philosophus dicit in 4. Ethic. & de Apostolis dicitur Actuum 5. quod ibant Apostoli gaudentes a conspectu concilij, quoniam digni habiti sunt pro nomine Iesu contumeliam pati. Ex imperfectione autem virtutis contingit quod aliquis verecundetur de opprobriis, quæ sibi inferuntur propter virtutem: quia quanto est aliquis magis virtuosus, tanto magis honorat cæterna bona, vel malum. Vnde dicitur Isa. cap. 51. Nolli timere opprobrium hominum.

lib. 2. c. 6. al. quantum. ante med. t. 6. lib. 4. c. 3. tom. 5.

q. 63. a. 3.

Ad secundum dicendum, quod sicut honor (vt supra habitum est) quamuis non debeatur vere nisi soli virtuti, respicit tamen quandam excellentiam cuiuscumque virtuosi, quamuis debeatur proprie soli culpæ, respicit tamen ad minus secundum opinionem hominum, quemcumque defectum. Et ideo de paupertate, & ignobilitate, & seruitute, & aliis huiusmodi aliquis verecundatur.

Ad tertium dicendum, quod de operibus virtuosis in se consideratis non est verecundia. Contingit tamen per accidens, quod aliquis de his verecundetur, vel

vel in quantum habentur vt vitiosa secundum hominum opinionem, vel inquantum homo refugit in operibus virtutis notam de præsumptione, aut etiam de simulatione.

Ad quartum dicendum, quod quamvis quæ sunt magis aliqua grauiora peccata minus esse verecundabilia, vel quia minus habent de ratione turpitudinis, sicut peccata spiritualia, quam carnalia: vel quia in quodam excessu temporalis boni se habent; sicut magis verecundatur homo de timiditate, quam de audacia; & de furto, quam de rapina, propter quandam speciem potestatis. Et simile est in aliis.

ART. 3. *Verum homo magis verecundetur à personis magis coniunctis?* 698

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod homo non magis verecundetur à personis magis coniunctis. Dicitur enim in 2. Rhetor. quod homines magis erubescunt ab illis, à quibus voluntatem admirationem habere cupiunt. Sed hoc maxime appetit homo à melioribus, quibus quandoque non sunt magis coniuncti. Ergo homo non magis erubescit de magis coniunctis. *lib. 2. c. 6. circa med. & post. med.*

¶ 2. Præterea, illi videntur esse magis coniuncti, qui sunt similium operum. Sed homo non erubescit de suo peccato ab his quos scit similia peccato subiacere: quia sicut dicitur in 2. Rhet. quod quis ipse facit, hæc proximis non vetat. Ergo homo non magis verecundatur à maxime coniunctis. *Colligitur ex l. 2. c. 6.*

¶ 3. Præterea, Philosophus dicit in 2. Rhetor. quod homo magis verecundatur ab his qui propalant multis quod sciunt, sicut sunt irrisores, & fabularum fictores. Sed illi qui sunt magis coniuncti, non solent vitia propalare. Ergo ab eis non maxime est verecundandum. *l. 2. c. 6. in. me. l. 2. c. 6. in. me.*

¶ 4. Præterea, Philosophus ibidem dicit, quod homines maxime verecundantur ab eis, inter quos in nullo defecerunt, & ab eis à quibus primo aliquid postulant, & quorum nunc primo volunt esse amici. Huiusmodi autem sunt minus coniuncti. Ergo non magis verecundatur homo de magis coniunctis. *l. 2. Rhet. com. 6. in. me.*

SED contra est, quod dicitur in 2. Rhetoric. quod eos, qui semper aderunt, homines magis erubescunt. *l. 2. c. 6. in. me.*

RESPONDEO dicendum, quod cum vituperium honori opponatur, sicut honor, importat testimonium quoddam de excellentia alicuius, & præcipue quæ est secundum virtutem vita, etiam opprobrium, cuius timor est verecundia, importat testimonium de defectu alicuius, & præcipue secundum aliquam cul-

pam.

pam. Et ideo quanto testimonium alicuius reputatur maioris ponderis, tanto ab eo aliquis magis verecundatur. Potest autem testimonium aliquod maioris ponderis reputari, vel propter eius certitudinem veritatis, vel propter effectum. Certitudo autem veritatis adest testimonio alicuius, propter duo. Uno quidem modo propter rectitudinem iudicij: sicut patet de sapientibus & virtuosis, à quibus homo & magis desiderat honorari, & magis verecundatur. Vnde à pueris & bestiis nullus verecundatur, propter defectum recti iudicij qui est in eis. Alio modo, propter cognitionem eorum de quibus est testimonium: quia quanto aliquis bene iudicat quæ cognoscit. Et sic magis verecundamur à personis coniunctis, quæ facta nostra magis considerant. A peregrinis autem & communiter omnibus, ad quos facta nostra non perveniunt, nullo modo verecundamur. Est autem aliquod testimonium magni ponderis, propter iucundamentum vel nocumentum quod inde provenit. Et ideo magis dicit erant homines honorandi ab his qui possunt nos iuvare, & magis verecundamur ab his qui possunt nocere. Et inde etiam est, quod quantum ad aliquid magis verecundamur a personis coniunctis, cum quibus semper sumus, conversamur, quasi ex hoc nobis perpetuum proveniat detrimentum. Quod autem provenit à peregrinis, & transeuntibus, quasi sit pertransiens.

Arist. li. 6. Rhet. c. 6. ante fi.

Arist. li. 2. Rhet. c. 6. dicit. mando ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod similis ratio est propter quam verecundamur de melioribus, & magis coniunctis: quia istius melioris testimonium reputatur magis efficax propter vnicuiusque cognitionem quam habent de rebus, & immutabilem fidem erga nos à veritate non deficiendi familiarium personarum. testimonium videtur magis efficax propter hoc, quia magis cognoscunt particularia quæ circa nos sunt.

Ad secundum dicendum, quod testimonium eorum qui sunt nobis coniuncti in similitudine peccati, non reformidamus: quia non æstimamus, quod defectum nostrum appehendant, vt aliquid turpe.

Ad tertium dicendum, quod à propalantibus verecundamur propter nocumentum inde proveniens: quod est diffamatio apud multos.

Ad quartum dicendum, quod etiam ab illis, inter quos nihil mali fecimus, magis verecundamur propter nocumentum sequens: quia scilicet per hoc amittimus bonam opinionem, quam de nobis habebant, & etiam quia contraria iuxta se posita, maiora videntur. Vnde cum aliquis subito de aliquo quem bonum æstimauit, aliquid turpe percipit, apprehendit hoc vt turpius.

turpiter. Ab illis autem à quibus aliquid de nouo posumus, vel quorum nunc primo volumus esse amici, magis verecundamur, propter nocumentum inde proueniens, quod est impedimentum implendæ petitionis, & amicitiæ consummandæ.

Art. 4. *Vtrum etiam in virtuosis hominibus possit esse verecundia?* 699

AD quartum sic procedetur. Videtur, quod etiam in virtuosis hominibus possit esse verecundia. Contrariorum enim contrarij sunt effectus. Sed illi qui sunt superabundantis malitiæ, non verecundantur secundum illud Ierem. 3. Frons mulieris meretricis facta est tibi, nolaisti erubescere. Ergo illi qui sunt virtuosi, magis verecundantur. *Psal. 43. co. 7 & 4. Eth. lib. 4. c. 17. co. 3.*

¶. 2. Præterea, Philosoph. dicit in 2. Rhet. quod homines non solum erubescunt vitia, sed etiam ea quæ sunt vitiorum. Quæ quidem contingit etiam esse in virtuosis. Ergo in virtuosis potest esse verecundia. *li. 2. c. 6. à me. 10. 6.*

¶. 3. Præterea, Verecundia est timor ignominiosi. Sed contingit aliquos virtuosos ignominiosos esse reputa, si falsè diffamentur, vel etiam indigne opprobria patiantur. Ergo verecundia potest esse in homine virtuoso.

¶ 4. Præterea, Verecundia est pars temperantiæ, vt * dictum est. Pars autem non separatur à toto. Cum ergo temperantia sit in homine virtuoso, videtur quod etiam verecundia. *q. præc.*

SED contra est, quod Philos. dicit in 4. Ethic. quod verecundia non est honesti studiosi. *li. 4. c. vl. in mens. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, verecundia est timor alicuius turpitudinis. Quod autem aliquod malum non timeatur, potest propter duplicem rationem contingere. Vno modo, quia non æstimatur vt malum. Alio modo, quia non æstimatur vt possibile sibi, vel vt difficile vitatu. Et secundum hoc verecundia deficit in aliquo dupliciter. Vno modo, quia ea quæ sunt erubescibilia, non apprehenduntur vt turpia. Et hoc modo carent verecundia homines in peccatis profundati, quibus sua peccata non displicent, sed magis de eis gloriantur. Alio modo, quia non apprehendunt turpitudinem vt possibilem sibi, vel quasi non facile vitabilem. Et hoc modo senes & virtuosi verecundia carent. Sunt tamen sic dispositi, vt si in eis esset aliquid turpe, de hoc verecundarentur. Vnde Philos. dicit in 4. Ethic. * quod verecundia est ex suppositione studiosi. *a 1. & 2i huius qu. li. 4. c. vl. ad fi. to. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod defectus verecundiæ contingit in pessimis & optimis viris, ex diuersis

est aliquis secundum virtutem. Et ideo virtuti quidem debetur laus, secundum quod est appetibilis propter aliud. Honor autem, prout est appetibilis propter ipsum. Et secundum hoc habet rationem honesti.

In eo. cr. Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est *, honestum importat debitum honoris. Honor autem importat contestationem quamdam de excellentia alicuius, ut supra dictum est *. Testimonium autem non profertur de occultis rebus notis. Interior autem electio non innotescit homini nisi per exteriores actus. Et ideo exteriores communiter habet rationem honesti, secundum quod manifestativa interioris rectitudinis. Et propter hoc radicaliter honestas consistit in interiori electione, significative autem in exteriori commendatione.

q. 103. a. 1.

Ad quartum dicendum, quod quia secundum communem opinionem excellentia divitiarum facit hominem dignum honore, inde est quod quandoque nomen honestatis ad exteriorem prosperitatem transfertur.

101 Art. 2. *Verum honestum sit idem quod decorum?*

Inf. ar. 4. sed. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod honestum non sit idem quod decorum. Ratio enim honesti sumitur ex appetitu. Nam honestum est quod per se appetitur. Sed decorum magis respicit conspectum cui placet. Ergo decorum non est idem quod honestum.

¶ 2. Praeterea, Decor quandam claritatem requirit, quæ pertinet ad rationem gloriæ. Honestum autem respicit honorem. Cum ergo honor & gloria differant, ut supra dictum est *, videtur quod etiam honestum differat à decoro.

q. 101. a. 1. ad 3.

¶ 3. Praeterea, Honestum est idem virtuti, ut supra dictum est *. Sed aliquis decor contrariatur virtuti. Vade dicitur Ezech. 16. Habens fiduciam in pulchritudine tua, fornicata es in nomine tuo. Ergo honestum non est idem decoro.

art. prae.

SED contra est, quod Apostolus dicit 1. ad Cor. 12. Quæ inhonesta sunt nostra, abundantiorem honestatem habent. Honesta autem nostra, nullius egent. Vocat autem ibi inhonesta, membra turpia; honesta autem, membra pulchra. Ergo honestum & decorum idem esse videntur.

q. 4. par. 1 circa me dium il. 4. m.

RESPONDEO dicendum, quod sicut accipi potest ex verbis Dionys. * 4. cap. de diuin. nomin. ad rationem pulchri, siue decori concurrit & claritas & debita proportio. Dicit enim quod Deus dicitur pulcher

quæ fiunt vniuersorum conuenientia & claritatis causatur pulchritudo corporis in hoc consistit, quod ipsius habeat membra corporis bene proportionata, cum quadam debiti coloris claritate. Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit, quod conuersatio spiritualis, hoc est actio eius sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem. Hoc autem pertinet ad rationem honesti, quod diuinus * Dionysius dicit, quod honestum est idem quod rationale. Et ideo honestum est idem quod spirituali decori. Vnde Augustinus in lib. 83 quæst. * Honestatem vocat intelligibilem pulchritudinem, quam spiritualem nos proprio dicimus. Et patet ex dictis, quod multa sunt pulchra visibilia, quæ minime propriæ honesta appellari possunt.

art. præc.

li. 83. qq. q. 30. parum a prin. c. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectum nouenarius per se non est bonum apprehensum. Quod autem ipsa apprehensio appetat decorum, accipitur vt conueniens & bonum. Et ideo dicit Dionysius * cap. de diu. nom. quod omnibus est pulchrum & bonum amabile. Vnde ea ipsum honestum secundum quod habet spiritualem decorem, appetibile redditur. Vnde dicit Tullius in suo * de Offic. Eorum ipsam & tuo quærit facinus honesti videri, quæ sit oculis cernerentur, visibilis auctore, vt ait Plato, excitater sapientiæ.

c. 4. p. 1. ante me. & par. 4. cit. prin. li. 1. immediate ante c. in quo agit de 4. virtutibus principiis lib.

Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est †, gloria est effectus honoris. Ex hoc enim quod aliquis in hoc mundo honoratur, redditur clarus in oculis aliorum. Et ideo sicut idem est honorificum & glorificum, ita eadem est honestum & decorum.

† q. 109. a. 1. ad 2.

Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procedit de pulchritudine corporali. Quamuis possit dici quod etiam propter pulchritudinem spiritualem aliquis spiritualiter superbiat: secundum illud Ezech. 28. Eleuatum est cor tuum in decore tuo: perdidisti sapientiam tuam in decore tuo.

Art. 3. *Virtus honestum differat ab vtili & delectabili?*

702

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod honestum non differat ab vtili & delectabili. Dicitur enim honestum, quod propter se appetitur. Sed delectatio propter se appetitur. Ridiculum enim videtur quærere propter quid aliquis velit delectari, vt Philosoph. * dicit in 10. Ethic. Ergo honestum non differt à delectabili.

1. q. 5. a. 6.

li. 10. c. 2. parum a prin. c. 3.

¶ 2. Præterea, Diuitiæ sub bono vtili continen-

Sed quanta facilitate, & serenitate animi his carere, cum oportet, vel necesse est carere.

Ad tertium dicendum, quod ad temperantiam pertinet refrænare delectationes, quæ nimis animum ad se alliciunt: sicut ad fortitudinem pertinet firmare animum contra timores à bono rationis repellentes. Et ideo sicut laus fortitudinis consistit in quodam excessu, & ex hoc denominantur omnes partes fortitudinis: ita etiam laus temperantiæ consistit in quodam defectu, & ex hoc ipsa & omnes partes eius denominantur. Vnde & abstinentia, quia est pars temperantiæ, denominatur à defectu: & tamen consistit in medio, in quantum est secundum rationem rectam.

Ad quartum dicendum, quod illa vitia proveniunt ex abstinentia, prout non est secundum rationem rectam. Ratio enim recta facit abstinere sicut oportet, scilicet cum hilaritate mentis, & propter gloriam Dei, non propter gloriam suam.

705 Art. 2. *Virum abstinentia sit specialis virtus?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod abstinentia non sit specialis virtus. Omnis enim virtus secundum seipsam est laudabilis. Sed abstinentia non est secundum se laudabilis. Dicit enim Gregor. * in pastorali, quod virtus abstinentiæ non nisi ex aliis virtutibus commendatur. Ergo abstinentia non est specialis virtus.

p.3.c.20. a.med.

¶ 2. Præterea, Augustin. * dicit de fide ad Petrum, quod abstinentia sanctorum est à cibo, & potu, non quia aliqua creatura Dei sit mala, sed pro sola corporis castigatione. Hoc autem pertinet ad castitatem, vt ex ipso nomine apparet. Ergo abstinentia non est virtus specialis à castitate distincta.

c.42.circ. princ.t.3.

¶ 3. Præterea, Sicut homo debet esse contentus moderato cibo, ita & moderata veste: secundum illud 1.ad Timoth.vlt. Habentes alimenta, & quibus tegamur, his contenti simus. In moderatione autem vestium non est aliqua specialis virtus. Ergo neque abstinentia quæ est moderatiua alimentorum.

* lib.2.in somn.Scipionis

SED contra est, quod Macrob. * ponit abstinentiam specialem partem temperantiæ.

† 2. ante med. lib. † q.141. art.3. & q.136. art.1.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum † est, virtus moralis conseruat bonum rationis contra impetus passionum: & ideo vbi inuenitur specialis ratio, qua passio abstrahit à bono rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem. Delectationes autem ciborum natæ sunt abstrahere hominem à bono rationis, tum propter earum magnitudinem, tum etiam

etiam propter necessitatem ciborum, quibus homo indiget ad vitæ conseruationem, quam maxime homo desiderat. Et ideo abstinentia est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes oportet esse connexas, vt supra* dictum est. Et ideo vna virtus adiuuatur, & commendatur ex alia, sicut iustitia ex fortitudine. Et per hunc etiam modum virtus abstinentiæ commendatur ex aliis virtutibus. * 1. 2. q. 65. ar. 1.

Ad secundum dicendum, quod per abstinentiam corpus castigatur non solum contra illecebras luxuriæ, sed etiam contra illecebras gulæ: quia dum homo abstinet, magis redditur fortis ad impugnationes gulæ vincendas, quæ tanto fortiores sunt, quanto magis homo eis cedit. Et tamen non prohibetur per hoc abstinentiam esse specialem virtutem, quod ad castitatem valet: quia vna virtus ad aliam iuuat.

Ad tertium dicendum, quod vsus vestimentorum est introductus ab arte: vsus autem ciborum à natura. Et ideo magis debet esse virtus specialis circa moderationem ciborum, quam circa moderationem vestimentorum.

QVÆSTIO CXLVII.

De Ieiunio, in octo articulos diuisa.

Deinde considerandum est de ieiunio.

ET CIRCA hoc quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum ieiunium sit actus virtutis?

¶ Secundo, cuius virtutis sit actus.

¶ Tertio, vtrum cadat sub præcepto?

¶ Quarto, vtrum aliqui excusentur ab obseruatione huius præcepti?

¶ Quinto, de tempore ieiunij.

¶ Sexto, vtrum semel comedere requiratur ad ieiunium?

¶ Septimo, de hora comestionis ieiunantium.

¶ Octauo, de cibis, à quibus debent abstinere.

Art. 1. *Vtrum ieiunium sit actus virtutis?* 706

AD primum sic proceditur. Videtur, quod ieiunium non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis Deo est acceptus. Sed ieiunium non semper est Deo acceptum, secundum illud Isaiæ 58. Quare ieiunauimus, & non aspexisti? Ergo ieiunium non est actus virtutis. *sup. q. 146 a. 1 & 4. a. 1. q. 3. a. 2. a. 1. q. 3. a. 2.*

¶ 2. Præterea, Nullus actus virtutis recedit à medio virtutis. Sed ieiunium recedit à medio virtutis: quod quidem in virtute abstinentiæ accipitur secundum hoc, vt subueniatur necessitati naturæ, cui per ieiunium aliquid subtrahitur: alioquin non ieiunantes

non haberent virtutem abſtinentiæ. Ergo ieiunium non eſt actus virtutis.

¶ 3. Præterea, Id quod communiter omnibus convenit & bonis & malis, non eſt actus virtutis. Sed ieiunium eſt huiuſmodi. Quilibet enim antequam comedat, ieiunus eſt. Ergo ieiunium non eſt actus virtutis.

SED contra eſt, quod connumeratur aliis virtutum actibus, 2. ad Cor. 6. vbi Apoſtolus dicit, In ieiuniis, in ſcientia, in caſtitate, &c.

RESPONDEO dicendum, quod ex hoc aliquis actus eſt virtuoſus, quod per rationem ordinatur ad aliquod bonum honeſtum. Hoc autem conuenit ieiunio. Aſſumitur enim ieiunium principaliter ad tria. Primo quidem, ad concupiſcentias carnis reprimendas. Vnde Apoſtolus dicit in auctoritate inducta, In ieiuniis, in caſtitate: quia per ieiunia caſtitas conſeruatur. Vt enim Hieron. dicit †, Sine Cerere, & Bacchо friget Venus; id eſt, per abſtinentiam cibi, & potus tepeſcit luxuria. Secundo, aſſumitur ad hoc, quod mens liberius eleuetur ad ſublimia contemplanda. Vnde dicitur Daniel. 10. quod poſt ieiunium trium hebdomadarum, reuelationem accepit à Deo. Tertio, ad ſatisfaciendum pro peccatis. Vnde dicitur Ioel. 2. Conuertimini ad me in toto corde veſtro, in ieiunio, & fletu, & planctu. Et hoc eſt quod Auguſt. * dicit in quodam ſermone de oratione, & ieiunio: Ieiunium purgat animam, mentem ſubleuat, propriam carnem ſpiritui ſubiicit, cor facit contritum, & humiliatum, concupiſcentiæ nebulas diſpergit, libidinum ardores extinguit, caſtitatis verum lumen accendit. Vnde patet quod ieiunium eſt actus virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod contingit quod aliquis actus qui ex genere ſuo eſt virtuoſus, ex aliquibus circumſtantiis adiunctis redditur vitioſus. Vnde ibidem dicitur, Ecce in diebus ieiunij veſtri inuenitur voluntas veſtra. Et paulo poſt ſubditur, Ad lites, & contentiones ieiunatis, & percutitis pugno impie. Quod exponens Gregor. in Paſtorali * dicit, Voluntas ad lætitiam pertinet, pugnus ad iram. Incaſſum ergo per abſtinentiam caro atteritur, ſi inordinatis motibus, dimiſſa mens vitiis diſſipatur. Et Auguſt. in prædicto ſermone dicit *, quod ieiunium verbo ſitatem non amat, diuitias ſuperfluitatem iudicat, ſuperbiam ſpernit, humilitatem commendat, præſtat homini ſeipſum intelligere quod eſt infirmum, & fragile.

Ad ſecundum dicendum, quod medium virtutis non accipitur ſecundum quantitatem, ſed ſecundum ratio

In oppoſitum.

Sed contra. lib. 2. cōtra Iouin. in fi.

3. Confeſſ. in fi.

in ſerm. 230. de tempore circ. prin. ſom. 10.

p. 3. c. 20. parum à med.

* in ſerm. 230. de tempore à princ. ſom. 10.

cuiusque rectam, vt dicitur in secundo * Ethicorum. *c.6. t.6. §.*

Ratio autem iudicat, quod propter aliquam specialem causam aliquis homo minus sumat de cibo, quam sibi competeret secundum statum communem: sicut propter infirmitatem vitandam, aut ad aliqua opera corporalia expeditius agenda. Et multo magis ratio recta hoc ordinat ad spiritualia mala vitanda, & bona prosequenda. Non tamen ratio recta tantum de cibo subtrahit, vt natura conseruari non possit: quia vt Hieron. * dicit, Non differt vtrum magno, vel paruo tempore te interimas: quia de rapina holocaustum offert, qui vel ciborum nimia egestate, vel manducandi, vel somni penuria immoderate corpus affligit. Similiter etiam ratio recta non tantum de cibo subtrahit, vt homo reddatur impotens ad debita opera peragenda. Vnde dicit Hieron. † quod rationabilis homo dignitatem amittit, qui ieiunium charitati, vel vigilias sensus integritati praefert.

** referetur de conse. d.5.c.Nō mediocriter.*

† refertur loco mox dicto. 707

4.d.15.q. 3.a.1.q. 3.per to. & q.5.ad 1.

Ad tertium dicendum, quod ieiunium naturae, quo quis dicitur ieiunus antequam comedat, consistit in pura negatione: vnde non potest poni actus virtutis; sed solum illud ieiunium, quo quis ex rationabili proposito à cibis aliqualiter abstinet. Vnde primum dicitur ieiunium ieiunij: secundum vero ieiunium ieiunantis, quasi ex proposito aliquid agentis.

*3.cr.12. ad 3. *Hoc primum dicitur habere formaliter.*

Art. 2. *Vtrum ieiunium sit actus abstinentiae?*

Bed.Marc. 9.c.12. sumdē Matth.17. sim.eod. g. or.in hoc loco, & habetur autem.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod ieiunium non sit actus abstinentiae. Quia super illud Matth.17. Hoc genus daemoniorum, &c. dicit Hieronym. * Ieiunium est non solum ab escis, sed à cunctis illecebris abstinere. Sed hoc pertinet ad omnem virtutem. Ergo ieiunium non est actus specialiter abstinentiae.

cōfd.3. in.2. & habetur.

¶ 2. Praeterea, Greg. † dicit in homil. quadragesimae, quod ieiunium quadragesimale est decima totius anni. Sed dare decimas est actus religionis, vt supra * habitum est. Ergo ieiunium est actus religionis, & non abstinentiae.

*† Ho.16. in euangelium. * 2.2.q. 87.a.1.*

¶ 3. Praeterea, Abstinentia est pars temperantiae, vt † dictum est. Temperantia autem contra fortitudinem dividitur: ad quam pertinet molestias sustinere, quod maxime videtur esse in ieiunio. Ergo ieiunium non est actus abstinentiae.

† 2.2.q. 141. & q.praec. med.

SED contra est, quod Isidor. dicit, quod ieiunium est parsimonia victus, abstinentiaque ciborum.

refertur de off. d. 5.c.16.

RESPONDEO dicendum, quod eadem est materia habitus, & actus. Vnde omnis actus virtuosus qui † circa aliquam materiam, ad illam virtutem pertinet

† 3.143. & q.praec.

net, quæ medium in illa materia constituit. Ieiunium autem attenditur in cibis, in quibus medium adinuenit abstinentia. Vnde manifestum est, quod ieiunium est abstinentiæ actus.

Ad primum ergo dicendum, quod ieiunium proprie dictum consistit in abstinendo à cibis. Sed metaphorice dictum consistit in abstinendo à quibuslibet vanis, quæ maxime sunt peccata. Vel potest dici, quod etiam ieiunium proprie dictum est abstinentia ab omnibus illecebris: quia per quælibet vitia adiuncta definit esse actus virtuosus, vt * dictum est.

art. præc. ad 1.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet actum vnius virtutis pertinere ad aliam virtutem, secundum quod ad eius finem ordinatur, vt ex * supra dictis patet. Et secundum hoc nihil prohibet ieiunium pertinere ad religionem, vel ad castitatem, vel ad quamcumque aliam virtutem.

q. præc. a. 2. ad 2. et 2.2. q. 18. a. 7.

Ad tertium dicendum, quod ad fortitudinem secundum quod est specialis virtus, non pertinet perferre quascumque molestias, sed solum illas quæ sunt circa periculum mortis. Sufferre autem molestias quæ sunt ex defectu delectabilium tactus, pertinet ad temperantiam & ad partes eius: & tales sunt molestiæ ieiunij.

Art. 3. *Verum ieiunium sit in præcepto?*

708

4. d. 15. q. 3. art. 1. q. 4. & q. 5. ad 2. & a. 2. q. 1. ca. nō liceat. c. non oportet & c. plenitudo. de cons. dist. 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod ieiunium non sit in præcepto. Præcepta enim non dantur de operibus supererogationum, quæ cadunt sub consilio. Sed ieiunium est opus supererogationis: alioquin vbique & semper æqualiter esset observandum. Ergo ieiunium non cadit sub præcepto.

¶ 2. Præterea, Quicumque transgreditur præceptum, peccat mortaliter. Si ergo ieiunium esset in præcepto, omnes non ieiunantes mortaliter peccarent: per quod videretur magnus laqueus hominibus esse iniectus.

c. 19. parū ante med. tom. 1.

¶ 3. Præterea, * Aug. dicit in lib. de vera religione, quod ab ipsa Dei sapientia homine assumpto, à quo in libertatem vocati sumus, pauca sacramenta saluberrima constituta sunt, quæ societatem Christiani populi, hoc est sub vno Deo liberæ multitudinis, continerent. Sed non minus videtur liberras populi Christiani impediri per multitudinem obseruantiarum, quam per multitudinem sacramentorum. Dicit enim Augustinus in lib. ad inquisitiones Ianuarij, quod quidam ipsam religionem nostram, quam manifestissimis & paucissimis celebrationum Sacramentis Dei misericordia voluit esse liberam, seruilibus premunt oneribus. Ergo videtur quod non debuit per Ecclesiam ieiunium sub præcepto institui.

in ep. 119. c. 19. circ. fi. tom. 2

SED

SED contra est, quod * Hier. ad Lucinium dicit de ieiuniis loquens, Vnaquæque prouincia abundet in suo sensu, & præcepta maiorum, leges apostolicas arbitretur. Ergo ieiunium est in præcepto. *Incipit hac. epist. Nec opinati mihi, cir. fi. tom. 2.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut ad seculares principes pertinet, præcepta legalia iuris naturalis determinatiua tradere, de his quæ pertinent ad vtilitatem communem in temporalibus rebus, ita etiam ad prælatos ecclesiasticos pertinet ea statutis præcipere, quæ ad vtilitatem communem fidelium pertinent in spiritualibus bonis *. Dictum est autem, quod ieiunium vtile est ad deletionem & cohibitionem culpæ, & ad elevationem mentis in spiritualia. Vnusquisque autem ex naturali ratione tenetur tantum ieiuniis vti, quantum sibi necessarium est ad prædicta. Et ideo ieiunium in communi cadit sub præcepto legis naturæ. Sed determinatio temporis & modi ieiunandi secundum conuenientiam & vtilitatem populi Christiani, cadit sub præcepto iuris positiui, quod est à prælatis Ecclesiæ institutum. Et hoc est ieiunium Ecclesiæ; aliud vero est naturæ. *art. praec.*

Ad primum ergo dicendum, quod ieiunium secundum se consideratum non nominat aliquid eligibile, sed pœnale quiddam. Redditur autem eligibile, secundum quod est vtile ad finem aliquem. Et ideo absolute consideratum non est de necessitate præcepti, sed est de necessitate præcepti, vnicuique tali remedio indigenti. Et quia multitudo hominum vt plurimum indiget tali remedio, tum quia in multis omnes offendimus, vt dicitur Iac. 3. tum etiam, quia caro concupiscit aduersus spiritum, vt dicitur ad Gal. 5. conueniens fuit vt Ecclesia aliqua ieiunia statueret ab omnibus communiter obseruanda: non quasi præcepto subiiciens id quod simpliciter ad supererogationem pertinet, sed quasi in speciali determinans id quod est necessarium in communi.

Ad secundum dicendum, quod præcepta quæ per modum communis statuti proponuntur, non eodem modo obligant omnes, sed secundum quod requiritur ad finem quem legislator intendit. Cuius auctoritatem si aliquis transgrediendo statutum contemnat, vel hoc modo transgrediatur vt impediatur finis quem intendit: peccat mortaliter talis transgressor. Si autem ex aliqua rationabili causa quis statutum non seruet, præcipue in casu, in quo etiam si legislator adesset, non decerneret esse seruandum: talis transgressio non constituit peccatum mortale. Et inde est, quod non omnes qui non seruant ieiunia Ecclesiæ, peccant mortaliter.

Ad tertium dicendum, quod Aug. ibi loquitur de his, quæ neque sacrarum scripturarum auctoritatibus continentur, nec in conciliis Episcoporum statuta inveniuntur, nec consuetudine vniuersalis Ecclesiæ roborata sunt. Ieiunia vero quæ sunt in præcepto, sunt in conciliis episcoporum statuta, & consuetudine vniuersalis Ecclesiæ roborata. Nec sunt contra libertatem populi fidelis, sed magis sunt vtilia ad impediendum seruitutem peccati, quæ repugnat libertati spirituali, de qua dicitur ad Gal. 5. Vos enim fratres in libertatem vocati estis, tantum ne libertatem detis in occasionem carnis.

709 inf. ar 7. ad 3. & 4 d. 15. q. 3 a. 1. q. 1. 2. 3. & 4. a. consil. para. praterea. de obs. ieiu.

Art. 4. *Vtrum omnes ad ieiunia Ecclesiæ teneantur?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod omnes ad ieiunia Ecclesiæ teneantur. Præcepta enim Ecclesiæ obligant, sicut Dei præcepta: secundum illud Luc. 10. Qui vos audit, me audit. Sed ad præcepta Dei seruanda omnes tenentur. Ergo similiter omnes tenentur ad seruanda ieiunia quæ sunt ab Ecclesia instituta.

¶ 2. Præterea, Maxime videntur excusari pueri à ieiunio propter ætatem. Sed pueri non excusantur. Dicitur enim Ioel. 2. Sanctificate ieiunium, & postea, Congregate paruulos & sugentes vbera. Ergo multo magis omnes alij ad ieiunia tenentur.

¶ 3. Præterea, Spiritualia sunt corporalibus præferenda, & necessaria non necessariis. Sed opera corporalia ordinantur ad lucrum temporale; peregrinatio enim etsi ad spiritualia ordinetur, non est necessitatis. Cum ergo ieiunium ordinetur ad spiritualem vtilitatem, & necessitatem habeat ex statuto ecclesiæ, videtur quod non sint ieiunia Ecclesiæ prætermittenda propter peregrinationem, vel propter corporalia opera.

¶ 4. Præterea magis est aliquid faciendum ex propria voluntate, quam ex necessitate: vt patet per Apost. 2. ad Cor. 9. Sed pauperes solent ex necessitate ieiunare propter defectum alimentorum. Ergo multo magis debent ex propria voluntate ieiunare.

SED contra videtur, quod nullus iustus teneatur ieiunare. Præcepta enim Ecclesiæ non obligant contra doctrinam Christi. Sed Dominus dixit Luc. 5. quod non possunt filij sponsi ieiunare quamdiu cum ipsis est sponsus. Est autem cum omnibus iustis, spiritualiter eos inhabitans. Vnde Dominus dicit Matth. vlt. Ecce ego vobiscum sum vsque ad consummationem seculi. Ergo iusti ex statuto Ecclesiæ non obligantur ad ieiunandum.

RE

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra * dictum est, statuta communia proponuntur secundum quod multitudini conueniunt. Et ideo legislator in eis attendit id quod communiter habetur, & in pluribus accidit. Si quid autem ex speciali causa in aliquo inueniatur, quod obseruantiæ statuti repugnet, non intendit talem legislator ad statuti obseruantiam obligare: in quo tamen est discretio adhibenda. Nam si causa sit euidens, per seipsum licite potest homo statuti obseruantiam præterire, præsertim consuetudine interueniente, vel si non posset de facili recursus ad superiorem haberi. Si vero causa sit dubia, debet aliquis ad superiorem recurrere, qui habet potestatem in talibus dispensandi. Et hoc est obseruandum in ieiuniis ab Ecclesia institutis, ad quæ omnes communiter obligantur, nisi in eis fuerit aliquod speciale impedimentum.

* 1.2.q.90. a.2. & q. 98.a.1.2. & 6.

Ad primum ergo dicendum, quod præcepta Dei sunt præceptaiuris naturalis, quæ secundum se sunt de necessitate salutis. Sed statuta Ecclesiæ sunt de his quæ non per se sunt de necessitate salutis, sed solum ex institutione Ecclesiæ. Et ideo possunt esse aliqua impedimenta, propter quæ aliquis ad obseruanda ieiunia huiusmodi non tenentur.

Ad secundum dicendum, quod in pueris maxime est euidens causa non ieiunandi: tum propter debilitatem naturæ, ex qua prouenit quod indigent frequenti cibo, & non multo simul assumpto: tum etiam quia indigent multo nutrimento propter necessitatem augmenti, quod sit de residuo alimenti. Et ideo quamdiu sunt in statu augmenti, quod est (vt in pluribus) vsque ad finem tertij septennij, non tenentur ad Ecclesiastica ieiunia obseruanda. Conuenienter tamen est, vt etiam in hoc tempore se ad ieiunandum exerceant plus vel minus, secundum modum suæ ætatis. Quandoque tamen magna tribulatione imminente, in signum pœnitentiæ arctioris etiam pueris ieiunia indicuntur: sicut etiam de iumentis legitur Ionæ 3. Homines & iumenta non gustent quicquam, nec aquam bibant.

Ad tertium dicendum, quod circa peregrinos & operarios distinguendum videtur: quia si peregrinatio, & operis labor commode differri possit, aut diminui, absque detrimento corporalis salutis & exterioris status, qui requiritur ad conseruationem corporalis vel spiritualis vitæ, non sunt propter hoc Ecclesiæ ieiunia prætermittenda. Si autem immineat necessitas statim peregrinandi, & magnas dietas faciendi vel etiam multum laborandi, vel propter conseruationem vitæ

corpo

corporalis, vel propter aliquid neceſſarium ad vitam ſpiritualem, & ſimul cum hoc non poſſint Eccleſiæ ieiunia obſeruari, non obligatur homo ad ieiunandum: quia non videtur fuiſſe intentio Eccleſiæ ſtatuentis ieiunia, vt per hoc impediret alias pias & magis neceſſarias cauſas. Videtur tamen in talibus recurrendum eſſe ad ſuperioris diſpenſationem, niſi forte vbi eſt conſuetum: quia ex hoc ipſo quod prælati diſſimulant, videntur annuere.

Ad quartum dicendum, quod pauperes qui poſſunt ſufficienter habere quod eis ſufficiat ad vnam comeſtionem, non excuſantur propter paupertatem à ieiuniis Eccleſiæ, à quibus tamen excuſari videntur illi, qui fruſtatim eleemoſynas mendicant, qui non poſſunt ſimul habere quod eis ad victum ſufficiat.

Ad quintum dicendum, quod illud verbum Domini tripliciter poteſt exponi. Vno modo ſecundum Chryſ. qui dicit, quod diſcipuli qui filij ſponſi dicuntur, adhuc imbecillius diſpoſiti erant: vnde veſtimento veteri comparantur. Et ideo in præſentia corporali Chriſti erant magis fouendi in quadam dulcedine, quam in auſteritate ieiunij exercendi. Et ſecundum hoc magis conuenit, vt cum imperfectis & nouitiis in ieiuniis diſpenſetur: quam cum antiquioribus & perfectis, vt patet in * gloſſ. ſuper illud Pſal. 130. Sicut ablactatus eſt ſuper matre ſua. Alio modo poteſt dici ſecundum† Hier. quod Dominus ibi loquitur de ieiunio veterum obſeruantiarum. Vnde per hoc ſignificat Dominus quod Apoſtoli non erant in veteribus obſeruantiis detinendi, quos oportebat gratiæ nouitate perfundi. Tertio modo, ſecundum * Aug. qui diſtinguit duplex ieiunium: quorum vnum pertinet ad humilitatem tribulationis. Et hoc modo non competit viris perfectis, qui dicuntur filij ſponſi. Vnde vbi Luc. dicit, Non poſſunt filij ſponſi ieiunare, dicit Matth. Non poſſunt filij ſponſi lugere. Aliud autem eſt, quod pertinet ad gaudium mentis in ſpiritualia ſuſpenſæ. Et tale ieiunium conuenit perfectis.

*ho. 31. in Matth. & me. illius rom. 2.
* Pſ. 130. gloſſ. circ. † Mat. 9. ſuper illud, nemo immittit &c. miſſuram panni, id innuit 1. 9. * l. 2. de conſenſu Eu. c. 27. nõ remote à ſi. c. 4 710 4. d. 15. 9. 3. a. 3. 9. 1 c. quadrageſima. de cõſ. d. 5. c. ſtatuimus, & c. de ieiun. 76. d. c. 1. 2. & 3. extra de obſer. ieiun.*

Art. 5. *Verum conueniencer determinencur tempora ieiunij Eccleſiæ?*

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter determinentur tempora ieiunij Eccleſiaſtici. Chriſtus enim legitur Matth. 4. ſtatim poſt baptiſmum ieiunium inchoaſſe. Sed nos Chriſtum imitari debemus, ſecundum illud 1. ad Cor. 4. Imitatores mei eſtote, ſicut & ego Chriſti. Ergo & nos debemus ieiunium peragere ſtatim poſt Epiphaniam, in qua baptiſmus Chriſti celebratur.

¶ 2. Præ

¶ 2. Præterea; Cæremonialia veteris legis non licet *in noua lege obſeruare*. Sed ieiunia in quibuſdam determinatis menſibus pertinent ad ſolẽnitates veteris legis. Dicitur enim Zach. 8. Ieiunium quarti, & ieiunium quinti, & ieiunium ſeptimi, & ieiunium decimi erit domui Iudæ in gaudium & lætitiam, & in ſolemnitates præclaras. Ergo ieiunia ſpecialium menſium, quæ dicuntur quatuor temporum, in Eccleſia inconuenienter obſeruantur.

¶ 3. Præterea, Secundum * Aug. in lib. de conſenſu Euang. Sicut eſt ieiunium afflictionis, ita eſt ieiunium exultationis. Sed maxime exultatio ſpiritualis imminet fidelibus ex Chriſti reſurrectione. Ergo in tempore quinquageſimæ, quod Eccleſia ſolemnizat propter Dominicam reſurrectionem, & in diebus Dominicalibus, in quibus memoria reſurrectionis agitur, debent aliqua ieiunia indici. * *l. 2. c. 27. in com. 4.*

SED *contra eſt, communis Eccleſiæ conſuetudo.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut † ſupra dictum eſt, ieiunium ad duo ordinatur, ſcilicet ad delectionem culpæ, & ad eleuationem mentis in ſuperna. Et ideo illis temporibus ſpecialiter fuerunt ieiunia indicenda, in quibus oportebat homines à peccato purgari, & mentem fidelium eleuari in Deum per deuotionem. Quæ quidem præcipue imminent ante paſchalem ſolemnitatem, in qua & culpæ per baptiſmum relaxãtur, qui ſolemniter in vigilia Paſchæ celebratur, quando recolitur dominica ſepultura: quia per baptiſmum conſepelimur Chriſto in mortem, vt dicitur ad Rom. 6. In feſto etiam Paſchæ oportet maxime mentem hominis per deuotionem eleuari ad æternitatis gloriam, quam Chriſtus reſurgendo inchoauit. Et ideo immediate ante ſolemnitatem Paſchalem Eccleſia ſtatuit eſſe ieiunandum. Et eadem ratione in vigiliis præcipuarum feſtiuitatum, in quibus præparari nos oportet ad feſta futura deuote celebranda. Similiter etiam conſuetudo Eccleſiaſtica habet, vt in ſingulis quartis anni ſacri ordines conferantur: ad quorum ſuſceptionem oportet per ieiunium præparari, & eos qui ordinant, & illos qui ordinandi ſunt, & etiam totum populum, pro cuius vtilitate ordinantur. Vnde & legitur Luc. 6. quod Dominus ante diſcipulorum electionem exiuit in montẽ orare. Quod exponens * Ambroſ. dicit, Quid te facere conuenit cũ vis aliquod officium pietatis adoriri, quando Chriſtus miſſurus Apoſtolos, prius orauit? Ratio autem numeri, quantum ad quadrageſimale ieiunium, eſt triplex ſecundum † Gregor. Primo quidem, quia virtus

† *l. 5. in Luc. in fine. Vide & tir. de ædificatione templi. ra. lapſu in mõte cir. med. to. 5.* † *tho. 16. in*

decalogi

decalogi per libros quatuor ſancti Euangelij impletur. Denarius autẽ quater ductus, in quadragenarium ſurgit. Vel quia in hoc mortali corpore ex quatuor elementis ſubſiſtimus, per cuius voluptates præceptis dominicis contrahimus, quæ per decalogum ſunt accepta. Vnde dignum eſt, vt eamdem carnem quaterdecies affligamus. Vel quia ita offerre contendimus Deo decimas dierum. Dum enim per trecentos & ſexaginta quinque dies annus ducitur, nos autem per triginta & ſex dies affligimur, qui ſunt ieiunabiles in ſex ſeptimanis quadrageſimæ, quaſi anni noſtri decimas Deo damus. Secundum Auguſtinum autem, additur quarta ratio. Nam creator eſt Trinitas, Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus: creaturæ vero inuiſibili debetur ternarius numerus. Diligere etiam iubemur Deum ex toto corde, & ex tota anima, & ex tota mente. Creaturæ vero viſibili debetur quaternarius propter calidum & frigidum, humidum & ſiccum. Sic ergo per denarium ſignificantur omnes res. Qui ſi ducatur per quaternarium, qui competit corpori, per quod adminiſtratio geritur, quadrageſimum numerum conficit. Singula vero ieiunia quatuor temporum tribus diebus continentur, propter numerum menſium, qui competit cuilibet tempori: vel propter numerum ſacrorum ordinum, qui in his temporibus conferuntur.

l. 2. de doctr. Chriſt. c. 16 & med. tom. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod Chriſtus baptiſmo non indiguit propter ſeipſum, ſed vt nobis baptiſmum commendaret. Et ideo ſibi non competebat, vt ante baptiſmum ſuum ieiunaret, ſed poſt baptiſmum, vt nos inuitaret, ad ieiunandum ante noſtrum baptiſmum.

Ad ſecundum dicendum, quod Eccleſia non ſeruat ieiunia quatuor temporum, nec omnino eiſdem temporibus, quibus Iudæi, nec etiam propter cauſas eaſdem. Illi enim ieiunabant in Iulio, qui eſt quartus menſis ab Aprili, quem primum habent: quia tunc Moyſes deſcendens de monte Sinai, tabulas legis confregit: & iuxta Ierem. muri primum rupti ſunt ciuitatis. In quinto autem menſe, qui apud nos vocatur Auguſtus, cum propter exploratores ſeditio eſſet orta in populo, iuſſi ſunt in montem non aſcendere. Et in hoc menſe à Nabuchodonoſor, & poſt à Tito templum Hieroſolymis eſt incenſum. In 7. vero, qui appellatur October, Godolias occiſus eſt, & reliquiæ populi diſſipatæ. In decimo vero menſe, qui apud *noſtros* Ianuarius dicitur, populus cum Ezechiele in captiuitate poſitus audiit templum eſſe ſubuerſum.

Ad

Ad primum dicendum, quod ieiunium exultationis ex instinctu Spiritus sancti procedit, qui est spiritus libertatis: & ideo hoc ieiunium sub præcepto cadere non debet. Ieiunia ergo quæ præcepto Ecclesiæ instituuntur, sunt magis ieiunia afflictionis, quæ non conueniunt in diebus lætitiæ. Propter quod non est ieiunium ab Ecclesia institutum in toto Paschali tempore, nec etiam in diebus dominicis, in quibus si quis ieiunaret contra consuetudinem populi Christiani, quæ, vt * Augustinus dicit, est pro lege habenda: vel etiam ex aliquo errore (sicut Manichæi ieiunant, quasi necessarium tale ieiunium arbitrantes) non esset à peccato immunis: quamuis ipsum ieiunium secundum se consideratum omni tempore † sit laudabile: secundum quod * Hieronymus dicit ad Lucinium, vtinam omni tempore ieiunare possemus. *ep. 86. parum à pr. tom. 2.* *† refertur d. 76. cap. Vtinam.*

Art. 6. *Vtrum requiratur ad ieiunium, quod homo tantum semel comedat?* 711

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod non requiratur ad ieiunium, quod homo tantum semel comedat. Ieiunium enim, vt * dictum est, est actus virtutis abstinentiæ: quæ quidem non minus obseruat debitam quantitatem cibi, quam comestionis numerum. Non autem taxatur ieiunantibus quantitas cibi. Ergo nec numerus comestionis taxari debet. *1. d. 8. q. 1. a. 4. q. 2. & d. 15. q. 1. per tot. & q. 2. ar. 1. & quæst. 3. a. 4. q. 1. huius*

¶ 2. Præterea, Sicut homo nutritur cibo, ita & potu. Vade & potus ieiunium soluit. Propter quod * non possumus post potum Eucharistiam accipere. Sed non est prohibitum quin pluries bibamus diuersis horis diei. Ergo etiam non debet esse prohibitum ieiunantibus quin pluries comedant. *a. 1.*

¶ 3. Præterea, Electuaria, quidam cibi sunt: quæ tamen à multis in diebus ieiunij post comestionem sumuntur. Ergo vnitas comestionis non est de ratione ieiunij.

SED contra est communis consuetudo populi Christiani.

RESPONDEO dicendum, quod ieiunium ab Ecclesia instituitur ad concupiscentiam refrænandam: ita tamen quod natura saluetur. Ad hoc autem sufficere videtur vnica comestio, per quam homo potest & naturæ satisfacere: & tamen concupiscentiæ aliquid detrahit, diminuendo comestionum vices. Et ideo Ecclesiæ moderatione statutum est, vt semel in die à ieiunantibus comedatur.

Ad primum ergo dicendum, quod quantitas cibi non potuit eadem omnibus taxari, propter diuersas corporum complexiones: ex quibus contingit, quod vnus

vnus maiori, alter minori cibo indiget. Sed, vt plurimum, omnes possunt naturæ satisfacere per vnicam comestionem.

Ad secundum dicendum, quod duplex est ieiunium. Vnum quidem naturæ, quod requiritur ad Eucharistiæ sumptionem. Et hoc soluitur per quemlibet potum, etiam aquæ, post quem etiam non licet Eucharistiam sumere. Est autem aliud ieiunium Ecclesiæ, quod dicitur ieiunium ieiunantis. Et illud non soluitur nisi per ea, quæ Ecclesia interdicere intendit instituendo ieiunium. Non autem intendit Ecclesia interdicere abstinentiam potus, qui magis sumitur ad alterationem corporis, & digestionem ciborum assumptorum, quam ad nutritionem, licet aliquo modo nutriat. Et ideo licet pluries ieiunantibus bibere. Si autem quis immoderate potu vtatur, potest peccare, & meritum ieiunij perdere: sicut etiam si immoderate cibum in vna comestione assumat.

Ad tertium dicendum, quod electuaria etiam si aliquo modo nutriant, non tamen principaliter assumuntur ad nutrimentum, sed ad digestionem ciborum. Vnde non soluunt ieiunium: sicut nec aliarum medicinarum assumptio, nisi forte aliquis in fraudem electuaria in magna quantitate assumat per modum cibi.

712 Art. 7. *Vtrum hora nona conuenienter taxetur ad comedendum his qui ieiunant?*

4. d. 5. q. 3. art. 3. qu. 3.

AD septimum sic procedit. Videtur, quod hora nona non conuenienter taxetur ad comedendum his qui ieiunant. Status enim noui testamenti est perfectior, quam status veteris testamenti. Sed in veteri testamento ieiunabant vsque ad vesperam. Dicitur enim Leu. 23. Sabbathum est, affligetis animas vestras. Et postea sequitur, A vespere vsque ad vesperam celebrabitis sabbatha vestra. Ergo multo magis in nouo testamento ieiunium debet indici vsque ad vesperam.

¶ 2. Præterea, Ieiunium ab Ecclesia institutum omnibus imponitur. Sed non omnes possunt determinate cognoscere horam nonam. Ergo videtur, quod taxatio horæ nonæ non debeat cadere sub statuto ieiunij.

art. præc. arg. 1.

¶ 3. Præterea, Ieiunium est actus virtutis abstinentiæ, vt * supra dictum est. Sed virtus moralis non eodem modo accipit medium quo ad omnes: quia quod est multum vni, est parum alteri, vt dicitur in

*cap. 6. l. 5. * habetur de cons. d. 1. c. Ieiunent.* secundo * Ethicorum. Ergo non debet ieiunantibus taxari hora nona.

SED contra est, quod Concilium Calcedonense dicit *, In quadragesima nullatenus credendi sunt ieiunare, qui ante manducauerint, quam vesperi-

nam

num celebretur officium, quod quadrageſimali tempore poſt nonam dicitur. Ergo vſque ad nonam eſt ieiunandum.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * dictum eſt, ieiunium ordinatur ad deletionem & cohibitionem culpæ. Vnde oportet quod aliquid addat ſupra communem conſuetudinem: ita tamen quod per hoc non multum natura grauetur. Eſt autem debita & communis conſuetudo comedendi hominibus circa horam ſextam: tum quia iam videtur eſſe completa digeſtio nocturno tempore, naturali calore interius reuocato propter frigus noctis circumſtans; & diffuſio humoris per membra, cooperante ad hoc calore diei vſque ad ſummum ſolis aſcenſum. Tum etiam quia tunc præcipue natura corporis humani indiget iuuari contra exteriorem aeris calorem, ne humores interius aduratur. Et ideo vt ieiunanti aliquam afflictionem ſentiat pro culpæ ſatisfactione, conuenienter hora comedendi taxatur ieiunantibus circa horam nonam. Conuenit etiam iſta hora myſterio paſſionis Chriſti, quæ completa fuit hora nona, quando inclinato capite tradidit ſpiritum. Ieiunantes enim dum ſuam carnem affligunt, paſſioni Chriſti conformantur: ſecundum illud ad Galat. 5. Qui autem Chriſti ſunt, carnem ſuam crucifixerunt cum vitiis & concupiſcentiis. * art. 1. & 3.

Ad primum ergo dicendum, quod ſtatus veteris teſtamenti comparatur nocti; ſtatus vero noui teſtamenti, die: ſecundum illud ad Roman. 13. Nox præceſſit, dies autem appropinquauit. Et ideo in veteri teſtamento ieiunabant vſque ad noctem, non autem in nouo teſtamento.

Ad ſecundum dicendum, quod ad ieiunium requiritur hora determinata, non ſecundum ſubtilem examinationem, ſed ſecundum groſſam æſtimationem. Sufficit enim quod ſit circa horam nonam. Et hoc de facili quilibet cognoſcere poteſt.

Ad tertium dicendum, quod modicum adgmentum, vel etiam modicus defectus non multum poteſt nocere. Non eſt autem magnum temporis ſpatium, quod eſt ab hora ſexta, in qua communiter homines comedere conſueuerunt, vſque ad horam nonam, quæ ieiunantibus determinatur. Et ideo talis taxatio temporis non multum poteſt alicui nocere, cuiuſcumque conditionis exiſtat: vel ſi forte propter infirmitatem, vel ætatem, aut aliquid huiuſmodi, hoc eis in magnum grauamen cederet, eſſet cum eis in ieiunio diſpenſandum, vel ne aliquantulum prægrauarent hodum.

Art

713 Art. 8. *Verum conueniencer ieiunantibus interdicatur abſtinentia à carnibus, & ouis, & lacticiniis?*

4.d.15.q. 3.a.4.q.2. * a.6. huius quæſt.

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod inconueniencer ieiunantibus interdicatur abſtinentia à carnibus, & ouis, & lacticiniis. Dictum * eſt enim ſupra, quod ieiunium eſt inſtitutum ad concupiſcentias carnis refrænandas. Sed magis concupiſcentiam prouocat potus vini, quam eſus carnium, ſecundum illud Prouerb. 20. Luxuriosa res eſt vinum. Et ad Epheſios 5. Nolite inebriari vino, in quo eſt luxuria. Cum ergo non interdicatur ieiunantibus potus vini, videtur quod non debeat interdici eſus carnium.

¶ 2. Præterea, Aliqui piſces ita delectabiliter comeduntur, ſicut quædam animalium carnes. Sed concupiſcentia eſt appetitus delectabilis, vt * ſupra habitum eſt. Ergo in ieiunio, quod eſt inſtitutum ad concupiſcentiam refrænandam, ſicut non interdicitur eſus piſcium: ita non debet interdici eſus carnium.

1.2.q.30. art.1.

¶ 3. Præterea, In quibuſdam ieiuniorum diebus aliqui ouis, & caſeo vtuntur. Ergo pari ratione in ieiunio quadrageſimali talibus homo vti poteſt.

art.6.huius quæſt.

SED contra eſt, communis fidelium conſuetudo.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * ſupra dictum eſt, ieiunium ab Eccleſia eſt inſtitutum ad reprimendas concupiſcentias carnis, quæ quidem ſunt delectabilium ſecundum tactum, quæ conſiſtunt in cibis & venereis. Et ideo illos cibos Eccleſia ieiunantibus interdixit, qui & in comedendo maxime habent delectationem, & itérum maxime hominem ad venerea prouocant. Huiuſmodi autem ſunt carnes animalium in terra quieſcentium † & reſpirantium; & quæ ex eis procedunt: ſicut lacticinia ex greſibilibus, & ova ex auibus. Quia enim huiuſmodi magis conformantur humano corpori, plus delectant, & magis conferunt ad humani corporis nutrimentum. Et ſic ex eorum comeſtione plus ſuperfluit, vt vertatur in materiam ſeminis, cuius multiplicatio eſt maximum incitamentum luxuriæ. Et ideo ab his cibis, præcipue ieiunantibus, Eccleſia ſtatuit eſſe abſtinendum.

† al. naſcentium.

Ad primum ergo dicendum, quod ad actum generationis tria concurrunt, ſcilicet calor, ſpiritus, & humor. Ad calorem quidem maxime cooperatur vinum, & alia calefacientia corpus. Ad ſpiritus autem videntur cooperari inflatiua. Sed ad humorem maxime cooperatur eſus carnium, ex quibus multum de alimento generatur. Alteratio autem caloris & multiplicatio ſpirituum cito tranſit: ſed ſubſtantia humoris diu manet. Et ideo magis interdicitur ieiunanti

bantibus eſus carnium, quam vini vel leguminum, quæ ſunt inſtatiua.

Ad ſecundum dicendum, quod Eccleſia ieiunium inſtituens intendit ad id quod communius accidit. Eius autem carnium eſt magis delectabilis communiter, quam eſus piſcium: quamuis in quibuſdam aliter ſe habeat. Et ideo Eccleſia magis ieiunantibus prohibuit eſum carnium, quam eſum piſcium.

Ad tertium dicendum, quod oua & lacticinia ieiunantibus interdicuntur in quantum ſunt ex animalibus exorta carnes habentibus. Vnde principalius interdicuntur carnes, quam oua, vel lacticinia. Similiter etiam inter alia ieiunia ſolemnius eſt quadrageſimale ieiunium: tum quia obſeruatur ad imitationem Chriſti, tum etiam quia per ipſum diſponimur ad redemptionis noſtræ myſteria deuote celebranda: & ideo in quolibet ieiunio interdicitur eſus carnium. In ieiunio autem quadrageſimali interdicuntur vniuerſaliter etiam oua & lacticinia. Circa quorum abſtinentiam in aliis ieiuniis diuerſæ conſuetudines exiſtunt apud diuerſos, quas quiſque obſeruare debet ſecundum morem eorum, inter quos conuerſatur. Vnde Hieron.* dicit de ieiuniis loquens, Vnaquæque prouincia abundet in ſuo ſenſu, & præcepta maiorum leges Apoſtolicas arbitretur.

* *in ep. ad Lut. qua inſci. Nec opinanti mihi, circa fin. t. 1.*

QVÆSTIO CXLVIII.

De gula, in ſex articulos diuiſa.

Deinde conſiderandum eſt de gula.

ET CIRCA hoc quæruntur ſex.

¶ Primo, vtrum gula ſit peccatum?

¶ Secundo, vtrum ſit peccatum mortale?

¶ Tertio, vtrum ſit maximum peccatorum?

¶ Quarto, de ſpeciebus eius.

¶ Quinto, vtrum ſit vitium capitale?

¶ Sexto, de filiabus eius.

Art. 1. *Vtrum gula ſit peccatum?* 714

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod gula non ſit peccatum. Dicit enim Dominus Matth. 15. 14. d. 1. Quod intrat in os, non coinquinat hominem. Sed gula eſt circa cibos qui intrant in hominem. Cum ergo omne peccatum coinquinet hominem, videtur quod gula non ſit peccatum. *Mul. g. & a 2. & 3. 60.*

¶ 2. Præterea, Nullus peccat in eo, quod vitare non poteſt. Sed gula conſiſtit in immoderantia cibi, quam non poteſt homo vitare. Dicit enim* Gregor. 30. Mor. Quia per eſum voluptas neceſsitati miſcetur, quid neceſſitas petat, & quid voluptas ſuppetat, ignoratur. *6. 28 an. te med.*

Ad secundum dicendum, quod in quantum auersio ab vltimo, contrariatur gula dilectioni Dei, qui est super omnia, sicut finis vltimus, diligendus. Et secundum hoc solum gula est peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quod illud verbum Aug. intelligitur de gula, in quantum importat ordinationem concupiscentiæ solum circa ea quæ sunt ad finem.

Ad quartum dicendum, quod gula dicitur virtutes auferre, non tam propter se, quam etiam propter vitia quæ ex ea oriuntur. Dicit enim * Gregor. in Pastorali, Dum venter per ingluuiem tenditur, virtutes animæ per luxuriam destruuntur.

p. 3. c. 18. paulo post princ. 716

Art. 3. *Vtrum gula sit maximum peccatorum?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod gula sit maximum peccatorum. Magnitudo enim peccati ex magnitudine pœnæ conſideratur. Sed peccatum gulæ est grauissime punitum. Dicit enim * Chryſ. Adam † intemperantia ventris expulit à Paradiſo. Diluuium quod fuit tempore Noë, ipſa fecit: & pœnam Sodomorum, ſecundum illud Ezech. 16. Hæc fuit iniquitas Sodomæ ſororis tuæ, ſaturitas panis & vini. Ergo peccatum gulæ est maximum peccatorum.

ho. 13. in Mat non remote à prin. t. 2. † al. inconuenientia.

¶ 2. Præterea, Cauſa in quolibet genere est potior. Sed gula videtur esse cauſa aliorum peccatorum: quia ſuper illud Pſal. 135. Qui percuſsit AEgyptum cum primogenitis eorum, dicit * gloſ. Luxuria, concupiſcentia, ſuperbia, ſunt ea, quæ primo venter generat. Ergo gula est grauiſsimum peccatorum.

est gloſſ. Caſsiod. in hoc loco.

¶ 3. Præterea, Poſt Deum homo debet ſeipſum maxime diligere, vt ſupra habitum est. Sed per vitium gulæ homo infert ſibi ipſi nocumentum. Dicitur enim Eccleſ. 37. Propter crapulam multi obierunt. Ergo gula est maximum peccatorum, ad minus præter peccata quæ ſunt contra Deum.

SED contra est, quod vitia carnalia, inter quæ computatur gula, ſecundum * Gregorium, ſunt minoris culpæ.

l. 33. Moral. c. 11. parum ante me. ad ſenſum.

RESPONDEO dicendum, quod grauitas alicuius peccati potest tripliciter conſiderari. Primo quidem & principaliter ſecundum materiam, in qua peccatur. Et ſecundum hoc, peccata quæ ſunt circa res diuinas, ſunt maxima. Vnde ſecundum hoc, vitium gulæ non est maximum. Est enim circa ea quæ ad ſuſtentationem corporis ſpectant. Secundo autem ex parte peccantis. Et ſecundum hoc, peccatum gulæ magis alleuiatur, quam aggrauatur: tum propter neceſsitatem aſſumptionis ciborum, tum etiam propter difficultatem diſcernendi & moderandi id quod in talibus

ibus conuenit. Tertio vero modo ex parte effectus consequentis. Et secundum hoc, vitium gulæ habet quamdam magnitudinem, in quantum ex ea occasionantur diuersa peccata.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ pœnæ referuntur magis ad vitia quæ sunt consecuta ex gula, vel ad gulæ radicem, quam ad ipsam gulam. Nam primus homo expulsus est de paradiso propter superbiam, ex qua processit ad actum gulæ. Diluuium autem & pœna Sodomorum, sunt inducta propter peccata luxuriæ, procedentia ex gula occasionaliter.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ex parte peccatorum, quæ ex gula oriuntur. Non autem oportet quod causa sit potior, nisi in causis per se. Gula autem non est causa illorum vitiorum per se, sed quasi per accidens & per occasionem.

Ad tertium dicendum, quod gulosus non intendit huic corpori nocumentum inferre, sed in cibo delectari. Si autem nocumentum corporis sequatur, hoc est per accidens. Vnde hoc non directe pertinet ad gulam, sed magis gulæ, cuius culpa tamen aggrauatur, si quis corporale detrimentum incurrat propter immoderatam ibi sumptionem.

Art. 4. *Verum conuenienter species gulæ distinguantur secundum hæc quinque conditiones: præpropere, laute, nimis, ardenter, studiose?* 757

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter species gulæ distinguantur à Gregor. qui 30. Moral. dicit, Quinque modis nos gulæ vitium tentat. Aliquando namque indigentiæ tempora præuenit, aliquando lautiores cibos quærit, aliquando quæ sumenda sunt, præparari accuratius appetit, aliquando in ipsa quantitate sumendi, mensuram refectionis excedit, aliquando ipso æstu immensi desiderij aliquis peccat. Et continentur in hoc versu.

2.2.q.7 ar.9.con. & ad 3. & 4.dist. 9.q.3. art.4. * c.17. & prima.

Præpropere, laute, nimis, ardenter, studiose?

Prædicta enim diuersificantur secundum diuersas circumstantias. Sed circumstantiæ cum sint accidentia actuum, non diuersificant speciem. Ergo secundum prædicta non diuersificantur species gulæ.

¶ 2. Præterea, Sicut tempus est quædam circumstantia, ita & locus. Si ergo secundum tempus vna species gulæ accipitur, videtur quod pari ratione secundum locum & alias circumstantias.

¶ 3. Præterea, Sicut temperantia obseruat debitas circumstantias, ita etiam & aliæ virtutes morales. Sed in vitiis, quæ opponuntur aliis virtutibus

moralibus, non diſtinguuntur ſpecies ſecundum diuerſas circumſtantias. Ergo nec in gula.

Ibidem. SED contra eſt verbum Greg. inductum *.

* *art. 1. huius q.* RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum * eſt, gula importat inordinatam concupiſcentiam edendi. In eſu autem duo conſiderantur, ſcilicet ipſe cibus, qui comeditur; & eius comeſtio. Poteſt ergo inordinatio concupiſcentiæ attendi dupliciter. Vno quidem modo, quantum ad ipſum cibum, qui ſumitur. Et ſic quantum ad ſubſtantiam vel ſpeciem cibi quærit aliquis cibos lautos, id eſt pretioſos. Quantum ad qualitatem, quærit cibos nimis accurate præparatos, id eſt, ſtudioſe. Quantum autem ad quantitatem, excedit nimis in edendo. Alio vero modo attenditur inordinatio concupiſcentiæ quantum ad ipſam ſumptionem cibi, vel quia præuenit debitum tempus comedendi, quod eſt præpropere; vel quia non ſeruat modum debitum in edendo, quod eſt ardenter. Iſid. * vero comprehendit primum & ſecundum ſub vno, dicens, quod guloſus excedit in cibo ſecundum quid, quantum, quomodo, & quando.

elicitur ex lib. 2. de ſum. bono c. 22 non procul à fin. & c. 42.

Ad primum ergo dicendum, quod corruptio diuerſarum circumſtantiarum facit diuerſas ſpecies gulæ, propter diuerſa motiua, ex quibus moralium ſpecies diuerſificantur. In eo enim qui quærit lautos cibos, excitatur concupiſcentia ex ipſa ſpecie cibi. In eo vero qui præoccupat tempus, deordinatur concupiſcentia propter impatientiam moræ. Et idem patet in aliis.

Ad ſecundum dicendum, quod in loco & in aliis circumſtantiis, non inuenitur aliud differens motiuum pertinens ad vſum cibi, quod faciat aliam ſpeciem gulæ.

Ad tertium dicendum, quod in quibuſcumque aliis vitiis diuerſæ circumſtantiæ habent diuerſa motiua, oportet accipi diuerſas ſpecies vitiorum ſecundum diuerſas circumſtantias. Sed hoc non contingit *in omnibus*, vt ſupra dictum eſt †.

† *ad 2. arg. & 1. 2. q. 72. art. 9.*

Art. 5. *Vtrum gula ſit vitium capitale?*

718 Ma. q. 8. a. 1. con. c. 3. & ad 9. & q. 13. ar 3. con. & q. 14. art. 4.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod gula non ſit vitium capitale. Vitia enim capitalia dicuntur, ex quibus alia oriuntur ſecundum rationem cauſæ finalis. Sed cibus circa quem eſt gula, non habet rationem finis: non enim propter ſe quæritur, ſed propter corporis nutritionem. Ergo gula non eſt vitium capitale.

¶ 2. Præterea, Vitium capitale aliquam principalitatem habere videtur in ratione peccati. Sed hoc non competit gulæ, quia videtur eſſe ſecundum ſum

gene

genus minimum peccatorum, vtpote plus appropinquans ad id quod est secundum naturam. Ergo gula non videtur esse vitium capitale.

¶ 3. Præterea, Peccatum contingit ex hoc, quod aliquis recedit à bono honesto, propter aliquid vile præsenti vitæ, vel delectabile sensui. Sed circa bona quæ habent rationem vtilis, ponitur vnum tantum vitium capitale, scilicet auaritia. Ergo & circa delectationes videtur esse ponendum vnum tantum vitium capitale. Ponitur autem luxuria, quæ est maius vitium, quam gula, & circa maiores delectationes. Ergo gula non est vitium capitale.

SED contra est, quod Gregor. 31. Moral.* computat gulam inter vitia capitalia. *li.31.c.31

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est*, vitium capitale dicitur, ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causæ finalis, in quantum scilicet habet finem multum appetibilem. Vnde ex eius appetitu homines prouocantur multipliciter ad peccandum. Ex hoc autem aliquis finis redditur multum appetibilis, quod habet aliquam de conditionibus felicitatis, quæ est naturaliter appetibilis. Pertinet autem ad rationem felicitatis delectatio: vt patet in primo, & decimo Ethicorum*. Et ideo vitium gulæ, quod est circa delectationes tactus, quæ sunt præcipuæ inter alias, conuenienter ponitur inter vitia capitalia. *1.p.q.84. art.4. *1.2.& 9. & seq.

Ad primum ergo dicendum, quod ipse cibus ordinatur quidem ad aliquid sicut ad finem. Sed quia ille finis, scilicet conseruatio vitæ, est maxime appetibilis, quæ sine cibo conseruari non potest: inde etiam est quod ipse cibus est maxime appetibilis. Et ad hoc fere totus labor humanæ vitæ ordinatur, secundum illud Eccles.6. Omnis labor hominis in ore eius. Et tamen magis gula videtur esse circa delectationes cibi, quam circa cibos. Propter quod, vt Augustinus dicit in libro de vera religione*, Quibus vilis corporis salus est, malunt vesci, in quo scilicet delectatio est, quam saturari. Cum omnis finis illius voluptatis sit non sitire atque esurire. *c.53.circa pr. fin.

Ad secundum dicendum, quod finis in peccato accipitur ex parte conuersionis. Sed grauitas peccati accipitur ex parte auersionis. Et ideo non oportet vitium capitale, quod habet finem maxime appetibilem, habere magnam grauitatem.

Ad tertium dicendum, quod delectabile est appetibile secundum se. Et ideo secundum eius diuersitatem ponuntur duo vitia capitalia, scilicet gula, &

luxuria. Vtile autem ex se non habet rationem appetibilis; sed secundum quod ad aliud ordinatur. Et ideo in omnibus vtilibus videtur esse vna ratio appetibilitatis. Et propter hoc circa huiusmodi non ponitur, nisi vnum vitium capitale.

719 Art. 6. *Verum conuenienter assignentur gulæ quinque filiæ, scilicet inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, & hebetudo mentis circa intelligentiam?*

Mal. 9. 4 art. 4. AD sextum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter assignentur gulæ quinque filiæ, scilicet inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo mentis circa intelligentiam. Inepta enim lætitia consequitur omne peccatum secundum illud Prouerbiorum 2. Qui lætantur cum male fecerint, & exultant in rebus pessimis. Similiter etiam hebetudo mentis inuenitur in omni peccato, secundum illud Prouerb. 14. Errant qui operantur malum. Ergo inconuenienter ponuntur filiæ gulæ.

¶ 2. Præterea, Immunditia, quæ maxime consequitur gulam, videtur ad vomitum pertinere, secundum illud Isai. 28. Omnes mensæ repletæ sunt vomitu, sordiumque. Sed hoc non videtur esse peccatum, sed pœna peccati: vel etiam aliquid vtile sub consilio cadens, secundum illud Eccles. 31. Si coactus fueris in edendo multum, surge à medio, & vome, & refrigerabit te. Ergo non debet poni inter filias gulæ.

¶ 3. Præterea, Isidor. ponit scurrilitatem filiam luxuriæ. Non ergo debet poni inter filias gulæ.

lib. 31. 6. 31. SED contra est, quod Gregor. 31. Moral. * has filias gulæ assignat.

6. 2. & 3. RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, gula proprie consistit circa immoderatam delectationem, quæ est in cibis & potibus. Et ideo illa vitia inter filias gulæ computantur, quæ ex immoderata delectatione cibi & potus consequuntur. Quæ quidem possunt accipi vel ex parte animæ, vel ex parte corporis. Ex parte autem animæ quadrupliciter. Primo quidem, quantum ad rationem, cuius acies hebetatur ex immoderatione cibi & potus. Et quantum ad hoc ponitur filia gulæ hebetudo sensus circa intelligentiam, propter fumositates ciborum perturbantes caput: ficut è contrario abstinentia confert ad sapientiæ perceptionem: secundum illud Ecclesiast. 2. Cogitaui in corde meo abstrahere à vino carnem meam, vt animum meum transferrem ad sapientiam. Secundo, quantum ad appetitum, qui multipliciter deordinatur per immoderantiam cibi & potus, quasi sopito guber-

naculo

naculo rationis. Et quantum ad hoc ponitur inepta lætitia: quia omnes aliæ inordinatæ passiones ad lætitiam & tristitiam ordinantur, vt dicitur in 2. Ethicorum * Et hoc est quod dicitur 3. Esdræ 3. quod vinum omnem mentem conuertit in securitatem & iucunditatem. Tertio, quantum ad inordinatum verbum. Et sic ponitur multiloquium: quia vt Gregorius dicit in Pastorali *, Nisi gulæ deditos immoderata loquacitas raperet, diues ille qui epulatus quotidie splendide dicitur: in lingua grauius non arderet. Quarto, quantum ad inordinatum actum. Et sic ponitur scurrilitas, id est, iocularitas quædam proueniens ex defectu rationis: quæ sicut non potest cohibere verba, ita non potest cohibere exteriores gestus. Vnde ad Eph. 5. super illud, Aut stultiloquium, aut scurrilitas: dicit * gloss. quod à stultis curialitas dicitur, id est iocularitas, quæ risum mouere solet. Quamuis posset vtrumque horum referri ad verba in quibus contingit peccare: vel ratione superfluitatis quod pertinet ad multiloquium, vel ratione inhonestatis, quod pertinet ad scurrilitatē. Ex parte autem corporis ponitur immunditia: quæ potest attendi siue secundum inordinatam emissionem quarumcumque superfluitatum; vel specialiter quantum ad emissionem seminis. Vnde super illud Eph. 5, Fornicatio autem & omnis immunditia, &c. dicit glos. id est, incontinentia pertinens ad libidinem quocumque modo.

5. ca. 5. t. 5. *p. 3. c. 20. in prin.* *gl. interl. ibidem.*

Ad primum ergo dicendum, quod lætitia quæ est de actu peccati, vel fine, consequitur omne peccatum, maxime quod procedit ex habitu. Sed lætitia vaga, incomposita, quæ hic dicitur inepta, præcipue oritur ex immoderata sumptione cibi vel potus. Similiter etiam dicendum, quod hebetudo sensus quantum ad eligibilia, communiter inuenitur in omni peccato. Sed hebetudo sensus circa speculabilia, maxime procedit ex gula, ratione iam dicta *.

in co. ar.

Ad secundum dicendum, quod licet vtilis sit vomitus post superfluam comestionem, tamen vitiosum est quod aliquis huic necessitati se subdat per immoderantiam cibi vel potus. Potest tamen absque culpa vomitus procurari ex consilio medicinæ, in remedium alicuius languoris.

Ad tertium dicendum, quod scurrilitas procedit quidem ex actu gulæ, non autem ex actu luxuriæ, sed ex eius voluntate. Et ideo ad vtrumque, vitium potest pertinere.

QVÆSTIO CXLIX.

De sobrietate, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de sobrietate & vitio oppositio, scilicet ebrietate.

ET CIRCA sobrietatē quæruntur quatuor.

¶ Primo, quæ sit materia sobrietatis.

¶ Secundo, vtrum sit specialis virtus ?

¶ Tertio, vtrum vsus vini sit licitus ?

¶ Quarto, quibus præcipue competat sobrietas.

720 Art. 1. *Vtrum materia sobrietatis sit potus ?*

sup. q. 143 cor. prin. AD primum sic proceditur. Videtur, quod materia propria sobrietatis non sit potus. Dicitur enim ad Rom. 12. Non plus sapere, quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem. Ergo sobrietas est etiam circa sapientiam, & non solum circa potum.

¶ 2. Præterea, Sapient 8. dicitur de Dei sapientia, quod sobrietatem & prudentiam docet, iustitiam, & virtutem: vbi sobrietatem ponit pro temperantia. Sed temperantia non solum est circa potus, sed etiam circa cibos & venerea. Ergo sobrietas non est solum circa potus.

¶ 3. Præterea, Nomen sobrietatis a mensura sumptum esse videtur. Sed in omnibus, quæ ad nos pertinent, debemus mensuram seruare: vnde dicitur ad Titum 2. Sobrie, & iuste, & pie viuamus in hoc seculo: vbi dicit glos. Sobrie in nobis. Et 2. ad Tim. 2. dicitur, Mulieres in habitu ornato, cum verecundia & sobrietate ornantes se. Et sic videtur sobrietas esse non solum in interioribus, sed etiam in his quæ pertinent ad exteriorem habitum. Non ergo propria materia sobrietatis est potus.

p. inter. ibid.

SED contra est, quod dicitur Eccles. 31. Aequa vita hominibus, vinum in sobrietate: si bibas illud moderate, eris sobrius.

RESPONDEO dicendum, quod virtutes, quæ ab aliqua generali conditione virtutis nominantur, illam materiam sibi specialiter vendicant, in qua difficillimum & optimum est conditionem huiusmodi obseruare: sicut fortitudo, pericula mortis, & temperantia, delectationes tactus. Nomen autem sobrietatis sumitur à mensura. Dicitur enim aliquis sobrius, quasi briam, id est, mensuram seruans. Et ideo illam materiam specialiter sibi sobrietas ascribit, in qua maxime laudabile est mensuram seruare. Huiusmodi autem est potus inebriare valens: quia eius vsus mensuratus multum confert, & modicus excessus multum lædit, quia impedit vsum rationis, magis etiam quam excessus ci-

bi.

bi. Vnde dicitur Eccl. 31. Sanitas eſt animæ & corporis, ſobrius potus. Vinum multum potatum irritationem & iram, & ruinas multas facit. Et ideo ſpecialiter ſobrietas attenditur circa potum, non quemcumque, ſed eum qui ſua fumoſitate natus eſt caput conturbare, ſicut vinum & omne quod inebriare poteſt. Communiter autem ſumendo nomen ſobrietatis, poteſt in quacumque materia dici: ſicut & ſupra dictum eſt *, de fortitudine & temperantia. *q. 123.*

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut vinum materiale inebriat corporaliter, ita etiam metaphorice conſideratio ſapientiæ dicitur potus inebrians, propter hoc quod ſua delectatione animum allicit: ſecundum illud Pſal. 22. Calix meus inebrians quam præclarus eſt. Et ideo circa contemplationem ſapientiæ per ſimilitudinem quandam ſobrietas dicitur. *1. & q. 141. art. 2.*

Ad ſecundum dicendum, quod omnia quæ ad temperantiam proprie pertinent, neceſſaria ſunt præſenti vitæ: & eorum exceſſus nocet. Et ideo in omnibus neceſſarium eſt adhibere menſuram: quod pertinet ad officium ſobrietatis. Propter quod nomine ſobrietatis temperantia ſignificatur. Sed modicus exceſſus in potu plus nocet, quàm in aliis, & ideo ſobrietas ſpecialiter eſt circa potum.

Ad tertium dicendũ, quod quãuis menſura in omnibus requiratur, non tamẽ ſobrietas proprie in omnibus dicitur, ſed in quibus menſura eſt maxime neceſſaria.

Art. 2. *Virum ſobrietas ſit per ſe virtus ſpecialis?*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod ſobrietas non ſit per ſe quædã ſpecialis virtus. Abſtinẽtia enim attenditur & circa cibos & circa potus. Sed circa cibos nõ eſt ſpecialiter aliqua ſpecialis virtus. Ergo nec ſobrietas, quæ eſt circa potũ, eſt aliqua ſpecialis virtus. *721. 2. Cor. 5. lect. 3 co. 5. pri. & Ti. 2. le. 3. 10. 2.*

¶ 2. Præterea, Abſtinentia & gula ſunt circa delectationes tactus, in quantum ſenſus eſt alimenti. Sed cibus & potus ſimul cedunt in alimentum: ſimul enim indiget animal nutriri humido & ficco. Ergo ſobrietas, quæ eſt circa potum, non eſt ſpecialis virtus.

¶ 3. Præterea, Sicut in his quæ ad nutritionem pertinent, diſtinguitur cibus à potu, ita etiam diſtinguuntur diuerſa genera ciborum & diuerſa genera potuum. Si ergo ſobrietas eſſet per ſe quædam ſpecialis virtus, videtur quod circa quamlibet differentiam potus vel cibi, ſit quædam ſpecialis virtus: quod eſt inconueniens. Nonergo videtur, quod ſobrietas ſit ſpecialis virtus.

SED contra eſt, quod * Macrobius ponit ſobrietatem ſpecialem partem temperantiæ. ** lib. 1. in ſomnium Scipio. in f. 2. ante med.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra Hum est *, ad virtutem moralem pertinet conseruare bonum rationis contra ea, quibus potest impediri. Et ideo vbi inuenitur speciale impedimentum rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem ad illud remouendum. Potus autem inebrians habet specialem rationem impediendi vsum rationis, in quantum scilicet perturbat cerebrum sua fumositate. Et ideo ad remouendum hoc impedimentum rationis, requiritur specialis virtus, quæ est sobrietas.

* 9.136. a. 1. & q.141 a.3. & 9. 146. a.2. & 1.2.q. 63. art.2.

Ad primum ergo dicendum, quod cibus & potus communiter impedire possunt bonum rationis, absorbendo eam per immoderantiam delectationis. Et quantum ad hoc communiter circa cibum & potum est abstinentia. Sed potus inebriare valens, impedit specialiter ratione, vt dictum est *. Et ideo requirit specialem virtutem.

in cor. art.

Ad secundum dicendum, quod virtus abstinentiæ non est circa cibos & potus, in quantum sunt nutritiua, sed in quantum impediunt rationem. Et ideo non oportet quod specialitas virtutis attendatur secundum rationem nutritionis.

Ad tertium dicendum, quod in omnibus potibus inebriare valentibus est vna & eadem ratio impediendi rationis vsum. Et sic illa potuum diuersitas, per accidens se habet ad virtutem. Et propter hoc secundum huiusmodi diuersitatem, virtutes non diuersificantur. Et eadem ratio est de diuersitate ciborum.

224

Art. 3. *Vtrum vsus vini totaliter sit illicitus?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod vsus vini totaliter sit illicitus. Sine sapientia enim non potest aliquis esse in statu salutis. Dicitur enim Sap.7. Neminem diligit Deus, nisi eum, qui cum sapientia inhabitat. Et infra 9. Per sapientiam sanati sunt, quicumque placuerunt tibi Domine à principio. Sed vsus vini impedit sapientiam: dicitur enim Ecclesiast. 2. Cogitaui in corde meo abstrahere à vino carnem meam, vt transferrem animum meum ad sapientiam. Ergo potus vini est vniuersaliter illicitus.

¶ 2. Præterea, Apostolus dicit ad Roman. 14. Bonum est non manducare carnem, & non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur, aut scandalizatur, aut infirmatur. Sed cessare à bono virtutis est vitiosum, & similiter fratribus scandalum ponere. Ergo vti vino est illicitum.

Habetur dist. 35 & Ab exordio, ex Hier. l. 1. cõtra Iouinianum. c. 3.

¶ 3. Præterea, Hieron. * dicit, quod vinum cum carnibus post diluuium est dedicatum. Christus autem venit in fine seculorum, & extremitatem retraxit ad

prin

principium. Ergo tempore Christianæ legis videtur esse illicitum vti vino.

SED contra est, quod Apost. dicit 1. ad Timoth. 5. Noli adhuc aquam bibere, sed modico vino vtere propter stomachum tuum, & frequentes tuas infirmitates. Et Eccles. 31. dicitur. Exultatio animæ & cordis, vinum moderate potatum.

RESPONDEO dicendum, quod nullus cibus vel potus secundum se confideratus, est illicitus, secundum sententiam Domini dicentis Matth. 15. Non quod intrat in os, coinquinat hominem. Et ideo bibere vinum, secundum se loquendo, non est illicitum: potest tamen reddi illicitum per accidens. Quandoquidem ex conditione bibentis, quia vino de facili læditur, vel quia ex speciali voto obligatur ad vinum non bibendum. Quandoque autem ex modo bibendi, quia scilicet mensuram in bibendo excedit. Quandoque autem ex parte aliorum, qui ex hoc scandalizarentur.

Ad primum ergo dicendum, quod sapientia potest haberi dupliciter. Vno modo, secundum modum communem, prout sufficit ad salutem. Et sic non requiritur ad sapientiam habendam, quod aliquis à vino omnino abstineat, sed quod abstineat ab immoderato vsu vini. Alio modo, secundum quendam perfectionis gradum. Et sic requiritur in aliquibus ad perfecte sapientiam percipiendam, quod omnino à vino abstineant, secundum conditiones quarundam personarum & locorum.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus non simpliciter dicit bonum esse abstinere à vino, sed in casu in quo ex hoc aliqui scandalizantur.

Ad tertium dicendum, quod Christus retrahit nos à quibusdam sicut omnino illicitis, à quibusdam vere sicut ab impedimentis perfectionis. Et hoc modo retrahit aliquos à vino propter studium perfectionis, sicut & à diuitiis & aliis huiusmodi.

Art. 4. *Vtrum sobrietas magis requiratur in maioribus personis?* 725

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod sobrietas magis requiratur in maioribus personis. Senectus enim excellentiam quamdam homini præstat. Vnde & senibus honor & reuerentia debetur, secundum illud Leuit. 19. Coram cano capite consurge, & honora personam senis. Sed Apostolus specialiter senes dicit esse ad sobrietatem exhortandos, secundum illud ad Titum 2. *Senes, vt sobrij sint.* Ergo sobrietas maxime *requiritur in excellentioribus personis.*

1. Tim. 5. Leu. 2, 19. 32.

¶ 2. *Præterea*, Episcopus in ecclesia excellentis-

simum gradum habet, cui per Apostolum indicitur sobrietas, secundum illud primæ ad Tim. 3. Oportet Episcopum irreprehensibilem esse, vnius vxoris virum, sobrium, prudentem, &c. Ergo sobrietas maxime requiritur in personis excellentioribus.

¶ 3. Præterea, Sobrietas importat abstinentiam à vino. Sed vinum interdicitur regibus, qui tenent summum locum in humanis rebus: conceditur autem his qui sunt in statu desolationis, secundum illud Prouer. 31. Nolî regibus dare vinum, & postea subdit. Date siceram mœrentibus, & vinum his qui amaro sunt animo. Ergo sobrietas magis requiritur in excellentioribus personis.

SED contra est, quod Apostolus dicit primæ ad Timoth. tertio. Mulieres similiter pudicas, sobrias, &c. Et ad Titum secundo dicitur, Iuuenes similiter hortare vt sobrij sint.

RESPONDEO dicendum, quod virtus habet habitudinem ad duo. Vnoquidem modo ad contraria vitia, quæ excludit, & concupiscentias quas refrænat. Alio modo, ad finem in quem perducit. Sic ergo aliqua virtus magis requiritur in aliquibus, duplici ratione. Vno modo, quia in eis est maior pronitas ad concupiscentias, quas oportet per virtutem refrænari; & ad vitia, quæ per virtutem tolluntur. Et secundum hoc, sobrietas maxime requiritur in iuuenibus & mulieribus, quia in iuuenibus viget concupiscentia delectabilis propter feruorem ætatis. In mulieribus autem non est sufficiens robur mentis, ad hoc quod concupiscentiis resistant. Vnde secundum Valerium Maximum*, mulieres apud Romanos antiquitus non bibebant vinum. Alio vero modo sobrietas magis requiritur in aliquibus, vtpote magis necessaria ad propriam operationem ipsorum. Vinum autem immoderate sumptum præcipue impedit vsum rationis. Et ideo senibus, in quibus ratio debet vigere ad aliorum eruditionem; & Episcopis seu quibuslibet Ecclesiæ ministris, qui mente deuota debent spiritualibus officiis insistere; & regibus, qui per sapientiam debent populum subditum gubernare: specialiter sobrietas indicitur.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

* *Val. M. in titulo de vsu vini mulieribus interdicto.*

QVÆSTIO CL.

De ebrietate, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de ebrietate.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum ebrietas sit peccatum?

¶ Secundo vtrum sit peccatum mortale?

¶ Tertio

¶ Tertio, vtrum sit grauissimum peccatorum?
¶ Quarto, vtrum excuset à peccato?

Art. 1. *Vtrum ebrietas sit peccatum?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod ebrietas non sit peccatum. Omne enim peccatum habet aliud peccatum sibi oppositum: sicut timiditati audacia, & pusillanimitati præsumptio opponitur. Sed ebrietati nullum peccatum opponitur. Ergo ebrietas non est peccatum. 724 *Mat. 9. 14. a 4 a 4. 2. & T. 2. 2. 2. Eth. le. 3. fi. & le. 3. Eth. le. 12 fin.*

¶ 2. Præterea, Omne peccatum est voluntarium. Sed nullus vult esse ebrius, quia nullus vult priuari vsu rationis. Ergo ebrietas non est peccatum.

¶ 3. Præterea, Quicumque est alteri causa peccandi, peccat. Si ergo ebrietas esset peccatum, sequeretur quod illi qui alios inuitant ad potum quo inebriantur, peccarent: quod videtur esse valde durum.

¶ 4. Præterea, Omnibus peccatis correctio debetur. Sed ebriis non adhibetur correctio. Dicit enim Gregorius, quod cum venia suo ingenio sunt relinquendi, ne deteriores fiant, si à tali consuetudine euellantur. Ergo ebrietas non est peccatum.

SED contra est, quod Apost. dicit ad Roman. 13. Non in comessationibus, & ebrietatibus.

RESPONDEO dicendum, quod ebrietas dupliciter potest accipi. Vno modo, prout significat ipsum defectum hominis, qui accidit ex multo vino potatore: ex quo fit vt non sit compos rationis. Et secundum hoc ebrietas non nominat culpam, sed defectum pœnalem consequentem ex culpa. Alio modo ebrietas potest nominare actum, quo quis in hunc defectum incidit: qui potest causare ebrietatem dupliciter. Vno modo, ex nimia vini foritudine præter opinionem bibentis. Et sic etiam ebrietas potest accidere sine peccato, præcipue si non ex negligentia hominis contingat. Et sic creditur Noe inebriatus fuisse, vt legitur Genes. 9. Alio modo ex inordinata concupiscemia, & vsu vini. Et sic ebrietas ponitur esse peccatum, & continetur sub gula, sicut species sub genere. Diuiditur enim gula in comessationem, & ebrietatem, quæ prohibet Apostolus in auctoritate inducta.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Philos. dicit in 3. Ethic.* insensibilitas quæ opponitur temperantiæ, non multum contingit. Et ideo rara ipsa, quam omnes eius species, quæ opponuntur diuersis speciebus temperantiæ, nomine carent. Vnde & vitium quod opponitur ebrietati, innominatum est: & tamen si quis sciens in tantum à vino abstineret, vt naturam multum grauaret, à culpa immunis non esset. *6. Eth. 5. fi.*

Ad ſecundum dicendum, quod obiectio illa procedit de defectu conſequenti, qui eſt inuoluntarius. Sed immoderatus vſus vini eſt voluntarius: in quo peccati ratio conſiſtit.

Ad tertium dicendum, quod ſicut ille qui inebriatur, excuſatur à peccato, ſi ignoret fortitudinem vini: ita etiam ille qui inuitat aliquem ad bibendum, excuſatur à peccato, ſi ignoret talem eſſe conditionem bibentis, vt ex hoc potu inebrietur. Sed ſi ignorantia deſit, neuter à peccato excuſatur.

Ad quartum dicendum, quod aliquando correctio peccatoris eſt intermittenda, ne fiat inde deterior, vt ſupra dictum * eſt. Vnde Aug. dicit in epiſtola ad Auſ. 3. a. 6. † epiſ. 64. rellum Epiſcopum †, de comeſſationibus, & ebrietatibus loquens, Non aſpere, quantum exiſtimo, non duparu anſe me. t. 2. re, non imperioſe, iſta tolluntur, ſed magis docendo, quam iubendo; magis monendo, quam minando. Sic enim agendum eſt: cum multitudine peccantium: ſeueritas autem exerceada eſt in peccata paucorum.

725

Art. 2. *Vtrum ebrietas ſit peccatum mortale?*

2. 1. q. 88. a. 5. ad 1. & 2. diſt. 24. q. 2. a. 6. con. 2 mal. q. 2. a. 8. ad 3. & Ro. 13. le. 3. cor. 4 & 1. Cor. 5. lec. 3. cor. 2. fin. * in ſer. 4. in di. ani marum, ſom. 10. † 1. 2. q. 88. art. 7. † ſerm 4. in die ani marum, ante me. ſom. 10. † Canone 41.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod ebrietas non ſit peccatum mortale. Aug. enim in ſermone * de purgatorio dicit, ebrietatem eſſe peccatum mortale, ſi ſit aſſidua. Sed aſſiduitas importat circumſtantiam, quæ non trahit in aliam ſpeciem peccati: & ſic non poteſt in infinitum aggrauare, vt de veniali facia t mortale, ſicut ex ſupra dictis † patet. Ergo ſi alias ebrietas non eſt peccatum mortale, nec etiam hoc modo erit peccatum mortale.

¶ 2. Præterea, Auguſt * dicit in eodem ſermone. Quoties aliquis in cibo, aut potu plus accipit, quam neceſſe eſt, ad minuta peccata nouerit pertinere. Peccata autem minuta dicuntur venialia. Ergo ebrietas quæ cauſatur ex immoderato potu, eſt peccatum veniale.

¶ 3. Præterea, Nullum peccatum mortale eſt faciendum propter medicinam. Sed aliqui ſuperflue bibunt ſecundum conſilium medicinæ, vt poſtea per vomitum purgentur: & ex hoc ſuperfluo potu ſequitur ebrietas. Ergo ebrietas non eſt peccatum mortale.

SED contra eſt, quod in Canonibus Apoſt. legitur, Epiſcopus, aut Presbyter, aut Diaconus, alex aut ebrietati deſeruiens, aut deſinat, aut deponatur. Subdiaconus autem, aut lector, aut cantor ſimilia faciens, aut deſinat, aut communione priuetur. Similiter & laicus. Sed tales pœnæ non infliguntur, niſi pro peccato mortali. Ergo ebrietas eſt peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum, quod culpa ebrietatis, ſicut

ficut dictum est *, consistit in immoderato vsu, & con- *art. præc.*
cupiscentia vini. Hoc autem contingit esse tripliciter. Vno modo, sic quod nesciat potum esse immoderatū, & inebriare potentem. Et sic ebrietas potest esse sine peccato, vt dictum * est. Alio modo sic, quod aliquis *Ibidem.*
percipiat potum esse immoderatum, non tamen æstimet potum esse inebriare potentem. Et sic ebrietas potest esse cum peccato veniali. Tertio modo potest cōtingere quod aliquis bene aduertat potum esse immoderatum, & inebriantem, & tamen magis vult ebrietatē incurrere, quam à potu abstinere. Et talis proprie dicitur ebrius: quia moralia recipiunt speciem non ab eis quæ per accidens eueniunt præter intentionem, sed ab eo quod est per se intentum. Et sic ebrietas est peccatū mortale: quia secundum hoc homo volens & sciens, priuat se vsu rationis, quo secundum virtutē operatur, & peccata declinat. Et sic peccat mortaliter, periculo peccandi se committens. Dicit enim Ambr. in lib. 1. * de Patriarchis. Vitandam dicimus ebrietatem, per quam crimina cauere non possumus. Nam quæ sobrij cauemus, per ebrietatem ignorantes committimus. Vnde ebrietas, per se loquendo, est peccatum mortale. *lib. 1. de Abrahā. c. 6. non procul à fi. tom. 4.*

Ad primum ergo dicendum, quod assiduitas facit ebrietatem esse peccatum mortale, non propter solam iterationem actus, sed quia non potest esse quod homo assidue inebrietur, quin sciens, & volens ebrietatem incurrat, dum multotiens experitur fortitudinem vini, & suam habilitatem ad ebrietatem.

Ad secundum dicendum, quod plus sumere in cibo vel potu, quam necesse sit, pertinet ad vitium gulæ, quę non semper est peccatum mortale. Sed plus sumere in potu scienter vsque ad ebrietatem, hoc est peccatum mortale. Vnde Aug. dicit in 10. Confess. *Ebrietas *c. 31. ab longe est à me, misereberis ne appropinquet mihi. Cra- *et me. s. 35.*
pula autem nonnunquam subrepsit seruo tuo.

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum * est, cibus *1. 2. q. 1. art. 6.*
& potus est moderandus secundum quod competit corporis valetudini: & ideo sicut quandoque contingit vt cibus, vel potus, qui est moderatus sano, sit superfluus infirmo: ita etiam potest è conuerso contingere, vt ille qui est superfluus sano, sit moderatus infirmo. Et hoc modo cum aliquis multum comedit, vel bibit secundum consilium medicinæ ad vomitum prouocandum, non est reputandus superfluus cibus, vel potus. Nec tamen ad vomitum prouocandum requiritur quod sit potus inebrians: quia etiam potus aquæ tepidæ vomitum causat: & ideo propter hanc causam non excusaretur aliquis ab ebrietate.

Art.

726 Art. 3. *Vtrum ebrietas sit grauissimum peccatorum?*

* *Ho. 71. ad popul. Antioch* AD tertium sic proceditur. Videtur, quod ebrietas sit grauissimum peccatorum. Dicit enim Chrysost.* quod nihil est ita dæmoni amicum, sicut ebrietas, & lasciuia, quæ est mater omnium vitiorum, & in Decreto dicitur dist. 35 †. Ante omnia clericis vetatur ebrietas, quæ omnium vitiorum radix, & nutrix.

a me. illum, to. 5. † In decret. di. 35 cap. ante omnia.

¶ 2. Præterea, Ex hoc dicitur aliquid esse peccatum, quod bonum rationis excludit. Sed hoc maxime facit ebrietas. Ergo ebrietas est maximum peccatorum.

* *In li. de Helia & ieiunio c. 5. parum ante me. tom. 4.*

¶ 3. Præterea, Magnitudo culpæ ex magnitudine pœnæ ostenditur. Sed ebrietas videtur esse maxime punita. Dicit enim Ambr.* quod non effet in homine seruitus, si non fuisset ebrietas. Ergo ebrietas est maximum peccatorum.

† *lib 33. Mor. c. 11 parum ante med. habetur*

SED contra est, quod secundum Gregor.† vitia spiritualia sunt maiora quam carnalia. Sed ebrietas contingit inter vitia carnalia. Ergo non est maximum peccatorum.

RESPONDEO dicendum, quod ex hoc dicitur aliquid esse malum, quod priuat bonum. Vnde quanto maius est bonum quod priuatur per malum, tanto malum grauius est. Manifestum est autem quod bonum diuinum est maius, quam bonum humanum. Et ideo peccata quæ sunt directe contra Deum, sunt grauiora peccato ebrietatis, quod directe opponitur bono rationis humanæ.

Ad primum ergo dicendum, quod ad peccata intemperantiæ maxime homo habet pronitatem, propter hoc quod huiusmodi concupiscentiæ, & delectationes connaturales nobis sunt. Et secundum hoc dicuntur huiusmodi peccata esse maxime amica diabolo, non quia sint aliis grauiora, sed quia sunt apud homines frequentiora.

Ad secundum dicendum, quod bonum rationis impeditur dupliciter. Vno modo, per id quod est contrarium rationi. Alio modo, per id quod aufert vsum rationis. Plus autem habet de ratione mali id quod contrariatur rationi, quam quod ad horam vsum rationis aufert. Vsus enim rationis potest esse & bonus, & malus, qui tollitur per ebrietatem. Sed bona virtutum quæ tolluntur per ea quæ contrariantur rationi, sunt semper bona.

Ad tertium dicendum, quod seruitus est consecuta ex ebrietate occasionaliter, in quantum Cham maledictionem seruitutis in sua posteritate accepit, propter hoc quod irrisit patrem inebriatum; non autem seruitus fuit directe pœna ebrietatis.

Art. 4. *Vtrum ebrietas excuſet à peccato?* 727

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod ebrietas non excuſet à peccato. Dicit enim Philoſoph. in 3. Ethic. * quod ebrius meretur duplices maledictiones. Ergo ebrietas magis aggranat peccatum, quam excuſet. *l.2.q.76. art.4. ad 1. & 4. Eſt 2. dist.22. q.2. ar.2.*

¶ 2. Præterea, Non excuſatur peccatum per peccatum, ſed magis augetur. Ebrietas autem eſt peccatum. Ergo non excuſat à peccato. *ad 2. * cap.5. in med.*

¶. 3. Præterea, Philoſophus dicit in 6. Ethic. † quod ſicut ratio hominis ligatur per ebrietatem, ita ligatur per concupiſcentiam. Sed concupiſcentia non excuſat à peccato. Ergo etiam neque ebrietas. *† c. 5. & 11.*

SED contra eſt, quod Loth excuſatur ab inceſtu propter ebrietatem, vt Aug. * dicit contra Fauſtum. *lib. 22. c. 44. & 76.*

RESPONDEO dicendum, quod in ebrietate duo arte nduntur, ſicut dictum * eſt, ſcilicet defectus conſequens, & actus præcedens. Ex parte autem defectus cõſequentis, in quo ligatur vſus rationis, ebrietas habet excuſare à peccato, in quantum cauſat ignorantiam voluntarium per ignorantiam. Sed ex parte actus præcedentis videtur eſſe diſtinguendum: quia ſi ex actu illo præcedente ſubſecuta eſt ebrietas ſine peccato, tunc peccatum ſequens totaliter excuſatur à culpa, ſicut forte accidit de Loth. Si autem actus præcedens fuit culpabilis, ſic non totaliter aliquis excuſatur à peccato ſequenti, quod ſcilicet redditur voluntarium ex voluntate præcedentis actus; in quantum ſcilicet aliquis dans operam rei illicitæ incidit in ſequens peccatum. Diminuitur tamen peccatum ſequens, ſicut & diminuitur ratio voluntarij. Vnde Auguſt. dicit contra Fauſtum *, quod Loth culpandus eſt, non quantum ille inceſtus, ſed quantum ebrietas meruit. *art.1. quinta quæ- ſtio. lib.22.c. 44. in fi.*

Ad primum ergo dicendum, quod Philoſ. non dicit quod merearur grauiorem maledictionem ebrius, ſed quod mereatur duplicem maledictionem propter duplex peccatum. Vel poteſt dici quod loquitur ſecundum legem cuiuſdam Pittaci, qui, vt dicitur in 2. Polit * ſtatuit quod ebrijſi percuterent, plus punirentur quam ſobrij; quia plures iniuriantur in quo vt Ariſtot. ibidem * dicit, videtur magis reſpexiſſe ad vtilitatem, ſcilicet vt cohiberenturiniuriæ, quam ad veniam, quam oportet habere de ebriis propter hoc quod non ſunt ſui compotes. *In fi. c. 9. † adde: dum ſunt ebrij, quã- dum ſunt ſobrij.*

Ad ſecundum dicendum, quod ebrietas habet excuſare peccatum, non ex ea parte qua eſt peccatum, ſed ex parte defectus conſequentis, vt dictum * eſt. *ad 2. * eod loco. nũc dicto. * In 40. 4.*

Ad tertium dicendum, quod concupiſcentia non tol-

totaliter ligat rationem sicut ebrietas, nisi forte sit tanta quod faciat hominem insanire. Et tamen passio concupiscentiæ diminuit peccatum, quia leuius est ex infirmitate, quam ex malitia peccare.

QVÆSTIO CLI.

De castitate, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de castitate. Et primo de ipsa virtute castitatis. Secundo, de virginitate, quæ est pars castitatis. Tertio, de luxuria, quæ est vitium oppositum.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum castitas sit virtus?

¶ Secundo, vtrum sit virtus generalis?

¶ Tertio, vtrum sit virtus distincta ab abstinentia?

¶ Quarto, quomodo se habeat ad pudicitiam.

Art. 1. *Vtrum castitas sit virtus?*

728 3. Eth. lect. 22. 40. 2. fi.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod castitas non sit virtus. Loquimur enim nunc de virtute animæ. Sed castitas videtur ad corpus pertinere. Dicitur enim aliquis castus ex eo quod aliqualiter se habet ad vsum quarumdam corporis partium. Ergo castitas non est virtus.

ex 2. 4. & 6. videtur posse haberi, 2. com. 5.

¶ 2. Præterea, Virtus est habitus voluntarius, vt dicitur in 2. Ethic. * Sed castitas non videtur esse aliquid voluntarium, cum per violentiam auferri videatur mulieribus violenter oppressis. Ergo videtur quod castitas non sit virtus.

¶ 3. Præterea, Nulla virtus est in infidelibus. Sed aliqui infideles sunt casti. Non ergo castitas est virtus.

¶ 4. Præterea, Fructus à virtutibus distinguuntur. Sed castitas inter fructus ponitur, vt patet ad Galat. 5. Ergo castitas non est virtus.

SED contra est, quod Aug. dicit in lib. de decem chordis *, Cum debeas in virtute præcedere vxorem, quoniam castitas virtus est, tu sub vno impetu libidinis cadis, & vis vxorem tuam esse victricem.

6. 3. c. ante med. 2. com. 9.

RESPONDEO dicendum, quod nomen castitatis sumitur ex hoc quod per rationem concupiscentia castigatur: quæ ad modum pueri cohibenda, vt patet per Philos. in 3. Ethic. * In hoc autem ratio virtutis humanæ consistit, quod sit aliquid secundum rationem modificatum, vt ex supradictis * patet. Vnde manifestum est castitatem esse virtutem.

6. 3. Eth. lect. 19. 2. 1. q. 64. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod castitas consistit quidem in anima, sicut in subiecto, sed materiam habet in corpore: pertinet enim ad castitatem, vt secundum iudicium rationis, & electionem voluntatis

tatis aliquis moderate vtatur corporalibus membris.

Ad secundum dicendum, quod sicut Augustinus dicit in 1. de Ciuit. Dei *, Proposito animi permanente, per quod etiam corpus sanctificari meruit, nec ipsi corporis auferet sanctitatem violentia libidinis alienæ, quam seruat perseuerantia continentiæ suæ. Et ibidem dicit quod est virtus animi, quæ comitem habet fortitudinem, qua potius quælibet mala tolerare, quam malo consentire decreuit. * lib. 1. c. 18. circ. fin. Eiusdem 1. lib. c. 18. s. 5.

Ad tertium dicendum, quod sicut Augustinus dicit in 4. contra Iulianum *, Absit vt sit in aliquo vera virtus, nisi fuerit iustus. Absit autem, vt sit iustus vere, aliquantulum viuat ex fide. Et ideo concludit, quod in infidelibus neque est vere castitas, neque aliqua alia virtus: quia scilicet non referuntur ad debitum finem. Et sicut ibidem subdit, non officiis, id est, actibus, sed finibus à vitiis discernuntur virtutes. * lib. 4. c. 3. aliquantulum à prin. fin.

Ad quartum dicendum, quod castitas, in quantum est quidem secundum rationem operans, habet rationem virtutis; in quantum autem habet delectationem in suo actu, connumeratur inter fructus.

Art. 2. *Verum castitas sit virtus generalis?* 729

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod castitas sit virtus generalis. Dicit enim Augustinus in lib. de mendacio *, quod castitas animi, est ordinatus animi motus, non subdens maiora minoribus. Sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem. Ergo castitas est generalis virtus. * c. 20. post me. s. 4.

¶ 2. Præterea, Nomen castitatis à castigatione sumitur. Sed quilibet motus appetitiuæ partis debet castigari à ratione. Cum ergo per quamlibet virtutem moralem refrænetur aliquis appetitiuus motus, videtur quod quælibet virtus moralis sit castitas.

¶ 3. Præterea, Castitati fornicatio opponitur. Sed fornicatio videtur ad omne genus peccati pertinere. Dicitur enim in Psal. 72. Perdes omnes qui fornicantur abs te. Ergo castitas est generalis virtus.

SED contra est, quod Macrob. * ponit eam partem temperantiæ. * lib. 1. in som. Scip. in fol. 2. ante me. lib.

RESPONDEO dicendum, quod nomen castitatis dupliciter accipitur. Vno modo proprie: & sic est quædam specialis virtus habens specialem materiam, scilicet concupiscentias delectabilium, quæ sunt in venereis. Alio modo nomen castitatis accipitur metaphorice. Sicut enim in corporis commistione consistit delectatio venereorum, circa quam proprie est castitas, & oppositum vitium, scilicet luxuria: ita etiam in quadam spirituali coniunctione mentis ad res aliquas, cō-

fistit

delectationes ciborum, quamuis aliqualiter ordinentur ad delectationes venereorum, tamen etiam per ſe ordinantur ad vitam hominis conſeruandam: & ideo etiam per ſe habent ſpecialem virtutem, quamuis illa virtus, quæ abſtinentia dicitur, ordinet actum ſuum ad finem caſtitatis.

731 ART. 4. *Vtrum pudicitia pertineat ſpecialiter ad caſtitatem?*

Supra q. 143. cor. AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod pudicitia non pertineat ſpecialiter ad caſtitatem. Dicit enim *li. 1. c. 18. parum a prin. c. 5.* Aug. in 1. de ciu. Dei *, quod pudicitia eſt quædam virtus animæ. Non ergo eſt aliquid ad caſtitatem pertinens, ſed eſt per ſeipſam virtus à caſtitate diſtincta.

¶ 2. Præterea, Pudicitia à pudore dicitur, qui videtur idem eſſe verecundiæ. Sed verecundia ſecundum Damaſcenum * eſt de turpi actu: quod conuenit **li. 2. ort. fid. c. 15:* omni actui vitioſo. Ergo pudicitia non magis pertinet ad caſtitatem, quam ad alias virtutes.

li. 3. c. 12. vers. ¶ 3. Præterea, Philoſoph. dicit in 3. Ethic. * quod *3.* omnis intemperantia generaliter eſt maxime exprobrabilis. Sed ad pudicitiam pertinere videtur fugere ea, quæ exprobrabilia ſunt. Ergo pudicitia pertinet ad omnes partes temperantiæ, non autem ſpecialiter ad caſtitatem.

SED contra eſt, quod Auguſt. dicit in lib. de Perſeuerantia *, Prædicanda eſt pudicitia, vt ab eo qui *c. 20. pen. & 21 prin. tom. 7.* habet aures audiendi, nihil genitalibus membris illicitum perpetretur. Sed vſus genitallum membrorum proprie pertinet ad caſtitatem. Ergo pudicitia proprie ad caſtitatem pertinet.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, nomen pudicitiæ à pudore ſumitur, in quo ve- *In arg. 2. huius n.* recundia ſignificatur. Et ideo oportet quod pudicitia proprie ſit circa illa, de quibus homines magis verecundantur. Maxime autem verecundantur homines de actibus venereis, vt Auguſt. dicit in 14. de ciuit. * **li. 14. c. 18. circa med. t. 5.* Dei, in tantum quod etiam concubitus coniugalis, qui honeſtate nuptiarum decoratur, verecundia non careat. Et hoc ideo, quia motus genitalium membrorum non ſubiicitur Imperio rationis, ſicut motus aliorum exteriorum membrorum: Verecundatur autem homo non ſolum de illa commiſtione venerea, ſed etiam de quibuſcumque ſignis eius, vt Philoſoph. dicit in 2. lib. *li. 2. c. 6. poſt. med. tom. 6.* Rhet. * Et ideo pudicitia attenditur proprie circa venerea, & præcipue circa ſigna venereorum: ſicut ſunt aſpectus impudici, oſcula, & tactus. Et quia hæc magis ſolent deprehendi, ideo pudicitia magis reſpicit huiuſmodi exteriora ſigna: caſtitas autem magis ipſam veneream

venerem commistionem. Et ideo pudicitia ad castitatem ordinatur, non quasi virtus ab ipsa distincta, sed sicut exprimens castitatis circumstantiam quandam. Interdum tamen vnum pro alio ponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi accipit pudicitiam pro castitate.

Ad secundum dicendum, quod quamuis omnia vitia habeant turpitudinem quamdam, specialiter tamen vitia intemperantiæ, vt ex supradictis patet.

Ad tertium dicendum, quod inter vitia intemperantiæ, præcipue sunt exprobrabilia peccata venerea: tum propter inobedientiam genitalium membrorum, tum etiam propter hoc quod ratio ab huiusmodi motu maxime absorbetur.

QVAESTIO CLII.

De virginitate, in quinque articulos diuisa.

Deinde considerandum est de Virginitate.

ET CIRCA hoc quæruntur quinque. 732

¶ Primo, in quo consistat virginitas. 4.d 33.q.
Secundo, vtrum sit licita? 3.a.1. &
¶ Tertio, vtrum sit virtus? d.3 1.q.1.
¶ Quarto, de excellentia eius, respectu matrimonij. 4.5.ad 4.
¶ Quinto, de excellentia eius, respectu aliarum virtutum. & d.49. q.5.a.3.q. 1.co. &

Art. 1. *Vtrum virginitas consistat in integritate carnis?* ad 4. 782

AD primum sic proceditur. Videtur, quod virginitas non consistat in integritate carnis. Dicit enim Augustinus in lib. de Nuptiis, & concupiscentia *, quod virginitas est in carne corruptibili, incorruptionis perpetuæ meditatio. Sed meditatio non pertinet ad carnem. Ergo virginitas non consistit in carne. quolib. 5. ar. 24. ad 2. & quol. 6. a. 18. ad 1. Id habet Aug. li. de virginit. c. 11. in pr. t. 6. tom. 5.

¶ 2. Præterea, Virginitas pudicitiam quamdam importat. Sed Augustinus dicit in 1. de ciuit. Dei †, quod pudicitia consistit in anima. Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione. † 1. 1. 18. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Carnis integritas videtur consistere in signaculo virginalis pudoris. Sed quandoque absque virginitatis præiudicio frangitur illud signaculum. Dicit enim Augustinus in 1. de ciuit. Dei *, quod illa membra possunt diuersis casibus vulnerata vim perpeti; & medici quandoque saluti opitulantes, hæc ibi faciunt, quæ horret aspectus. Obstetrix etiam virginis cuiusdam integritatem manu velut explorans, dum inspicit, perdidit. Et subdit. Non opinor quemquam tam stulte sapere, vt huic periisse aliquid existimet etiam de ipsius corporis sanctitate: quamuis membri illius * 1. 1. c. 18. tom. 5. sicut ma-

delectationes ciborum, quamuis aliqualiter ordinetur ad delectationes venereorum, tamen etiam per hoc ordinantur ad vitam hominis conseruandam: & ideo etiam per se habent specialem virtutem, quamuis illa virtus, quæ abstinentia dicitur, ordinet actum suum ad finem castitatis.

731 ART. 4. *Vtrum pudicitia pertineat specialiter ad castitatem?*

Supra q. 143. cor. in. 1. c. 18. AD quartum sic proceditur. Videtur, quod pudicitia non pertineat specialiter ad castitatem. Dicit enim Aug. in 1. de ciu. Dei *, quod pudicitia est quædam virtus animæ. Non ergo est aliquid ad castitatem pertinens, sed est per seipsam virtus à castitate distincta.

parum a princ. c. 5.

¶ 2. Præterea, Pudicitia à pudore dicitur, qui videtur idem esse verecundiæ. Sed verecundia secundum Damascenum * est de turpi actu: quod conuenit

li. 2. ort. fid. c. 15: omni actui vitioso. Ergo pudicitia non magis pertinet ad castitatem, quam ad alias virtutes.

li. 3. c. 12. vers. 30. ¶ 3. Præterea, Philosoph. dicit in 3. Ethic. * quod omnis intemperantia generaliter est maxime exprobrabilis. Sed ad pudicitiam pertinere videtur fugere ea, quæ exprobrabilia sunt. Ergo pudicitia pertinet ad omnes partes temperantiæ, non autem specialiter ad castitatem.

c. 20. penulo à prin. com. 7. SED contra est, quod Augustin. dicit in lib. de Perseuerantia *, Prædicanda est pudicitia, vt ab eo qui habet aures audiendi, nihil genitalibus membris illicitum perpetretur. Sed vsus genitalium membrorum proprie pertinet ad castitatem. Ergo pudicitia proprie ad castitatem pertinet.

In arg. 2. huius a. RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, nomen pudicitiæ à pudore sumitur, in quo verecundia significatur. Et ideo oportet quod pudicitia proprie sit circa illa, de quibus homines magis verecundantur. Maxime autem verecundantur homines

li. 14. c. 18. circa med. t. 5. de actibus venereis, vt Augustin. dicit in 14. de ciuit. * Dei, in tantum quod etiam concubitus coniugalis, qui honestate nuptiarum decoratur, verecundia non careat. Et hoc ideo, quia motus genitalium membrorum non subiicitur imperio rationis, sicut motus aliorum exteriorum membrorum: Verecundatur autem homo non solum de illa commistione venerea, sed etiam de quibuscumque signis eius, vt Philosoph. dicit in 2. lib.

li. 2. c. 6. post. med. com. 6. Rhet. * Et ideo pudicitia attenditur proprie circa venerea, & præcipue circa signa venereorum: sicut sunt aspectus impudici, oscula, & tactus. Et quia hæc magis solent deprehendi, ideo pudicitia magis respicit huiusmodi exteriora signa: castitas autem magis ipsam

venerem commistionem. Et ideo pudicitia ad castitatem ordinatur, non quasi virtus ab ipsa distincta, sed quæ exprimens castitatis circumstantiam quandam. Verumtamen vnum pro alio ponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi accipit pudicitiam pro castitate.

Ad secundum dicendum, quod quamuis omnia vitia habeant turpitudinem quamdam, specialiter tamen alia intemperantiæ, vt ex supradictis patet.

Ad tertium dicendum, quod inter vitia intemperantiæ, præcipue sunt exprobrabilia peccata venerea: tum propter inobedientiam genitalium membrorum, tum etiam propter hoc quod ratio ab huiusmodi maxime absorbetur.

QVÆSTIO CLII.

De virginitate, in quinque articulos diuisa.

Deinde considerandum est de Virginitate.

ET CIRCA hoc quæruntur quinque. 732

¶ Primo, in quo consistat virginitas. 4.d 33.q.
Secundo, vtrum sit licita? 3.d 1.q.1. &
¶ Tertio, vtrum sit virtus? d. 3 4.q.1.
¶ Quarto, de excellentia eius, respectu matrimonij. 2.5.ad 4.
¶ Quinto, de excellentia eius, respectu aliarum virtutum. & d. 49. q.5.a.3.q. 1. co. & ad 4. 782

Art. 1. *Vtrum virginitas consistat in integritate carnis?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod virginitas non consistat in integritate carnis. Dicit enim Augustinus in lib. de Nuptiis, & concupiscentia *, quod virginitas est in carne corruptibili, incorruptionis perpetuæ meditatio. Sed meditatio non pertinet ad carnem. Ergo virginitas non consistit in carne. quoslib. 5. ar. 24. ad 2. & quol. 6. a. 18. co. * Id habet Aug. li. de virginit. c. 11. in pr. t. 6. tom. 5.

¶ 2. Præterea, Virginitas pudicitiam quandam importat. Sed Augustinus dicit in 1. de ciuit. Dei †, quod pudicitia consistit in anima. Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione. † l. 1. c. 18. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Carnis integritas videtur consistere in signaculo virginalis pudoris. Sed quandoque absque virginitatis præiudicio frangitur illud signaculum. Dicit enim Augustinus in 1. de ciuit. Dei *, quod illa membra possunt diuersis casibus vulnerata vim perpeti; & medici quandoque saluti opitulantes, hæc ibi faciunt, quæ horret aspectus. Obstetrix etiam virginis cuiusdam integritatem manu velut explorans, dum inspicit, perdidit. Et subdit. Non opinor quemquam tam stulte sapere, vt huic periisse aliquid existimet etiam de ipsius corporis sanctitate: quamuis membri illius * l. 1. c. 18. tom. 5.

illius integritate iam perdita. Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

¶ 4. Præterea, Corruptio carnis maxime in seminis resolutione consistit, quæ potest fieri sine concubitu, vel in dormiendo, vel in vigilando. Sed sine concubitu non videtur perdi virginitas. Dicit enim Augustinus in lib. de virginitate, quod virginalis integritas, & pretiosa continentiam ab omni concubitu immunitas, angelica portio est. Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

cap. 13 in princ. tom. 6.

SED contra est, quod Augustinus in eodem libro dicit quod virginitas est continentia, qua integritas carnis ipsi creatori animæ, & carnis vouetur, consecratur seruatur.

RESPONDEO dicendum, quod nomen virginitatis à virore sumptum videtur. Et sicut illud dicitur virens & in suo virore persistere, quod non est ex superabundantia caloris adustionem expertum; ita etiam virginitas hoc importat, quod persona cui inest, immunis sit à concupiscentiæ adustione, quæ esse videtur in consummatione maximæ delectationis corporalis, qualis est venereorum delectatio. Vnde Ambrosius dicit in libro de virginitate, quod castitas virginalis est expers contagionis integritas. In delectatione autem venereorum tria est considerare. Vnum quidem, quod est ex parte corporis, scilicet violatio signaculi virginalis. Aliud autem est, in quo coniungitur id quod est animæ, cum eo quod est corporis, scilicet ipsa resolutio seminis delectationem sensibilem causans. Tertium autem est solum ex parte animæ, scilicet propositum perueniendi ad talem delectationem. In quibus tribus, id quod primo positum est, per accidens se habet ad moralem actum, qui non consideratur per se nisi secundum ea quæ sunt animæ. Secundum vero materialiter se habet ad actum moralem. Nam sensibiles passiones sunt materia moralium actuum. Tertium vero se habet formaliter & completiue: quia ratio moralium in eo quod est rationis completur. Quia ergo virginitas dicitur per remotionem prædictæ corruptionis, consequens est quod integritas membri corporalis per accidens se habet ad virginitatem. Ipsa autem immunitas à delectatione, quæ consistit in seminis resolutione, se habet materialiter. Ipsum autem propositum perpetuo abstinendi à tali delectatione, se habet formaliter & completiue in virginitate.

In lib. de virg. in 2. fol. 4 pr. lib. 10.

Ad primum ergo dicendum, quod illa diffinitio Augustini tangit quidem in recto id quod est formale in

in virginitate. Nam per meditationé intelligitur propositum rationis. Quod autem additur, perpetua, non sic intelligitur, quod oporteat virginem semper actu talem meditationem habere; sed quia hoc debet in proposito gerere, vt perpetuo in hoc perseueret. Id vero quod est materiale, tangitur in obliquo, cum dicitur, incorruptionis in carne corruptibili: quod additur, ad ostendendam virginitatis difficultatem. Nam si caro corrumpi non posset, non esset difficile perpetuam incorruptionis meditationem habere.

Ad secundum dicendum, quod pudicitia est quidem essentialiter in anima, materialiter autem in carne; & similiter virginitas. Vnde Aug.* dicit in lib. de Virginit. quod licet virginitas in carne seruetur, ac per hoc corporalis sit, tamen spiritualis est, quam fouet, & seruat continentia pietatis.

* c. 8. pa. rũ à pr. tom. 6.

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est*, integritas corporalis membri per accidens se habet ad virginitatem, in quantum scilicet per hoc, quod ex proposito voluntatis abstinet quis à delectatione venerea, remanet integritas in membro corporeo. Vnde si contingat quod per alium modum aliquo casu, membri integritas corrumpatur, non magis prejudicat virginitati, quam si corrumpatur manus, aut pes,

* In co. arg.

Ad quartum dicendum, quod delectatio quæ est ex seminis resolutione, dupliciter potest contingere. Vno modo, vt procedat ex mentis proposito. Et sic tollit virginitatem, siue fiat per concubitum siue absque concubitu. Facit autem mentionem Augustinus* de concubitu, quia huiusmodi resolutio communiter & naturaliter ex concubitu causatur. Alio modo potest prouenire præter propositum mentis, vel in dormiendo, vel per violentiam illatam, cui mens non consentit, quamuis caro delectationem experiatur: vel etiam ex infirmitate naturæ, vt patet in his qui fluxum seminis patiuntur. Et sic non perditur virginitas, quia talis pollutio non accidit per impudicitiam, quam virginitas excludit.

* Loco cit. in arg. 733 Inf. q. 3. & 4. cor. Et 4. dis. 32. q. 3. a. 2. ad 2. Et 3. cor.

Art. 2. *Vtrum virginitas sit illicita?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod virginitas sit illicita. Omne enim quod contrariatur præcepto legis naturæ, est illicitum. Sed sicut præceptum legis naturæ ad conseruationem individui est, quod tangitur Genes. 2. De omni ligno, quod est in paradiso, comede: ita etiam præceptum legis naturæ est ad conseruationem speciei, quod ponitur Gen. 1. Crescite & multiplicamini, & replete terram. Ergo sicut peccaret qui abstineret ab omni cibo, vt pote-

Et 136. Et ma. q. 15 ar. 2. ad 13 Et vir. q. 1. ar. 13. ad 6. Et 2. eth. le. 2. fin.

pote faciens contra bonum indiuidui : ita etiam p
cat, qui omnino abſtinet ab actu generationis, vt
faciens contra bonum ſpeciei.

¶ 2. Præterea, Omne illud quod recedit à m
virtutis, videtur eſſe vitioſum. Sed virginitas rec
à medio virtutis, ab omnibus delectationibus ve
lib.2.c.2. à me. & li.3.c.11. ſom.5. reis abſtinens. Dicit enim Philoſophus *in 2.Ethic.* quod qui omni voluptate poritur, & neque ab v
recedit, intemperatus eſt : qui autem omnes fugit
ut agreſtis, eſt inſenſibilis. Ergo virginitas eſt aliq
vitioſum.

¶ 3. Præterea, Pœna non debetur niſi vitio. Se
apud antiquos puniebantur ſecundum leges illi q
ſemper cælibem vitam ducebant : vt Valerius Ma
mus dicit. Vnde & Plato ſecundum Auguſt. in lib.
** c.17.non multum procul à fin.c.21.* Vera relig. * ſacrificaſſe naturæ dicitur : vt perpet
eius continentia tanquam peccatum aboleretur. Ergo
virginitas eſt peccatum.

SED contra eſt, quod nullum peccatum recte cadit
ſub conſilio. Sed virginitas recte cadit ſub conſilio.
Dicitur enim 1. ad Cor.7. De virginibus autem præ-
ceptum Domini non habeo, conſilium autem do. Ergo
virginitas non eſt aliquid illicitum.

RESPONDEO dicendum, quod in humanis actibus illud eſt vitioſum, quod eſt præter rectam rationem. Habet autem hoc recta ratio, vt his quæ ſunt ad finem, vtatur aliquis ſecundum eam menſuram quæ congruit fini. Eſt autem triplex hominis bonum,
lib.1.c.4. in fin.c.5. vt dicitur in 1. Ethicor. * Vnum quidem, quod conſiſtit in exterioribus rebus, pura diuitiis. Aliud autem, quod conſiſtit in bonis corporis. Tertium autem, quod conſiſtit in bonis animæ. Inter quæ etiam bona contemplatiuæ vitæ ſunt potiora bonis vitæ actiuæ : vt
lib.10.c.7.ſo.5. Philoſophus * probat in 10. Ethic. Et dominus dicit Luc.10. Maria optimam partem elegit. Quorum bonorum exteriora quidem ordinantur, ad ea quæ ſunt corporis : ea vero quæ ſunt corporis ad ea quæ ſunt animæ : & vlterius ea quæ ſunt vitæ actiuæ, ad ea quæ ſunt vitæ contemplatiuæ. Pertinet igitur ad rectitudinem rationis, vt aliquis vtatur exterioribus bonis ſecundum eam menſuram quæ competit corpori, & ſimiliter de aliis. Vnde ſi quis abſtineat ab aliquibus poſſidendis, quæ alias eſſet bonum poſſidere, vt conſulat ſaluti corporali, vel etiam contemplationi veritatis : non eſſet hoc vitioſum, ſed ſecundum rationem rectam. Et ſimiliter ſi quis abſtineat à delectationibus corporalibus, vt liberius vacet contemplationi veritatis, pertinet hoc ad rectitudinem rationis. Ad hoc

autem

autem pia virginitas ab omni delectatione venerea abſtinet, vt liberius diuinæ contemplationi vacet. Dicit enim Apoſtolus 1. ad Corint. 7. Mulier innupta, & virgo, cogitat quæ Domini ſunt, vt ſit ſancta & corpore & ſpiritu: quæ autem nupta eſt, cogitat quæ ſunt mundi, & quomodo placeat viro. Vnde relinquitur quod virginitas non eſt aliquid vitioſum, ſed potius laudabile.

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum habet rationem debiti, vt ſupra dictum eſt *. Dupliciter autem aliquid eſt debitum. Vno modo, vt impleatur ab vno. Et hoc debitum ſine peccato præteriri non poteſt. Aliud autem eſt debitum implendum à multitudine. Et ad tale debitum implendum non tenetur quilibet de multitudine. Multa enim ſunt multitudini neceſſaria, ad quæ implenda vnus non ſufficit. Sed impletur à multitudine, dum vnus hoc, alius illud facit. Præceptum igitur legis naturæ homini datum de comeſtione, neceſſe eſt quod ab vnoquoque impleatur. Aliter enim individuum conſeruari non poſſet. Sed præceptum datum de generatione reſpicit totam multitudinem hominum, cui neceſſarium eſt non ſolum quod multiplicetur corporaliter, ſed etiam quod ſpiritualiter proficiat. Et ideo ſufficienter prouidetur humanæ multitudini, ſi quidam carnali generationi operam dent; quidam vero ab hac abſtinentes, contemplationi diuinorum vacent, ad totius humani generis pulchritudinem & ſalutem. Sicut etiam in exercitu quidam caſtra cuſtodiunt, quidam ſigna deferunt, quidam gladiis decertant: quæ tamen omnia debita ſunt multitudini, ſed per vnum impleri non poſſunt.

Ad ſecundum dicendum, quod ille qui abſtinet ab omnibus delectationibus præter rationem rectam, quaſi delectationes ſecundum ſe abhorrens, eſt inſenſibilis, ſicut agreſtis. Virgo autem non abſtinet ab omni delectatione, ſed ſolum à delectatione venerea: & ab hac abſtinet ſecundum rationem rectam, vt dictum eſt *. Medium autem virtutis non ſecundum quantitatem, ſed ſecundum rationem rectam determinatur, vt dicitur in 2. Ethic.* Vnde de magnanimo dicitur in 4. Ethic. † quod eſt magnitudine extremus, eo autem quod, vt oportet, medius.

Ad tertium dicendum, quod leges feruntur ſecundum ea quæ vt in pluribus accidunt. Hoc autem rarum erat apud antiquos, vt aliquis amore veritatis contemplandæ, ab omni delectatione venerea abſtineret: quod ſolus Plato legitur feciſſe. Vnde non ſacrificauit quaſi hoc peccatum reputaret, ſed peruerſæ opinioni ciuium cedens, vt ibidem Aug. dicit *.

* q. 122. art. 1.

In corp. art.

* 2. Ethic. c. 6. † l. 4. c. 3 com. 5.

com. 5.

Loco cit. in arg.

Art. 3. *Vtrum virginitas sit virtus?*

734 *Inf q.155 a.1.cor. & ad 5. & 4 d.33 q.3 a.2. & d 49. q.5.2.3. q.1.co. & 2.Eth.le. 2 fin.*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod virginitas non sit virtus. Nulla enim virtus ineſt nobis à natura, vt Philoſoph. dicit in 2. Ethic. * Sed virginitas ineſt nobis à natura. Quilibet enim mox natus, virgo eſt. Ergo virginitas non eſt virtus.

¶ 2. Præterea, Quicumque habet vnam virtutem, habet omnes, vt ſupra habitum eſt. Sed aliqui habent alias virtutes, qui non habent virginitatem: alioquin cum ſine virtute nullus ad regnum cœlorum perueniat, nullus ſine virginitate ad ipſum poſſet peruenire: quod eſſet matrimonium damnare. Ergo virginitas non eſt virtus.

* *In prin. lib.1.5.*

¶ 3. Præterea, Omnis virtus reſtituitur per pœnitentiam. Sed virginitas non reparatur per pœnitentiam. Vnde Hieronym. dicit *, Cum cætera Deus poſsit, non poteſt virginem poſt ruinam reparare. Ergo videtur, quod virginitas non ſit virtus.

Ad Euſtochium de cuſtodia virginit. In fol. à pr. rom.2.

¶ 4. Præterea, Nulla virtus perditur ſine peccato. Sed virginitas perditur ſine peccato, ſcilicet per matrimonium. Ergo virginitas non eſt virtus.

¶ 5. Præterea, Virginitas condiuiditur viduitati & pudicitiæ coniugali. Sed neutrum illorum ponitur virtus. Ergo virginitas non eſt virtus.

SED contra eſt, quod Ambr. dicit in lib. de Virginitate *, Inuitat integritatis amor, vt aliquid de virginitate dicamus, ne veluti tranſitu quodam perſtricta videatur, quæ principalis eſt virtus.

lib.1.de virginibus, non multum longè à prin. 1.1. art.1. huius q.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, in virginitate eſt ſicut formale & completiuum, propoſitum perpetuo abſtinendi à delectatione venerea. Quod quidem propoſitum laudabile redditur ex fine, in quantum ſcilicet hoc ſit ad vacandum rebus diuinis. Materiale autem in virginitate eſt integritas carnis abſque omni experimento veneræ delectationis. Manifeſtum eſt autem quod vbi eſt ſpecialis materia boni habeni ſpecialem excellentiam, ibi inuenitur ſpecialis ratio virtutis: ſicut patet in magnificentia, quæ eſt circa magnos ſumptus. Et ex hoc eſt ſpecialis virtus à liberalitate diſtincta, quæ communiter ſe habet circa omnem pecuniarum vſum. Hoc autem quod eſt conſeruare ſe immunem ab experimento veneræ voluptatis, habet quandam excellentiam laudis ſupra hoc quod eſt conſeruare ſe immunem ab inordinatione veneræ voluptatis. Et ideo virginitas eſt quædam ſpecialis virtus, habens ſe ad caſtitatem, ſicut magnificentia ad liberalitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod homines ex ſua nati

nuitate habent id quod eſt materiale in virginitate, ſcilicet integritatem carnis immunem ab experimento venereorum. Non tamen habent id quod eſt formale in virginitate, vt ſcilicet habeant propoſitum ſeruandi huiuſmodi integritatem propter Deum. Et ex hoc habet rationem virtutis. Vnde Aug. * dicit in lib. de virginitate, Nec nos hoc in virginibus prædicamus, quod virgines ſunt; ſed quod Deo dicatæ, pia continentia virgines ſunt. c.8.&12 in princ. tom.6.

Ad ſecundum dicendum, quod connexio virtutum accipitur ſecundum illud quod eſt formale in virtutibus, id eſt, ſecundum charitatem, vel ſecundum prudentiam, vt ſupra habitum eſt *. Non autem ſecundum id quod eſt materiale in virtutibus. Nihil enim prohibet alicui virtuoſo ſuppetere materiam vnius virtutis, non autem materiam alterius. Sicut pauper habet materiam temperantiæ, non autem materiam magnificentiæ. Et hoc modo alicui habenti alias virtutes deeſt materia virginitatis, id eſt, prædicta integritas carnis. Tamen poteſt id quod eſt formale in virginitate habere, vt ſcilicet habeat in præparatione animi prædictæ integritatis conſeruandæ propoſitum, ſi hoc ſibi competeret. Sicut pauper poteſt in præparatione animi habere propoſitum magnificos ſumptus faciendi, ſi ſibi competeret. Et ſimiliter ille, qui eſt in proſperitate, habet in præparatione animi propoſitum aduerſa æquanimiter tolerandi: & ſine hac præparatione animi non poteſt aliquis eſſe virtuoſus. 9.129.4. 3.61.2.

Ad tertium dicendum, quod virtus per pœnitentiam reparari poteſt quantum ad id quod eſt formale in virtute, non autem quantum ad id quod eſt materiale in ipſa. Non enim ſi quis magnificus conſumpſerit diuitias ſuas, per pœnitentiam peccati reſtituuntur ei diuitiæ. Et ſimiliter ille qui virginitatem peccando amiſit, per pœnitentiam non recuperat virginitatis materiam, ſed recuperat virginitatis propoſitum. Circa materiam autem virginitatis eſt aliquid, quod miraculoſe reparari poterit diuinitus, ſcilicet integritas membri, quam dicimus accidentaliter ſe ad virginitatem habere. Aliud autem eſt, quod nec miraculoſe reparari poteſt, vt ſcilicet quod qui expertus eſt voluptatem veneream, fiat non expertus. Non enim Deus poteſt facere vt ea quæ facta ſunt, non fint facta, vt in primo habitum eſt *. 1.p.9.25. art.4.

Ad quartum dicendum, quod virginitas, ſecundum quod eſt virtus, importat propoſitum voto firmatum integritatis perpetuo ſeruandæ. Dicit enim Auguſt. * in lib. de Virginitate, quod per virginita- c.8.in fi. tom.6.

tem integritas carnis ipſi creatori animæ & carnis vouetur, conſecratur, ſeruatur. Vnde virginitas, ſecundum quod eſt virtus, nunquam amittitur niſi per peccatum.

Ad quintum dicendum, quod caſtitas coniugalis ex hoc ſolo laudem habet, quod abſtinet ab *illicitis* voluptatibus: vnde non habet aliquam excellentiam ſupra communem caſtitatem. Viduitas autem addit quidem aliquid ſupra communem caſtitatem: non tamen peruenit ad id quod eſt perfectum in materia iſta, ſcilicet ad omnimodam immunitatem veneree voluptatis, ſed ſola virginitas. Et ideo ſola virginitas ponitur virtus ſpecialis ſupra caſtitatem, ſicut magnificentia ſupra liberalitatem.

735 Art. 4. *Verum virginitas ſit excellentior matrimonio?*

4.d.30.q. 2.a.3.ad 6.& d. 33.q.1. a 2.ad 5° & a.3. ad 1.& 3.cont. c.137. b a.21.in fin.c.6.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod virginitas non ſit excellentior matrimonio. Dicit enim Aug.ª in lib.de Bono coniugali, Non eſt impar meritum continentiæ in Ioanne, qui nullas expertus eſt nuptias; & in Abraham, qui filios generauit. Sed maioris virtutis maius eſt meritum. Ergo virginitas non eſt potior virtus quam caſtitas coniugalis.

¶.2. Præterea, Ex virtute dependet laus virtuoſi. Si ergo virginitas præferretur continentiæ coniugali, videtur eſſe conſequens quod quælibet virgo eſſet laudabilior qualibet coniugata. Hoc autem eſt falſum. Ergo virginitas non præfertur coniugio.

lib.1.c.2. in fi. t.5 †.c.16. in prin.t.6.

¶ 3. Præterea, Bonum commune potius eſt bono priuato, vt patet per Philoſ.ª in 1. Ethic. Sed coniugium ordinatur ad bonum commune. Dicit enim Auguſt. in lib. de Bono coniugali †, Quod eſt cibus ad ſalutem hominis, hoc eſt concubitus ad ſalutem humani generis. Virginitas autem ordinatur ad bonum ſpeciale, vt ſcilicet vitent tribulationem carnis, quam ſuſtinent coniugati, ſicut patet per Apoſtolum 1.ad Corint. 7. Ergo virginitas non eſt potior continentia coniugali.

c.19. in fin.t.6.

SED contra eſt, quod dicit Aug.ª in lib.de virginitate. Et certa ratione & ſanctarum ſcripturarum auctoritate, nec peccatum eſſe nuptias inuenimus: nec eas bono vel virginalis continentiæ, vel etiam viduali æquamus.

lib.1.non remote à prin.t.3.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut patet in lib. Hieronym.ª contra Iouinianum, hic error fuit Iouiniani, qui poſuit virginitatem non eſſe matrimonio præferendam. Qui quidem error præcipue deſtruitur, & exemplo Chriſti, qui & matrem virginem elegit

elegit, & ipſe virginitatem ſeruauit : & ex doctrina Apoſtoli, qui 1. ad Cor. 7. virginitatem conſuluit tamquam melius bonum. Et etiam ratione, tum quia bonum diuinum eſt potius humano bono : tum quia bonum animæ præfertur bono corporis : tum etiam quia bonum contemplatiuæ vitæ præfertur bono actiuæ. Virginitas autem ordinatur ad bonum animæ ſecundum vitam contemplatiuam, quod eſt cogitare ea quæ ſunt Dei. Coniugium autem ordinatur ad bonum corporis, (quod eſt corporalis multiplicatio generis humani,) & pertinet ad vitam actiuam : quia vir & mulier in matrimonio viuentes, neceſſe habent cogitare quæ ſunt mundi, vt patet per Apoſt. 1. ad Cor. 7. Vnde indubitanter virginitas præferenda eſt continentiæ coniugali.

Ad primum ergo dicendum, quod meritum non ſolum penſatur ex genere actus, ſed magis ex animo operantis. Habuit autem animum Abraham ſic diſpoſitum, vt paratus eſſet virginitatem ſeruare, ſi eſſet tempori congruum : ex quo meritum continentiæ coniugalis in ipſo æquatur merito continentiæ virginalis in Ioanne, reſpectu præmij ſubſtantialis, non autem reſpectu præmij accidentalis. Vnde Aug.* dicit in *ep. 21. in* lib. de Bono coniugali, quod Ioannis cælibatus, & *fin. 1. 6.* Abrahæ connubium, pro temporum diſtributione Chriſto militarunt : ſed continentiam Ioannes etiam in opere, Abraham vero in ſolo habitu habebat.

Ad ſecundum dicendum, quod licet virginitas ſit melior quam continentia coniugalis, poteſt tamen coniugatus melior eſſe quam virgo, duplici ratione. Primo quidem, ex parte ipſius caſtitatis, ſi ſcilicet ille qui eſt coniugatus, habeat animum magis paratum ad virginitatem ſeruandam, ſi oporteret, quam ille qui eſt actu virgo. Vnde Auguſt.* inſtruit virginem in lib. de *c. 22. tom. 6* Bono coniugali, vt dicat, Ego non ſum melior quam *med. 16.* Abraham : ſed melior eſt caſtitas cœlibum, quam caſtitas nuptiarum. Et rationem poſtea † ſubdit, dicens, *ibid.* Quod enim nunc ago, melius ille egiſſet, ſi tunc agendum eſſet. Quod autem illi egerunt, ſic ego non agerem, etiam ſi nunc agendum eſſet. Secundo, quia forte ille qui non eſt virgo, habet aliquam excellentiorem virtutem. Vnde Auguſt.* dicit in libro de Virginitate, *cap. 44. in* Vide ſcit virgo, quamuis ſolicita, quæ ſunt Domini, *fin. t. 8.* ne forte propter aliquam ſibi incognitam mentis infirmitatem nondum ſit matura martyrio : illa vero mulier, cui ſe præferre geſtiebat, iam poſſit bibere calicem dominicæ paſſionis.

Ad tertium dicendum, quod bonum commune

potius est bono priuato, si sit eiusdem generis. Sed potest esse quod bonum priuatum sit melius secundum suum genus. Et hoc modo virginitas Deo dicata, præfertur fœcunditati carnali. Vnde Aug.* dicit in lib. de Virginitate, quod fœcunditas carnis, etiam illarum quæ in hoc tempore nihil aliud in coniugio, quam prolem requirunt, quam mancipent Christo, pro amissa virginitate compensari non posse credenda est.

sup. 9. in prin. s. c.

736 Art. 5. *Verum virginitas sit maxima virtutum?*

inf. 3. 155. a. 1 & 9. 185. a. 4. Et 4. dist. 33. q. 3. a. 3. & 3. contra c.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod virginitas sit maxima virtutum. Dicit enim* Cyprianus in lib. de Virginitate, Nunc nobis ad virgines sermo est, quarum quo sublimior est gloria, eo est maior cura: flos est ille ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiæ spiritualis: illustrior portio gregis Christi.

** in tra. de habitu virg. non procede a principio. hic l. Disciplina custos, & Aug. in l. de virg. c. 46. an. fin. † est gloss. Hier. ibidem, c. 9. * c. 46. in fin. † c. 45. in prin. s. c.*

¶ 2. Præterea, Maius præmium debetur maiori virtuti. Sed virginitati debetur maximum præmium, scilicet fructus centesimus, vt patet† Matth. 13. in gloss. Ergo virginitas est maxima virtutum.

¶ 3. Præterea, Tanto aliqua virtus est maior, quanto per eam aliquis Christo magis conformatur. Sed maxime aliquis conformatur Christo per virginitatem. Dicitur enim Apocal. 14. de virginibus, quod sequuntur agnum quocumque ierit: & quod cantant canticum nouum, quod nemo alius poterat dicere. Ergo virginitas est maxima virtutum.

SED contra est, quod Augustus* dicit in lib. de Virginitate, Nemo quantum puto, audus fuerit virginitatem præferre martyrio. Et in eod.† lib. dicit, Præclarissimum testimonium perhibet ecclesiastica auctoritas: in qua fidelibus notum est, quo loco martyres, & quo defunctæ sanctimoniales ad altaris sacramenta recitentur. Per quod datur intelligi, quod martyrium virginitati præfertur, & similiter monasterij status.

lib. 1. de virg. p. 3. post med. s. c. 2.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid potest dici excellentissimum dupliciter. Vno modo, in aliquo genere. Et sic virginitas est excellentissima, scilicet, in genere castitatis. Transcendit enim & castitatem vidualem, & coniugalem. Et quia castitati antonomastice attribuitur decor, ideo virginitati per consequens attribuitur excellentissima pulchritudo. Vnde & Ambrosius dicit in lib.* de virginitate, Pulchritudinem quis potest maiorem æstimare, decore virginis, quæ amatur à rege, probatur à iudice, dedicatur Domino, consecratur Deo? Alio modo potest dici aliquid excellentissimum simpliciter. Et sic virginitas non est excellentissima virtutum. Semper enim finis excellit id quod

est

est ad finem : & quanto aliquid efficacius ordinatur ad finem, tanto melius est. Finis autem ex quo virginitas laudabilis redditur, est vacare rebus diuinis, vt dictum est. Vnde ipsæ virtutes theologicæ, & etiam virtus religionis, quarum actus est ipsa occupatio circa res diuinas, præferuntur virginitati. Similiter etiam vehementius operantur ad hoc, quod inhæreant Deo martyres, qui ad hoc postponunt propriam vitam; & viuentes in monasteriis, qui ad hoc postponunt propriam voluntatem, & omnia quæ possunt habere: quam virgines, quæ ad hoc postponunt veneream voluptatem. Et ideo virginitas non simpliciter est maxima virtutum. *vt 1.4. Iunius quæst.*

Ad primum ergo dicendum, quod virgines sunt illustrior portio gregis Christi, & est earum sublimior gloria per comparationem ad viduas, & coniugatas.

Ad secundum dicendum, quod centesimus fructus attribuitur virginitati secundum Hieron.* propter excellentiam quam habet ad viduitatem, cui attribuitur sexagesimus: & ad matrimonium, cui attribuitur tricesimus. Sed sicut Augustin.* dicit in lib. de qq. Euangelij, centesimus fructus est martyrum: sexagesimus virginum: & tricesimus, coniugatorum. Vnde ex hoc non sequitur quod virginitas sit simpliciter maxima virtutum omnium, sed solum in aliis gradibus castitatis. *loco cit. in arg. lib. 1. c. 9. in princ. tom. 4.*

Ad tertium dicendum, quod virgines sequuntur agnum quocumque ierit: quia imitantur Christum non solum in integritate mentis, sed etiam in integritate carnis, vt Augustin.* dicit in lib. de Virginitate. Et ideo in pluribus sequuntur agnum, non tamen oportet quod magis de propinquo: quia aliæ virtutes faciunt propinquius inhærere Deo per imitationem mentis. Canticum autem nouum, quod solæ virgines cantant, est gaudium quod habent de integritate carnis seruata. *cap. 27. & mod. 1. 6.*

QVÆSTIO CLIII.

De vitio luxuriæ, in quinque articulos diuisa.

DEinde considerandum est de vitio luxuriæ, quod opponitur castitati. Et primo de ipsa in generali. Secundo, de speciebus eius.

CIRCA primum quæruntur quinque.

¶ Primo, quæ sit materia luxuriæ.

¶ Secundo, vtrum omnis concubitus sit illicitus?

¶ Tertio, vtrum luxuria sit peccatum mortale?

¶ Quarto, vtrum luxuria sit vitium capitale?

¶ Quinto, de filiabus eius.

737 Art. 1. *Verum materia luxuriæ sint solum concupiscentia, & delectationes venereæ?*

*2. Ethic. 5. & 2. eo. 3. * l. 2. c. 6. de mod. c. 1.* AD primum sic proceditur. Videtur, quod materia luxuriæ non solum sint concupiscentiæ, & delectationes venereæ. Dicit enim * Augustinus in libro Conf. quod luxuria ad satietatem atque abundantiam se cupit vocari. Sed satietas pertinet ad cibos, & potus, abundantia autem ad diuitias. Ergo luxuria non est proprie circa concupiscentias, & voluptates venereas.

¶ 2. Præterea, Prou. 20. dicitur, Luxuriosa res est vinum. Sed vinum pertinet ad delectationem cibi, & potus. Ergo circa ea maxime videtur luxuria esse.

¶ 3. Præterea, Luxuria dicitur esse libidinosa voluptatis appetitus. Sed libidinosa voluptas non solum est in venereis, sed etiam in multis aliis. Ergo luxuria non est solum circa concupiscentias, & voluptates venereas.

*Aug. lib. de vera relig. c. 3. & med. tom. 1. * l. 16. 10. c. 11. in fi. Isid. Etymol. Lactentius, & med. Alim.* SED contra est, quod dicitur in lib.* de vera religione, de luxuriosis, Qui seminat in carne, de carne metet corruptionem. Sed seminatio carnis fit per voluptates venereas. Ergo ad has pertinet luxuria.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Isidor. dicit in lib.* Etymol. luxuriosus aliquis dicitur quasi solutus in voluptates. Maxime autem voluptates venereæ animum hominis soluunt. Et ideo circa voluptates venereas maxime luxuria consideratur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut temperantia principaliter quidem & proprie est circa delectationes tactus; dicitur autem ex consequenti, & per similitudinem quamdam in quibusdam aliis materiis: ita etiam luxuria principaliter quidem est in voluptatibus venereis, quæ maxime & præcipue animum hominis resoluunt; secundario autem dicitur in quibuscumque aliis ad excessum pertinentibus. Vnde ad Gal. 5. dicit Glos.* quod luxuria est quælibet superfluitas.

Gl. interl. Sup. illud impudicitia, luxuriæ, &c.

Ad secundum dicendum, quod vinum dicitur res luxuriosa, vel secundum hunc modum quo in quilibet materia abundantia ad luxuriam refertur, vel in quantum superfluus vsus vini incentiuum voluptatis venereæ præbet.

Ad tertium dicendum, quod libidinosa voluptas etsi in aliis materiis dicatur, tamen specialiter hoc nomen sibi vendicat venereæ delectationes, in quibus etiã specialiter libido dicitur, vt Aug.* dicit in 14. de Ciu. Dei.

eap. 15. & 16. tom. 5

738 Art. 2. *Verum nullus actus venereus posit esse sine peccato?*

Ma. q. 15. art. 1. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod nullus actus venereus possit esse sine peccato. Nihil enim

videtur

videtur impedire virtutem, nisi peccatum. Sed omnis actus venereus maxime impedit virtutem. Dicit enim Aug.* in 1. Soliloquiorum, Nihil esse sentio, quod magis ex arce deiiciat animum virilem, quam blandimenta fœminea corporumque ille contactus. Ergo nullus actus venereus videtur esse sine peccato. *c.10.ante med. t.1.

¶ 2. Præterea, vbicumque inuenitur aliquid superfluum per quod à bono rationis recedatur, hoc est vitiosum: quia virtus corrumpitur per superfluum, & diminutum, vt dicitur in 2.* Ethic. Sed in quolibet actu venereo est superfluitas delectationis, quæ in tantum absorbet rationem, quod impossibile est aliquid intelligere in ipsa, vt* Philos. dicit in 7. Ethic. Et sicut † Hier. dicit, in illo actu, spiritus prophetiæ non tangebat corda prophetarum. Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato. *c.6. to.5. cap.21.d med. t.5. † Refertur 32.q 2.c.Consuluit.

¶ 3. Præterea, Causa potior est quam effectus. Sed peccatum originale in paruulis trahitur à concupiscentia, sine qua actus venereus esse non potest: vt patet per Aug.* in lib. de nuptiis, & concupiscentia. Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato. *l.1.c.24. cir. med. tom.7.

SED contra est, quod Aug.† dicit in lib. de Bono coniugali, Satis responsum est hæreticis, si tamen capiunt non esse peccatum, quod neque contra naturam committitur, neque contra morem, neque contra præceptum. Et loquitur de actu venereo, quo antiqui patres pluribus coniugibus vtebantur. Ergo non omnis actus venereus est peccatum. † cap.25. cir. prin. tom.6.

RESPONDEO dicendum, quod peccatum in humanis actibus est quod est contra ordinem rationis. Habet autem hoc rationis ordo, vt quælibet conuenienter ordinet in suum finem. Et ideo non est peccatum, si per rationem homo vtatur rebus aliquibus ad finem, ad quem sunt modo, & ordine conuenienti: dummodo ille finis sit aliquod vere bonum. Sicut autem est vere bonum, quod conseruetur corporali substantia vnius individui: ita etiam est quoddam bonum excellens, quod conseruetur natura speciei humanæ. Sicut autem ad conseruationem vitæ vnius hominis ordinatur vsus ciborum: ita etiam ad conseruationem totius humani generis vsus venereorum. Vnde Augustinus* dicit in libro de Bono coniugali, Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis. Et ideo sicut vsus ciborum potest esse absque peccato, si fiat debito modo, & ordine, secundum quod competit saluti corporis: ita etiam & vsus venereorum potest esse absque omni peccato, si fiat debito modo & ordine, secundum *c.16. in prin.6.

quod est conueniens ad finem generationis humanæ.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid potest impedire virtutem dupliciter. Vno modo, quantum ad communem statum virtutis. Et sic non impeditur virtus, nisi per peccatum. Alio modo, quantum ad perfectum virtutis statum: & sic potest impediri virtus per aliquid, quod non est peccatum, sed est minus bonum. Et hoc modo vsus fœminæ deiicit animum non à virtute, sed ab arce, id est, perfectione virtutis. Vnde
6.8.2 arg. 1 sen. 6. Auguſt. dicit * in lib. de Bono coniugali, Sicut bonum erat quod Martha faciebat occupata circa ministerium sanctorum, sed melius quod Maria audiens verbum Dei: ita etiam bonum Susannæ in castitate coniugali laudamus, sed tamen ei bonum viduæ Annæ, ac multo magis Mariæ Virginis, anteponimus.

9.152.a. 2.qu.2.& 2.9.64 ar.2. Ad secundum dicendum, quod sicut supra * dictum est, medium virtutis non attenditur secundum quantitatem, sed secundum quod conuenit rationi rectæ. Et ideo abundantia delectationis quæ est in actu venereo secundum rationem ordinato, non contrariatur medio virtutis. Et præterea ad virtutem non pertinet quantum sensus exterior delectetur, quod consequitur corporis dispositionem: sed quantum appetitus interior ad huiusmodi delectationes afficiatur. Nec est hoc etiam, quod ratio non potest liberum actum rationis ad spiritualia considerandæ simul cum illa delectatione habere, ostenditur quod actus ille sit virtuti contrarius. Non enim est virtuti contrarium, si rationis actus aliquando intermittatur pro aliquo quod secundum rationem fit. Alioquin quod aliquis se somno tradit, esset contra virtutem. Hoc tamen quod concupiscentia, & delectatio venereorum non subiacet imperio, & moderationi rationis, prouenit ex pœ-
9.82.1.5. † loc.cit. in arg. na primi peccati, in qua actum scilicet ratio rebellis Deo meruit habere suam carnem rebellem, vt patet per
739 Aug. * 13. de ciu. Dei.

Ad tertium dicendum, quod sicut Aug. † ibidem di-
3u.9.35. & 9.36. ar.3.cor. cit, ex concupiscentia carnis, quæ regeneratis non imputatur in peccatum, tanquam ex filia peccati proles nascitur originali obligata peccato. Vnde non sequi-
& 4.d.13 9 1.ar.3. tur, quod actus ille sit peccatum, sed quod in illo actu sit aliquid pœnale à peccato primo deriuatum.

9.2.& 3. Art. 3. *Vtrum luxuria, quæ est circa actus*
cosp. 121 *venereos, possit esse peccatum?*

& ma.7. 15.ar.2. & 1.Co. 6.lec.3. AD tertium sic proceditur. Videtur, quod luxuria quæ est circa actus venereos, non possit esse aliquod peccatum. Per actum enim venereum semen emittitur: quod est superfluum alimenti, vt patet per

per Philos. * in lib. de Generatione animalium. Sed in emissione aliarum superfluitatum non attenditur aliquod peccatum. Ergo neque circa actus venereos potest esse aliquod peccatum. *lib.1.c.19 tom.2.*

¶ 2. Præterea, Quilibet potest licite vti vt libet eo quod suum est. Sed in actu venereo homo non vtitur nisi eo quod suum est, nisi forte in adulterio, vel raptu. Ergo in vsu venereo non potest esse peccatum: & ita luxuria non erit peccatum.

¶ 3. Præterea, Omne peccatum habet vitium oppositum. Sed luxuriæ nullum vitium videtur esse oppositum. Ergo luxuria non est peccatum.

SED contra est, quod causa est potior suo effectu. Sed vinum prohibetur propter luxuriam, secundum illud Apost. ad Ephes. 5. Nolite inebriari vino, in quo est luxuria. Ergo luxuria est prohibita.

¶ Præterea, Gal. 5. enumeratur inter opera carnis.

RESPONDEO dicendum, quod quanto aliquid est magis necessarium, tanto magis oportet vt circa illud rationis ordo seruetur. Vnde per consequens magis est vitiosum, si ordo rationis prætermittatur. Vsus autem venereorum, sicut * dictum est, est valde necessarius ad bonum commune: quod est conseruatio humani generis. Et ideo circa hoc maxime attendi debet rationis ordo; & per consequens si quid circa hoc fiat præter id quod ordo rationis habet, vitiosum erit. Hoc autem pertinet ad rationem luxuriæ, vt ordinem & modum rationis excedat circa venerea. Et ideo absque dubio luxuria est peccatum. *in 4.dist.26.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut * Philosophus in eodem libro dicit, Semen est superfluum quo indigetur. Dicitur enim superfluum ex eo quod residuum est operationis virtutis nutritiuæ: tamen indigetur eo ad opus virtutis generatiuæ. Sed aliæ superfluitates humani corporis sunt, quibus non indigetur. Et ideo non refert qualitercumque emittantur, sicut decernia connictus humani. Sed non est simile in seminis emissione, quæ taliter debet fieri, vt conueniat fini ad quem eo indigetur. *loc.cit.in arg.*

Ad secundum dicendum, quod sicut Apostolus dicit 1. ad Cor. 6. contra luxuriam loquens, Empti estis pretio magno, glorificate & portate Deum in corpore vestro. Ex eo ergo quod aliquis inordinate suo corpore vtitur per luxuriam, iniuriam facit Deo, qui est principalis Dominus corporis nostri. Vnde & * Aug. dicit in libro de decem chordis, Deus qui sic gubernat seruos suos ad vtilitatem illorum, non ad suam, hoc iussit, hoc præcepit, ne per illecebras & illicitas *c.1.vsque med.to.9.*

voluptates corruat templum eius, quod esse cœpisti.

Ad tertium dicendum, quod oppositum luxuriæ non contingit in multis, eo quod homines magis sunt proni ad delectationes. Et tamen oppositum vitium continetur sub insensibilitate. Et accidit hoc vitium in eo, qui in tantum detestatur mulierum vsum, quod etiam vxori debitum non reddit.

Art. 4. *Vtrum luxuria sit vitium capitale?*

740 Mal. q. 15 ar. 4. * gloss. interl. super illud: Omnis fornicatio.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod luxuria non sit vitium capitale. Luxuria enim videtur idem esse immunditiæ, vt patet per Gloss. ad Ephes. 5. Sed immunditia est filia gulæ, vt patet per † Greg. 31. Moral. Ergo luxuria non est vitium capitale.

† Greg. 31. c. 31. * Isid. 2. c. 39. in pr.

¶ 2. Præterea, * Isidorus dicit in libro de Summo bono, quod sicut per superbiam mentis itur in prostitutionem libidinis, ita per humilitatem mentis salva fit castitas carnis. Sed contra rationem capitalis vitij esse videtur, quod ex alio vitio oriatur. Ergo luxuria non est vitium capitale.

q. 3 5. a. 4

¶ 3. Præterea, Luxuria causatur ex desperatione, secundum illud Ephes. 4. Qui desperantes, semetipsos tradiderunt impudicitiæ. Sed desperatio non est vitium capitale, quinimo ponitur filia acediæ, vt supra * habitum est. Ergo multo minus luxuria est vitium capitale.

l. 31 c. 31

SED contra est, quod * Greg. 31. Moral. ponit luxuriam inter vitia capitalia.

q. 148. a. 5. & 1. 2. q. 84. a. 3 & 4.

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex * dictis patet, vitium capitale est quod habet finem multum appetibilem, ita quod eius appetitu homo procedat ad multa peccata perpetranda, quæ omnia ex illo vitio tanquam ex principali oriri dicuntur. Finis autem luxuriæ est delectatio venereorum, quæ est maxima. Vnde huiusmodi delectatio est maxime appetibilis secundum appetitum sensitiuum, tum propter vehementiam delectationis, tum etiam propter connaturalitatem huiusmodi concupiscentiæ. Vnde manifestum est quod luxuria est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quod immunditia secundum quosdam, quæ ponitur filia gulæ, est quædam immunditia corporalis, vt supra * dictum est. Et sic obiectio non est ad propositum. Si vero accipiatur pro immunditia luxuriæ, sic dicendum quod ex gula causatur materialiter, in quantum scilicet gula ministrat materiam corporalem luxuriæ: non autem secundum rationem causæ finalis, secundum quam potissime attenditur origo aliorum vitiorum ex vitiis capitalibus.

q. 148. a. 3.

Ad

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut ſupra * dictum eſt, cum de inani gloria ageretur, ſuperbia ponitur communis mater omnium peccatorum. Et ideo etiam vitia capitalia ex ſuperbia oriuntur. *q.132.a.4.*

Ad tertium dicendum, quod à delectationibus luxuriæ præcipue aliqui abſtinent propter ſpem futuræ gloriæ, quam deſperatio ſubtrahit. Et ideo cauſat luxuriam ſicut remouens, prohibens, non ſicut per ſe cauſa: quod requiri videtur ad vitia capitalia.

Art. 5. *Verum conuenienter dicantur eſſe filiæ luxuriæ, cæcitas mentis, inconſideratio, præcipitatio, inconſtantia, amor ſui, odium Dei, affectus præſentis ſeculi, horror futuri?* 741

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter dicantur eſſe filiæ luxuriæ, cæcitas mentis, inconſideratio, præcipitatio, inconſtantia, amor ſui, odium Dei, affectus præſentis ſeculi, horror vel deſperatio futuri. Quia cæcitas mentis, & inconſideratio, & præcipitatio, pertinent ad imprudentiam, quæ inuenitur in omni peccato, ſicut & prudentia in omni virtute. Ergo non debent poni ſpeciales filiæ luxuriæ. *ſup.q.53. art.6. & ma.q.8. &r.1.cor. 10.3.& q. 13.a.3. cor.& q. 15.a.4.*

¶ 2. Præterea, Conſtantia ponitur pars fortitudinis, vt ſupra * habitum eſt. Sed luxuriæ non opponitur fortitudini, ſed temperantiæ. Ergo inconſtantia non eſt filia luxuriæ. *q.128. & q.137. a.3.*

¶ 3. Præterea, Amor ſui vſque ad contemptum Dei, eſt principium omnis peccati, vt patet per * Aug. 14. de ciu. Dei. Non ergo debet poni filia luxuriæ. *l.14.c.14 in pri. & c.vlt.r.5.*

¶ 4. Præterea, Iſid. ponit quatuor, ſcilicet turpiloquia, ſcurrilia, ludicra, ſtultiloquia. Ergo prædicta enumeratio videtur eſſe ſuperflua.

SED contra eſt auctoritas * Greg. 31. Moral. *lib. 31.c. 13 in*

RESPONDEO dicendum, quod quando inferiores potentiæ vehementer afficiuntur ad ſua obiecta, conſequens eſt quod ſuperiores vires impediantur, & deordinentur in ſuis actibus. Per vitium autem luxuriæ maxime appetitus inferior, ſcilicet concupiſcibilis, vehementer intendit ſuo obiecto, ſcilicet delectabili, propter vehementiam paſſionis & delectationis. Et ideo conſequens eſt, quod per luxuriam maxime ſuperiores vires deordinentur, ſcilicet ratio & voluntas. Sunt autem rationis quatuor actus in agendis. Primo quidem, ſimplex intelligentia, quæ apprehendit aliquem finem vt bonum. Et hic actus impeditur per luxuriam, ſecundum illud Dan. 13. Species decepit te, & concupiſcentia ſubuertit cor tuum. Et quantum ad hoc ponitur cæcitas mentis. Secundus actus eſt conſilium de his quæ ſunt agenda propter

pter finem. Et hic etiam impeditur per concupiſcentiam luxuriæ. Vnde Terentius * dicit in Eunucho, loquens de amore libidinoſo, Quæ res in ſe neque conſilium, neque modum habet vllum, eam conſilio regere non potes. Et quantum ad hoc ponitur præcipitatio, quæ importat ſubtractionem conſilij, vt ſupra * habitum eſt. Tertius actus eſt iudicium de agendis. Et hic etiam impeditur per luxuriam. Dicitur enim Dan. 13. de ſenibus luxurioſis, Auerterunt ſenſum ſuum, vt non recordarentur iudiciorum iuſtorum. Et quantum ad hoc ponitur inconſideratio. Quartus autem actus eſt præceptum rationis de agendo, qui etiam impeditur per luxuriam, in quantum ſcilicet homo impeditur ex impetu concupiſcentiæ, ne exequatur id quod decreuit eſſe faciendum. Vnde * Terent. dicit in Eunucho, de quodam qui dicebat ſe receſſurum ab amica. Hæc verba, vna falſa lachrymula reſtinguet. Ex parte autem voluntatis conſequitur duplex actus inordinatus, quorum vnus eſt appetitus finis. Et quantum ad hoc ponitur amor ſui, quantum ſcilicet ad delectationem quam inordinate appetit. Et per oppoſitum ponitur odium Dei, in quantum ſcilicet prohibet delectationem concupitam. Alius autem eſt appetitus eorum quæ ſunt ad finem. Et quantum ad hoc ponitur affectus præſentis ſeculi, in quo ſcilicet aliquis vult frui voluptate. Et per oppoſitum ponitur deſperatio futuri ſeculi: quia dum nimis detinetur carnalibus delectationibus, non curat peruenire ad ſpirituales, ſed faſtidit eas.

Scena prima act. 1. q. 53. a. 3.

Scena prima act. 1.

Videtur haberi. l. 6. c. 5. Sed clarè habetur l. 7. c. 11.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut * Philoſ. dicit in 6. Ethicor. intemperantia maxime corrumpit prudentiam. Et ideo vitia oppoſita prudentiæ, maxime oriuntur ex luxuria, quæ eſt præcipua intemperantiæ ſpecies.

q. 143.

Ad ſecundum dicendum, quod conſtantia in arduis, & terribilibus ponitur pars fortitudinis. Sed conſtantiam habere in abſtinendo à delectabilibus, pertinet ad continentiam, quæ ponitur pars temperantiæ, ſicut ſupra * dictum eſt. Et ideo inconſtantia, quæ ei opponitur, ponitur filia luxuriæ. Et tamen etiam primi inconſtantia ex luxuria cauſatur, in quantum emollit cor hominis, & effœminatum reddit, ſecundum illud Oſeæ 4. Fornicatio, & vinum, & ebrietas auferunt cor. Et Vegetius dicit in lib. de Re militari, quod minus mortem metuit, qui minus deliciarum nouit in vita. Nec oportet, ſicut ſæpe * dictum eſt, quod filiæ vitij capitalis cum eo in materia conueniant.

q. 35. a. 4. & q. 36 a. 4. & q. 148. a. 6.

Ad tertium dicendum, quod amor ſui quantum ad quæcumque bona quæ ſibi aliquis appetit, eſt com-

mune

nunc principium peccatorum. Sed quantum ad hoc specialiter, quod aliquis appetit sibi delectabilia carnis, ponitur amor sui filia luxuriæ.

Ad quartum dicendum, quod illa quæ Isidorus ponit, sunt quidam inordinati actus exteriores, & præcipue ad locutionem pertinentes, in qua est aliquid inordinatum quadrupliciter. Uno modo, propter materiam. Et sic ponuntur turpiloquia: quia enim ex abundantia cordis os loquitur, vt dicitur Matth. 12. Luxuriosi, quorum cor est turpibus concupiscentiis plenum, de facili ad turpia verba prorumpunt. Secundo, ex parte causæ. Quia enim luxuria inconsiderationem & præcipitationem causat, consequens est quod faciat prorumpere in verba leuiter & inconsiderate dicta, quæ dicuntur scurrilia. Tertio, quantum ad finem. Quia enim luxuriosus delectationem quærit, verba sua ad delectationem ordinat, & sic prorumpit in verba ludicra. Quarto, quantum ad sententiam verborum, quam peruertit luxuria propter cæcitatem mentis quam causat: & sic prorumpit in stultiloquia, vtpote cum suis verbis præfert delectationes quas appetit, quibuscumque aliis rebus.

QVAESTIO CLIV.
De luxuria partibus, in duodecim articulos diuisa.

DEinde considerandum est de luxuriæ partibus.

ET CIRCA hoc quæruntur duodecim.

¶ Primo, de diuisione partium luxuriæ.

¶ Secundo, vtrum fornicatio simplex sit peccatum mortale?

¶ Tertio, vtrum sit maximum peccatorum?

¶ Quarto, vtrum in tactibus, & osculis & aliis huiusmodi illecebris consistat peccatum mortale?

¶ Quinto, vtrum nocturna pollutio sit peccatum?

¶ Sexto, de stupro.

¶ Septimo, de raptu.

¶ Octauo, de adulterio.

¶ Nono, de incestu.

¶ Decimo, de sacrilegio.

¶ Vndecimo, de peccato contra naturam.

¶ Duodecimo, de ordine grauitatis in prædictis speciebus.

Art. 1. *Vtrum conuenienter assignentur sex species luxuriæ, scilicet fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus, & vitium contra naturam?* 74.2. 4.d.41.d. 4.q.1. & 2.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter assignentur sex species luxuriæ, scilicet q.154. 3 form

fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus, & vitium contra naturam. Diuersitas enim materiæ non diuersificat speciem. Sed prædicta diuisio sumitur secundum materiæ diuersitatem, prout scilicet aliquis commiscetur coniugatæ, vel virgini, vel alterius conditionis mulieri. Ergo videtur quod per hoc species luxuriæ non diuersificentur.

¶ 2 Præterea, Species vitij vnius non videntur diuersificari per ea quæ pertinent ad aliud vitium. Sed adulterium non differt à simplici fornicatione, nisi in hoc quod aliquis accedit ad eam quæ est alterius, & sic iniustitiam committit. Ergo videtur, quod adulterium non debet poni species luxuriæ.

¶ 3. Præterea, Sicut contingit quod aliquis commiscetur mulieri quæ est alteri viro per matrimonium obligata, ita etiam contingit quod aliquis commiscetur mulieri quæ est obligata Deo per votum. Sicut ergo adulterium ponitur species luxuriæ, ita etiam sacrilegium species luxuriæ poni debet.

¶ 4. Præterea, Ille qui est matrimonio iunctus, non solum peccat si ad aliam mulierem accedat, sed etiam si sua coniuge inordinate vtatur. Sed hoc peccatum sub luxuria continetur. Ergo deberet inter species luxuriæ computari.

¶ 5. Præterea, Apostolus 2. ad Cor. 12. dicit, Ne iterum cum venero humiliet me Deus apud vos, & lugeam multos ex iis qui ante peccauerunt, & non egerunt pœnitentiam super immunditia, & fornicatione, & impudicitia quam gesserunt. Ergo videtur, quod etiam immunditia, & impudicitia debeant poni species luxuriæ, sicut & fornicatio.

¶ 6. Præterea, Diuisum non condiuiditur diuidentibus. Sed luxuria condiuiditur prædictis. Dicitur enim Galatas quinto, Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria. Ergo videtur quod inconuenienter fornicatio ponatur species luxuriæ.

SED contra est, quod prædicta diuisio ponitur in * Decretis, 36. q. 1.

*36. q. 1. c. Lex illa præteritorum, * q. prac. a. 2. & 3.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut * dictum est, peccatum luxuriæ consistit in hoc, quod aliquis non secundum rectam rationem delectatione veneréa vtitur. Quod quidem contingit dupliciter. Vno modo secundum materiam, in qua huiusmodi delectationem quærit. Alio modo secundum quod materia debita existente non obseruantur aliæ debitæ conditiones. Et quia circumstantia, in quantum huiusmodi, non dat speciem actui morali, sed eius species sumitur ab ob

obiecto, quod eſt materia actus: ideo oportuit ſpecies luxuriæ aſsignari ex parte materiæ vel obiecti. Quæ quidem poteſt non conuenire rationi rectæ dupliciter. Vno modo, quia habet repugnantiam ad finem venerei actus. Et ſic, in quantum impeditur generatio prolis, eſt vitium contra naturam, quod eſt in omni actu venereo, ex quo generatio ſequi non poteſt. In quantum autem impeditur debita educatio & promotio prolis natæ, eſt fornicatio ſimplex, quæ eſt ſoluti cum ſoluta. Alio modo materia in qua exercetur actus venereus, poteſt eſſe non conueniens rationi rectæ, per comparationem ad alios homines. Et hoc dupliciter. Primo quidem, ex parte ipſius fœminæ, cui aliquis commiſcetur: quia ei debitus honor non ſeruatur. Et ſic eſt inceſtus, qui conſiſtit in abuſu mulierum conſanguinitate vel affinitate iunctarum. Secundo, ex parte eius, in cuius poteſtate eſt fœmina: quia ſi eſt in poteſtate viri, eſt adulterium; ſi autem eſt in poteſtate patris, eſt ſtuprum, ſi non inferatur violentia, raptus autem ſi inferatur. Diuerſificantur autem iſtæ ſpecies magis ex parte fœminæ, quam viri: quia in actu venereo fœmina ſe habet ſicut patiens, & per modum materiæ: vir autem per modum agentis *. Dictum eſt autem, quod prædictæ ſpecies ſecundum differentiam materiæ aſsignantur. * in iſto ar. tio.

Ad primum ergo dicendum, quod prædicta diuerſitas materiæ habet annexam diuerſitatem formalem obiecti, quæ accipitur ſecundum diuerſos modos repugnantiæ ad rationem rectam, vt * dictum eſt. * in corp. art.

Ad ſecundum dicendum, quod nihil prohibet in eodem actu diuerſorum vitiorum deformitates concurrere, vt ſupra dictum eſt *. Et hoc modo adulterium continetur ſub luxuria, & ſub iniuſtitia. Nec deformitas iniuſtitiæ omnino per accidens ſe habet ad luxuriam: oſtenditur enim luxuria grauior, quæ in tantum concupiſcentiam ſequitur, quod etiam in iniuſtitiam ducat. * 2. 2. q. 18. art. 7.

Ad tertium dicendum, quod mulier vouens continentiam, quoddam ſpirituale matrimonium facit cum Deo. Et ideo ſacrilegium quod committitur in violatione talis mulieris, eſt quoddam adulterium ſpirituale. Et ſimiliter alij modi ſacrilegij reducuntur ad alias ſpecies luxuriæ.

Ad quartum dicendum, quod peccatum coniugati cum ſua vxore, non eſt ſecundum indebitam materiam, ſed ſecundum alias circumſtantias, quæ non conſtituunt ſpeciem moralis actus, vt dictum * eſt. * in corpore art.

Ad

†gloſſ.interl.ibid. Ad quintum dicendum, quod ſicut gloſſa † dicit ibidem, immunditia ponitur pro luxuria contra naturam : impudicitia autem eſt, quæ fit cum liberis à viro ; vnde videtur ad ſtuprum pertinere. Vel etiam poteſt dici, quod impudicitia pertinet ad quoſdam actus circumſtantes actum venereum, ſicut ſunt oſcula, tactus, & alia huiuſmodi.

Ibidem. Ad ſextum dicendum, quod luxuria ſumitur ibidem pro quacumque ſuperfluitate, vt gloſſa * ibidem dicit.

743 Art. 2. *Vtrum fornicatio ſimplex ſit peccatum mortale?*

4.d.41.a.4.q.1.co. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod fornicatio ſimplex non ſit peccatum mortale. Ea enim

prine. & q.2.corp. & ad 2. quæ ſimul connumerantur, videntur eſſe vnius rationis. Sed fornicatio connumeratur quibuſdam, quæ non ſunt peccata mortalia. Dicitur enim Act. 15. Abſtineatis vos ab immolatis ſimulacrorum, & ſanguine, & ſuffocato, & fornicatione. Illorum autem vſus non eſt peccatum mortale, ſecundum illud 1. ad Tim. 4. Nihil reiiciendum eſt, quod cum gratiarum actione percipitur. Ergo fornicatio non eſt peccatum mortale.

¶ 2. Præterea, Nullum peccatum mortale cadit ſub præcepto diuino. Sed Oſee 1. præcipitur à Domino, Vade, fume tibi vxorem fornicationum, & fac filios fornicationum. Ergo fornicatio non eſt peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Nullum peccatum mortale in Scriptura ſacra abſque reprehenſione commemoratur. Sed fornicatio ſimplex commemoratur in Scriptura in antiquis patribus ſine reprehenſione : ſicut legitur Geneſis 16. de Abraham, quod acceſſit ad Agar ancillam ſuam. Et infra 30. legitur de Iacob, quod acceſſit ad ancillas vxorum ſuarum, Balam & Zelpham. Et infra 38. legitur, quod Iudas acceſſit ad Thamar, quam æſtimauit meretricem. Ergo fornicatio ſimplex non eſt peccatum mortale.

¶ 4. Præterea, Omne peccatum mortale contrariatur charitati. Sed fornicatio ſimplex non contrariatur charitati : neque quantum ad dilectionem Dei, quia non eſt directe peccatum contra Deum : nec etiam quantum ad dilectionem proximi, quia per hoc homo nulli homini facit iniuriam. Ergo fornicatio ſimplex non eſt peccatum mortale.

¶ 5. Præterea, Omne peccatum mortale ducit in perditionem æternam. Hoc autem non facit fornicatio

ſup. iſtum locum Pauli, lect. 5. ſimplex : quia ſuper illud 1. ad Timoth. 4. Pietas ad omnia vtilis eſt, dicit gloſſ.* Ambroſ. Omnis ſumma diſciplinæ Chriſtianæ in miſericordia & pietate eſt : quam aliquis ſequens, & lubricum carnis patitur, ſine dubio

dubio vapulabit, sed non peribit. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

¶ 6. Præterea, Sicut Aug. dicit in li. de bon. coniug. cap. 16. in Quod est cibus ad salutem corporis, hoc est cōcubitus prine. t. 6. ad salutem generis. Sed non omnis inordinatus vsus ciborum est peccatum mortale. Ergo nec omnis inordinatus cōcubitus: quod maxime videtur de fornicatione simplici, quæ minima est inter species enumeratas.

SED contra est, quod dicitur Tob. 4. Attende tibi ab omni fornicatione, & præter vxorem tuam numquam patiaris crimen scire. Crimen autem importat peccatum mortale. Ergo fornicatio & omnis concubitus, qui est præter vxorem, est peccatum mortale.

¶ Præterea, Nihil excludit à regno Dei, nisi peccatum mortale. Fornicatio autem excludit, vt patet per Apost. ad Galat. 5. vbi præmissa fornicatione & quibusdam aliis vitiis subdit, Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur. Ergo fornicatio simplex est peccatum mortale.

¶ Præterea, In * decretis dicitur 22. q. 1. Nosse debent tales de periurio pœnitentiam imponi debere, qualem & de adulterio, & de fornicatione, & de homicidio sponte commisso, & de cæteris criminalibus vitiis. Ergo fornicatio simplex est peccatum criminale seu mortale. * 22. q. 1. c. 6. dum, in medio.

RESPONDEO dicendum, quod absque omni dubio tenendum est, quod fornicatio simplex sit peccatum mortale; non obstante quod Deut. 23. super illud, Non erit meretrix, &c. dicit gloss. * Ad meretrices prohibet accedere, quarum est venalis turpitudo. Non enim debet dici venalis, sed venalis: quod est proprie meretricum. Ad huius autem euidentiam considerandum est, quod peccatum mortale est omne peccatum quod committitur directe contra vitam hominis. Fornicatio autem simplex importat inordinationem quæ vergit in nocumentum vitæ eius, qui est ex tali concubitu nasciturus. Videmus enim in omnibus animalibus, in quibus ad educationem prolis requiritur cura maris, & fœminæ, quod in eis non est vagus concubitus, sed maris ad certam fœminam vnam vel plures: sicut patet in omnibus auibus. Secus autem est in animalibus, in quibus sola fœmina sufficit ad educationem fœtus, in quibus est vagus concubitus: vt patet in canibus & huiusmodi aliis animalibus. Manifestum est autem, quod ad educationem hominis non solū requiritur cura matris, à qua nutritur: sed multo magis cura patris, à quo est instruendus, & defendendus, & in bonis tam interioribus, quam exterioribus promouendus. * est Aug. in lib. qq. qu. 37. in mem. t. 4.

Et

Et ideo contra naturam hominis est, quod vtatur *vago* concubitu: sed oportet quod sit maris ad determinatam fœminam, cum qua permaneat, non per modicum tempus, sed diu, vel etiam per totam vitam. Et inde est quod naturaliter est maribus in specie humana solicitudo de certitudine prolis, quia eis imminet educatio prolis. Hæc autem certitudo tolleretur, si esset vagus concubitus. Hæc autem determinatio certæ fœminæ, matrimonium vocatur: & ideo dicitur esse de iure naturali. Sed quia concubitus ordinatur ad bonum commune totius humani generis; bona autem communia cadunt sub determinatione legis, vt supra 1.2.q.91. habitum est *: consequens est, quod ista coniunctio a.3 & 4. maris ad fœminam, quæ matrimonium dicitur, lege 95.art.2. aliqua determinetur. Qualiter autem sit apud nos determinatum, in tertia parte huius operis dicetur, cum nō cōpleta de matrimonij sacramento * tractabitur. Vnde cum sit mala fornicatio sit concubitus vagus, vtpote præter matri*præueniat. vide in 4. d. 26. & seq.* monium existens, est contra bonum prolis educandæ: & ideo est peccatum mortale. Nec obstat si *aliquis* fornicando aliquam cognoscens, sufficienter prouideat proli de educatione: quia id quod cadit sub legis determinatione, iudicatur secundum id quod communiter accidit, & non secundum id quod in aliquo casu potest accidere.

Ad primum ergo dicendum, quod fornicatio illis connumeratur: non quia habeat eandem rationem culpæ cum aliis, sed quantum ad hoc, quod ex his quæ ibi ponuntur, similiter poterat dissidium generari inter Iudæos & Gentiles, & eorum vnanimis consensus impediri: quia apud Gentiles fornicatio simplex non reputabatur illicita, propter corruptionem naturalis rationis. Iudæi autem ex lege diuina instructi, eam illicitam reputabant. Alia vero, quæ ibi ponuntur, Iudæi abominabantur, propter consuetudinem legalis conuersationis. Vnde Apostoli ea Gentilibus interdixerunt, non quasi secundum se illicita, sed quasi Iudæis 1.2.q.103. abominabilia: vt etiam supra * dictum est.
a.4.ad 3.

Ad secundum dicendum, quod fornicatio dicitur esse peccatum, in quantum est contra rationem rectam. Ratio autem hominis recta est secundum quod regulatur voluntate diuina, quæ est prima & summa regula. Et ideo quod homo facit ex voluntate Dei, eius præcepto obediens, non est cōtra rationem rectam, quamuis videatur esse contra communem ordinem rationis: sicut etiam non est contra naturam quod miraculose fit virtute diuina, quamuis sit contra communem cursum naturæ. Et ideo sicut Abraham non peccauit, filium

Rama innocentem volendo occidere, propter hoc quod obediuit Deo; quamuis hoc ſecundum ſe conſideratum, ſit communiter contra rectitudinem rationis humanæ: ita etiam Oſee, non peccauit fornicando ex præcepto diuino. Nec talis concubitus proprie fornicarius debet dici: quamuis fornicatio nominetur, referendo ad curſum communem. Vnde Aug.ª dicit tertio confeſ. Cum Deus aliquid contra morem, aut pactum quorumlibet iubet; etſi numquam ibi factum eſt, faciendum eſt. Et poſtea ſubdit, Sicut enim in poteſtatibus ſocietatis humanæ maior poteſtas minori ad obediendum præponitur, ita Deus omnibus.

ª.8 non mutatum à pr. t.2.

Ad tertium[3] dicendum, quod Abraham & Iacob ad ancillas accefferunt, non quaſi fornicario concubitu, vt infra patebit ª, cum de matrimonio agetur. Iudam autem non eſt neceſſarium à peccato excuſare, qui etiam auctor fuit venditionis Ioſeph.

non commiſit, vide in 4 ſcn.

Ad quartum dicendum, quod fornicatio ſimplex contrariatur dilectioni proximi, quantum ad hoc quod repugnat bono prolis naſcituræ, vt ª oſtenſum eſt: dum ſcilicet dat operam generationi, non ſecundum quod conuenit proli naſcituræ.

in corpore art.

Ad quintum dicendum, quod per opera pietatis ille qui lubricum carnis patitur, liberatur à perditione æterna, in quantum per huiuſmodi opera diſponitur ad hoc, quod gratiam conſequatur, per quam pœniteat: & in quantum per huiuſmodi opera ſatisfacit de lubrico carnis commiſſo. Non autem ita, quod ſi in lubrico carnis perſeueret impœnitens vſque ad mortem, per pietatis opera liberetur.

Ad ſextum dicendum, quod ex vno concubitu poteſt vnus homo generari. Et ideo inordinatio concubitus, quæ impedit bonum prolis naſcituræ, ex ipſo genere actus eſt peccatum mortale, & non ſolum ex inordinatione concupiſcentiæ. Ex vna autem comeſtione non impeditur bonum totius vitæ vnius hominis. Et ideo actus gulæ ex ſuo genere non eſt peccatum mortale. Eſſet tamen, ſi quis ſcienter cibum comederet, qui totam conditionem vitæ eius immutaret, ſicut patet de Adam. Nec tamen fornicatio eſt minimum peccatorum, quæ ſub luxuria continentur. Minus enim eſt concubitus cum vxore, qui ſit ex libidine.

744 Ma. 1.1. a.1.ad 3. & q.2.a. 10.cor.et q.15.a.2. ad 6.

Art. 3. *Verum fornicario ſit grauiſſimum peccatum?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod fornicatio ſit grauiſſimum peccatum. Tanto enim videtur peccatum grauius, quanto ex maiori libidine procedit. Sed maxima libido eſt in fornicatione. Dicitur enim in gloſſ. 1. ad Cor. 7. quod ardor libidinis in luxuria

tactus, amplexus, vel osculum. Sed aspectus libidi-
sus est peccatum mortale, secundum illud Mat. 5. C
viderit mulierem ad concupiscendum eam iã mœch
tus est eam in corde suo. Ergo multo magis osculu
libidinosum & alia huiusmodi, sunt peccata morta

li. 1. epist. ep. 11. circa med. ¶ Præterea, Cyprian. ad Pomponium * de vi
ginitate dicit, Certe ipse concubitus, ipse amplexus
ipsa confabulatio & osculatio, & coniacentium duo
rum turpis & fœda dormitio, quantum dedecoris &
criminis sit, confitentur. Ergo per prædicta homo fi
reus criminis, id est, peccati mortalis.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid dicitur
esse peccatum mortale dupliciter. Vno modo, secun-
dum speciem suam: & hoc modo osculum, amplexus,
vel tactus, secundum suam rationem non nominant
peccatum mortale. Possunt enim hæc absque libidi-
ne fieri, vel propter consuetudinem patriæ, vel pro
pter aliquam necessitatem, aut rationabilem causam.
Alio modo dicitur aliquid esse peccatum mortale ex
sua causa: sicut ille, qui dat eleemosynam, vt aliquem
inducat ad hæresim, mortaliter peccat propter intra-

1. 2. q. 74 a. 7. & 8. tionem corruptam. Dictum est autem supra *, quod
consensus in delectationem peccati mortalis, est pec-
catum mortale, & non solum consensus in actum. Et
ideo cum fornicatio sit peccatum mortale, & multo
magis aliæ luxuriæ species: consequens est quod
consensus in delectationem talis peccati, sit pecca-
tum mortale, & non solum consensus in actum. Et
ideo cum oscula & amplexus huiusmodi propter de-
lectationem huiusmodi fiant: consequens est quod
sint peccata mortalia: & sic solum dicuntur libidino-
sa. Vnde huiusmodi secundum quod libidinosa sunt,
sunt peccata mortalia.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus ideo
non resumit illa tria, quia non habent nomen peccati,
nisi secundum quod ordinantur ad præcedentia.

Ad secundum dicendum, quod oscula & tactus,
quamuis secundum se non impediant bonum prolis
humanæ, procedunt tamen ex libidine, quæ est radix

746 3. q. 80. a. 7. cor. huiusmodi impedimenti, & ex hoc habent rationem
peccati mortalis.

Et 4. d. 8. a. 4. q. 1 ad 1. & q. 2. per to. Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit
quod huiusmodi non sunt peccata secundum suam
speciem.

Art. 5. *Vtrum pollutio nocturna sit peccatum?*

64. a. 16. AD quintum sic proceditur. Videtur, quod nocturna
pollutio sit peccatum. Meritum enim & demeri-
tum habent fieri circa idem. Sed dormiens potest me-
reri

eri: sicut patet de Salomone, * qui dormiens à Domino donum sapientiæ impetrauit, vt dicitur 3. Reg. 3. & 2. Paralip. 1. Ergo in dormiendo potest aliquis deuenerari: & ita videtur, quod nocturna pollutio sit peccatum. * *ibi habet Aug. lib. 12. de Genes. ad lit. c. 18. in fin. tom. 3.*

¶ 2. Præterea. Quicumque habet vsum rationis potest peccare. Sed in dormiendo aliquis habet vsum rationis: quia frequenter aliquis in somnis ratiocinatur, & præeligit vnum alteri, consentiens vel dissentiens. Ergo in dormiendo potest aliquis peccare. Et ita propter somnium nocturna pollutio non impeditur quia sit peccatum, cum ex genere actus sit peccatum.

¶ 3. Præterea, Frustra increpatur & instruitur qui non potest agere secundum rationem, vel contra rationem. Sed homo in somnis instruitur à Deo & increpatur, secundum illud Iob 33. Per somnium in visione nocturna, quando sopor solet occupare homines, tunc aperit aures virorum, & erudiens eos instruit disciplina. Ergo in somnis potest aliquis agere secundum rationem, vel contra rationem: quod est bene agere vel peccare. Et sic videtur quod nocturna pollutio sit peccatum.

SED contra est, quod Aug. * dicit 12. super Gen. ad litteram, Ipsa phantasia, quæ fit in cogitatione ratiocinantis, cum ita expressa fuerit in visione somniantis, vt inter illam & veram commistionem corporum non discernatur, continuo mouetur caro: & sequitur quod eum motum sequi solet, cum hoc tam sine peccato fiat, quam sine peccato à vigilantibus dicitur, quod vt diceretur sine dubio cogitatum est. * *c. 15. in med. t. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod nocturna pollutio dupliciter potest considerari. Vno modo, secundum se. Et hoc modo non habet rationem peccati. Omne enim peccatum dependet ex iudicio rationis: quia etiam primus motus sensualitatis non habet quod sit peccatum, nisi in quantum iudicio rationis reprimi potest: & ideo sublato iudicio rationis tollitur ratio peccati. In dormiendo autem ratio non habet liberum iudicium. Nullus enim est dormiens, qui non intendat aliquibus similitudinibus phantasmatum, velut rebus ipsis: vt patet ex his quæ in primo dicta sunt. Et ideo id quod agit homo dormiens, qui non habet liberum iudicium rationis, non imputatur ei ad culpam: sicut nec illud, quod agit furiosus aut amens. Alio modo, potest considerari nocturna pollutio per comparationem ad suam causam, quæ potest esse triplex. Vna quidem corporalis. Cum enim humor seminalis superabundat in corpore, vel cum facta est humoris resolu- *1. 2. q. 84. art. 8.*

tio, vel per nimiam calefactionem corporis, *vel p*
quamcumque aliam commotionem, fomniat *dormien*
ea quæ pertinent ad expulsionem huiusmodi humori
abundantis, vel resoluti: sicut etiam contingit, quand
natura grauatur ex aliqua alia superfluitate: ita quo
quandoque formantur in imaginatione phantasmata
pertinentia ad emissionem talium superfluitatum. Si
igitur superabundantia talis humoris sit ex causa cul-
pabili, puta, cum causata est ex superfluitate cibi, *vel*
potus: tunc nocturna pollutio habet rationem culpæ
ex sua causa. Si autem superabundantia, vel resolutio
talis humoris non sit ex aliqua causa culpabili, tun
nocturna pollutio non est culpabilis, nec in se, *nec in*
sua causa. Alia vero causa nocturnæ pollutionis potest
esse animalis & interior: puta, cum ex cogitatione
præcedenti contingit aliquem dormientem pollui.
Cogitatio autem quæ in vigilia præcessit, quandoque
est pure speculatiua: puta, cum aliquis causa disputa-
tionis cogitat de peccatis carnalibus: quandoque au-
tem est cum aliqua affectione, vel concupiscentiæ, *vel*
horroris. Contingit autem magis pollutio nocturna
ex cogitatione carnalium vitiorum, quæ sunt cum
concupiscentia talium delectationum: quia ex hoc re-
manet quoddam vestigium & inclinatio in anima, ita
quod dormiens facilius inducitur in sua imaginatione
ad assentiendum actibus ex quibus sequitur pollutio.

e. vlt. à med. t. 5. Et secundum hoc Philos. dicit in 1. Ethic. * quod in
quantum paulatim pertranseunt quidam motus à vi-
gilantibus ad dormientes, meliora sunt phantasmata

e. 15. ad fin. t. 3. studioforum, quam quorumlibet. Et Aug. * dicit 12.
super Genes. ad litt. quod propter bonam *animæ af-*
fectionem, quædam eius merita etiam in somnis cla-
rent. Et sic patet quod nocturna pollutio habet ratio-
nem culpæ ex parte suæ causæ. Quandoque tamen
contingit quod ex præcedenti cogitatione carnalium
actuum, etiam speculatiua, vel si fit cum horrore, se-
quitur in somnis pollutio. Et tunc non habet ratio-
nem culpæ, nec in se, nec in sua causa. Tertia vero cau-
sa est spiritualis extrinseca: puta, cum ex operatione

**in collatione 22. c. 6. in prine.* dæmonis commouentur phantasmata dormientis, in
ordine ad talem effectum. Et hoc quidem quandoq
que est cum peccato præcedenti, scilicet negligentiæ
præparandi se contra dæmonis illusiones. Vnde & i
sero cantatur, Hostemque nostrum comprime, ne po
luantur corpora. Quandoque vero est absque om
culpa hominis, ex sola nequitia dæmonis. Sicut
collationibus patrum legitur * de quodam, qui semp
in diebus festiuis pollutionem nocturnam patieba
hi

hoc diabolo procurante, vt impediretur à ſacra communione. Sic igitur patet, quod nocturna pollutio nunquam eſt peccatum, ſed quandoque eſt ſequela peccati præcedentis.

Ad primum ergo dicendum, quod Salomon non meruit in dormiendo ſapientiam à Deo, ſed fuit ſignum præcedentis deſiderij: propter quod dicitur talis petitio Deo placuiſſe, vt Aug. dicit 12.* ſuper Geneſ. ad litteram. *ca.15. in fin.t.3.

Ad ſecundum dicendum, quod ſecundum quod vires ſenſitiuæ interiores magis vel minus opprimuntur à ſomno, propter vaporis turbulentiam, vel puritatem: ſecundum hoc vſus rationis magis vel minus impeditur in dormiendo. Semper tamen quantum ad aliquid impeditur, vt non poſsit omnino liberum iudicium habere, vt in prima parte dictum eſt *, Et ideo non imputatur ei ad culpam quod tunc agit. 1 p.q.84. art.8.

Ad tertium dicendum, quod apprehenſio rationis non ita impeditur in ſomno ſicut eius iudicium, quod perficitur per conuerſionem ad ſenſibilia, quæ ſunt prima principia cogitationis humanæ. Et ideo nihil prohibet hominem ſecundum rationem apprehendere aliquid de nouo in dormiendo, vel ex ipſis reliquiis præcedentium cogitationum, & phantaſmatibus oblatis, vel etiam ex reuelatione diuina, aut immiſsione angeli boni vel mali.

Art. 6. *Vtrum ſtuprum debeat poni vna ſpecies luxuriæ?* 747

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod ſtuprum non debeat poni vna ſpecies luxuriæ. Stuprum enim importat illicitam virginum defloorationem, vt habetur in decretis * 36. q.1. Sed hoc poteſt eſſe ſoluti cum ſoluta, quod pertinet ad fornicationem. Ergo ſtuprum non debet poni ſpecies luxuriæ à fornicatione diſtincta. *ſup. a.1. cor. Et 4. d.41. art. 4. q.1. & 2. cor. Et mal q.15 a.3. cor. * 36.q.1. c. lex illa præteritorum.

¶ 2. Præterea, Ambr. † dicit in lib. de Patriarchis, Nemo ſibi blandiatur de legibus hominum: omne ſtuprum adulterium eſt. Sed ſpecierum ex oppoſito diuiſarum, vna non continetur ſub alia. Cum ergo adulterium ponatur ſpecies luxuriæ, videtur quod ſtuprum ſpecies luxuriæ poni non debeat. † *lib.1.de Abrahã*

¶ 3. Præterea, Inferre alicui iniuriam videtur magis ad iniuſtitiam, quam ad luxuriam pertinere. Sed ille qui ſtuprum committit, iniuriam facit alteri, ſcilicet patri puellæ, quam corrumpit, qui poteſt ad animum ſuum iniuriam reuocare, & agere actione iniuriarum contra ſtupratorem. Ergo ſtuprum non debet poni ſpecies luxuriæ. c 4. *inter prim. & med. t.4.*

SED contra eſt, quod ſtuprum proprie conſiſtit in

actu venereo quo virgo defloratur. Cum igitur luxuria proprie sit circa venerea, videtur quod stuprum sit species luxuriæ.

RESPONDEO dicendum, quod vbi circa materiam alicuius vitij occurrit aliqua specialis defo. mitas, ibi debet poni determinata species illius vitij. Luxuria autem est peccatum circa venerea existens, vt supra dictum est *. In virgine autem sub custodia patris existente, quædam deformitas specialis occurrit, si corrumpatur: tum ex parte puellæ quæ ex hoc quod violatur, nulla pactione coniugali præcedente, impeditur à legitimo matrimonio consequendo, & ponitur in via meretricandi, à quo retrahebatur, ne signaculum virginitatis amitteret: tum etiam ex parte patris, qui de eius custodia solicitudinem gerit, secundum illud Eccles. 42. Super filiam luxuriosam confirma custodiam, ne quando faciat te in opprobrium venire inimicis. Et ideo manifestum est, quod stuprum quod importat illicitam virginum defloration em, sub cura parentum existentium, est determinata luxuriæ species.

2. præced. a. 2 & 3.

Ad primum ergo dicendum, quod quamuis virgo sit soluta à vinculo matrimonij, non tamen est soluta à patris potestate: habet etiam speciale impedimentum fornicarij concubitus virginitatis signum, quod non debet nisi per matrimonium auferri. Vnde stuprum non est fornicatio simplex, sed fornicatio est concubitus qui fit cum meretricibus, id est, mulieribus iam corruptis: vt patet per * glos. 2. ad Cor 12. super illud, Et non egerunt pœnitentiam super immunditia & fornicatione, &c.

gloss. inser. ibid.

Ad secundum dicendum, quod Ambr. ibi aliter accipit stuprum, provt scilicet communiter accipitur pro omni peccato luxuriæ. Vnde stuprum ibi nominat concubitum viri coniugati cum quacumque alia muliere, præter vxorem. Quod patet ex hoc quod subdit, Nec viro licet quod mulieri non licet. Et hoc modo etiam accipitur Numeri quinto: vbi dicitur, Si latet adulterium & testibus argui non potest, quia non est inuenta in stupro, &c.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet vnum peccatum ex adiunctione alterius deformius fieri. Fit autem deformius peccatum luxuriæ ex peccato iniustitiæ: quia videtur concupiscentia esse inordinatior, quæ à delectabili non abstinet, vt iniuriam vitet. Habet autem duplicem iniuriam annexam. Vnam quidem ex parte virginis: quam etsi non vi corrumpat, tamen eam seducit, & sic tenetur ei satisfacere. Vnde

dici

dicitur Exod. 22. Si seduxerit quis virginem nondum desponsatam, dormieritque cum ea, dotabit eam & habebit eam in vxorem. Si autem pater virginis dare noluerit, reddet pecuniam iuxta modum dotis quam virgines accipere consueuerunt. Aliam vero iniuriam facit patri puellæ. Vnde & ei secundum legem tenetur adpœnam. Dicitur enim Deut. 22. Si inuenerit vir puellam virginem quæ non habet sponsum, & apprehendens concubuerit cum illa, & res ad iudicium venerit: dabit qui dormiuit cum ea, patri puellæ 50. siclos argenti, & habebit eam vxorem. Et quia humiliauit illam, non poterit dimittere eam cunctis diebus vitæ suæ. Et hoc ideo, ne videatur ludibrium fecisse, vt Aug. dicit.

in l. qui. sup. L. cum. 9. 34 a. mo. l. 4. 74 sn. c. 1. a. & 4. d. 42 a. 4. q. 1. c. fi. & q. 2. c. & d. 6. & mal. q. 15. a. 3. c. & l. 5. c. 17 mol. c. 26 ante mo. † 36. q. 1. c. 1. a. Habetur 36. q. 2. c. Placuit. in prin.

Art. 7. *Vtrum raptus sit species luxuriæ distincta à stupro?*

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod raptus non sit species luxuriæ distincta à stupro. Dicit enim * Isidorus in lib. Etymol. quod stuprum, id est raptus, proprie est illicitus coitus à corrumpendo dictus. Vnde & qui raptu potitur, stupro fruitur. Ergo videtur, quod raptus non debeat poni species luxuriæ à stupro distincta.

¶ 2. Præterea, Raptus videtur quandam violentiam importare. Dicitur enim in Decretis † q. 1. quod raptus committitur, cum puella violenter à domo parentis abducitur: vt corrupta in vxorem habeatur. Sed hoc quod violentia alicui inferatur, per accidens se habet ad luxuriam, quæ per se respicit delectationem concubitus. Ergo videtur quod raptus non debeat poni determinata species luxuriæ à stupro distincta.

¶ 3. Præterea, Peccatum luxuriæ per matrimonium cohibetur. Dicitur enim 1. ad Corint. 7. Propter fornicationem vnusquisque suam vxorem habeat. Sed raptus impedit matrimonium sequens. Dicitur enim in concilio * Meldensi, Placuit vt hi qui rapiunt fœminas, vel furantur, vel seducunt, eas nullatenus habeant vxores, quamuis eas postmodum nuptialiter cum consensu parentum suorum susceperint. Ergo raptus non est determinata species luxuriæ.

¶ 4. Præterea, Aliquis potest cognoscere suam sponsam absque peccato luxuriæ. Sed raptus potest committi si aliquis violenter sponsam suam auferat de domo parentum, & eam carnaliter cognoscat. Ergo raptus non debet poni determinata species luxuriæ.

SED contra est, quod raptus est illicitus coitus, vt Isidorus * dicit. Sed hoc pertinet ad peccatum luxuriæ. Ergo raptus est species luxuriæ.

l. 5. c. 27 etymol. c. 16.

RESPONDEO dicendum, quod raptus, prout nunc

nunc de eo loquimur, est species luxuriæ. Et quandoque quidem in idem concurrit cum stupro: quandoque autem inuenitur raptus sine stupro: quandoque vero stuprum sine raptu. Concurrunt quidem in idem, quando aliquis violentiam infert ad virginem illicite defloradam: quæ quidem violentia quandoque infertur tam ipsi virgini, quam patri: quandoque autem infertur patri, sed non virgini: puta, cum ipsa consentit, vt per violentiam de domo patris abstrahatur. Differt etiam violentia & raptus alio modo: quia quandoque puella violenter abducitur à domo parentum, & violenter corrumpitur: quandoque autem etsi violenter abducatur, non tamen violenter corrumpitur, sed de voluntate virginis: siue corrumpatur fornicario concubitu, siue matrimoniali. Qualitercunque enim violentia adsit, saluatur ratio raptus. Inuenitur autem raptus sine stupro: puta si aliquis rapiat viduam vel puellam corruptam. Vnde Symmachus Papa * dicit, Raptores viduarum vel virginum ob immanitatem tanti facinoris detestamur. Stuprum vero si ne raptu inuenitur, quando aliquis absque violentiæ illatione, virginem illicite defloret.

Epist. ad Cæsarium & habetur 36. q. 2. c. raptores.

Ad primum ergo dicendum, quod quia raptus plerumque, cum stupro in idem concurrit, ideo quandoque vnum pro alio ponitur.

Ad secundum dicendum, quod illatio violentiæ videtur procedere ex magnitudine concupiscentiæ, ex qua aliquis non refugit periculo se inicere violentiæ inferendæ.

Ad tertium dicendum, quod aliter est dicendum de raptu puellarum, quæ sunt aliis desponsatæ; & aliter de raptu illarum, quæ non sunt aliis desponsatæ. Illæ enim quæ sunt aliis desponsatæ, restituendæ sunt suis sponsis, qui in eis ex ipsa desponsatione ius habent. Illæ autem quæ non sunt aliis desponsatæ: primo restituendæ sunt patris potestati, & tunc de voluntate parentum, licite possunt eas in vxores accipere. Si autem aliter fiat, illicite matrimonium contrahitur: tenetur enim qui quamcumque rem rapit, ad eius restitutionem. Nec tamen raptus dirimit matrimonium iam contractum, etsi impediat contrahendum. Quod autem dicitur in prædicto concilio, dictum est in detestationem illius criminis, & est abrogatum. Vnde Hieron. * contrarium dicit. Tria, inquit legitima cõiugia in scripturis leguntur. Primum est virgo casta in virginitate viro data legitime. Secundum est, virgo in ciuitate deprehensa à viro, & illi per vim copulata; si voluerit pater eius, dotabit eam ille vir, quantum iudicaverit:

Refertur 36. q. 2. c. Tria.

merit pater, & dabit pretium pudicitiæ eius. Tertium autem est, quanto aufertur ei, & traditur alteri de voluntate patris. Vel poteſt intelligi de illis, quæ sunt aliis desponsatæ, & maxime per verba de præsenti.

Ad quartum dicendum, quod sponsus ex ipsa desponsatione habet aliquod ius in sua sponsa. Et ideo quamuis peccet violentiam inferendo, excusatur tamen à crimine raptus: vnde Gelasius Papa * dicit, Lex illa ſic commiſſum, vbi puella de cuius ante nuptias nihil actum fuerat, videbatur abducta. 36. q. 1 c. præterit.

Art. 8. *Verum adulterium ſit determinata ſpecies luxuriæ, ab aliis diſtincta?* 749

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod adulterium non ſit determinata ſpecies luxuriæ ab aliis diſtincta. Dicitur enim adulterium ex eo quod aliquis ad alteram accedit præter ſuam, ſicut dicit quædam gloſ. * ſuper Exodum. Sed alia mulier præter ſuam poteſt eſſe diuerſarum conditionum, ſcilicet vel virgo in poteſtate patris exiſtens, vel meretrix, vel cuiuſcumque alterius conditionis. Ergo videtur quod adulterium non ſit ſpecies luxuriæ ab aliis diſtincta. 4. d. 41. a. 4. 2. c. & mat. q. 15. art. 3. c. Est Am. 1. l. q. ſuper Exodum q. 71. a. med. 1. 4.

¶ 2. Præterea, Hierony. * dicit quod nihil interest ex qua cauſa quis inſaniat: vnde Xiſtus Pythagoricus, Adulter, inquit, eſt amator ardentior in ſuam vxorem: & pari ratione in quamlibet aliam mulierem. Sed in omni luxuria eſt amor ardentior debito. Ergo adulterium inuenitur in omni luxuria. Non ergo debet poni luxuriæ ſpecies. Refertur 32. q. 4. c. Origo & ſumitur ex Hier. 1. contra Iouinianum. cir. fi. tom. 3.

¶ 3. Præterea, Vbi eſt eadem ratio deformitatis, ibi non videtur eſſe alia ſpecies peccati. Sed in ſtupro & adulterio videtur eſſe eadem ratio deformitatis: quia vtrobique violatur mulier alienæ poteſtati ſubiecta. Ergo adulterium non eſt determinata ſpecies luxuriæ ab aliis diſtincta.

SED contra eſt, quod Leo Papa dicit, quod adulterium committitur, cum propriæ libidinis inſtinctu, vel alieno conſenſu cum altero, vel altera, contra pactum coniugale, concumbitur. Sed hoc importat ſpecialem deformitatem luxuriæ. Ergo adulterium eſt determinata ſpecies luxuriæ.

RESPONDEO dicendum, quod adulterium *, ſicut ipſum nomen ſonat, eſt acceſſus ad alienum torum. In quo quidem dupliciter contra caſtitatem, & humanæ generationis bonum aliquis delinquit. Primo quidem, in quantum accedit ad mulierem non ſibi matrimonio copulatam: quod requiritur ad bonum prolis propriæ educandæ. Alio modo, quia 36. q. 1. c. Lex illa præterit. Lex illorum. 1. q. ſuper Exodum

accedit ad mulierem alteri per matrimonium copulatam, & sic impedit bonum prolis alienæ. Eadem ratio est de muliere coniugata, quæ per adulterium corrumpitur. Vnde dicitur Eccles. 23. Omnis mulier relinquens virum suum peccabit. Primo enim lege altissimi incredibilis fuit, in qua scilicet præcipitur, Non mœchaberis. Et secundo: virum suum derelinquit, in quo facit contra certitudinem prolis eius. Tertio, in adulterio fornicata est, & ex alio viro filios statuit sibi: quod est contra bonum propriæ prolis. Sed primum est commune in omnibus peccatis mortalibus. Alia vero duo specialiter pertinent ad deformitatem adulterij. Vnde manifestum est, quod adulterium est determinata species luxuriæ, vtpote speciem deformitatem habens circa actus venereos.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui habet vxorem, si ad aliam accedat, peccatum eius potest denominari, vel ex parte sua: & sic semper est adulterium, quia contra fidem matrimonij agit. Vel ex parte mulieris ad quam accedit: & sic quandoque est adulterium, puta cum coniugatus accedit ad vxorem alterius. Quandoque autem habet rationem stupri, vel alicuius alterius, secundum diuersas conditiones mulierum ad quas accedit. Dictum est autem * supra, quod species luxuriæ accipiuntur secundum diuersas mulierum conditiones. art. 1. huius q.

Ad secundum dicendum, quod matrimonium specialiter est ordinatum ad bonum humanæ prolis, sicut dictum est *. Adulterium autem specialiter matrimonio contrariatur, in quantum violat matrimonij fidem, quam quis coniugi debet. Et quia ille qui est ardentior amator vxoris, facit contra bonum matrimonij, inhoneste eo vtens, licet fidem non violet: ideo aliqualiter potest adulter nominari, & magis quam ille qui est ardentior amator alterius mulieris. art. 2. huius q.

Ad tertium dicendum, quod vxor est in potestate viri, sicut ei matrimonio copulata: puella autem est sub potestate patris, sicut per eum matrimonio copulanda. Et ideo alio modo contra bonum matrimonij est peccatum adulterij: alio modo, peccatum stupri. Et propter hoc ponuntur diuersæ luxuriæ species. De aliis autem ad adulterium pertinentibus, dicetur in tertia parte, cum de matrimonio tractabitur.

790 Supra art. 1. eor. & 4. d. 41. art. 4. q. 1. & 2. cor. Et mal. q. 15 art. 3. cor.

Art. 9. *Vtrum incestus sit determinata species luxuriæ?*

AD nonum sic proceditur. Videtur, quod incestus non sit species determinata luxuriæ. Incestus enim dicitur per priuationem castitatis. Sed castitati

vniuersaliter opponitur luxuria. Ergo videtur, quod incestus non sit species luxuriæ, sed sit vniuersaliter ipsa luxuria.

¶ 1. Præterea, In Decretis dicitur 36 *. q. 1. quod incestus est consanguinearum, vel affinium abusus. Sed affinitas differt à consanguinitate. Ergo incestus non est vna species luxuriæ, sed plures. 36. q. 1. Lex illa. præteritorum, § 2. med.

¶ 3. Præterea, Illud quod de se non importat aliquam deformitatem, non constituit aliquam determinatam speciem vitij. Sed accedere ad consanguineas, vel affines, non est secundum se deforme, alias nullo tempore licuisset. Ergo incestus non est determinata species luxuriæ.

SED contra est, quod species luxuriæ distinguuntur secundum conditiones mulierum, quibus aliqui abutuntur. Sed in incestu importatur specialis conditio mulierum; quia est abusus consanguinearum vel affinium, vt dictum est *. Ergo incestus est determinata species luxuriæ. art. 2. huius quæst.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, ibi necesse est inuenire determinatam speciem luxuriæ, vbi inuenitur aliquid repugnans vsui debito venereorum. In vsu autem consanguinearum vel affinium inuenitur aliquid incongruum commixtioni venereæ triplici ratione. Primo quidem, quia naturaliter homo debet quamdam honorificentiam parentibus, & per consequens aliis consanguineis qui ex eisdem parentibus de propinquo originem trahunt: in tantum quod apud antiquos, vt Valerius * Maximus refert, id habetur non erat fas filium simul cum patre balneari, ne sicut erubescere se inuicem nudos conspicerent. Manifestum est autem secundum prædicta, quod in actibus venereis maxime confistit quædam turpitudo, honorificentiæ contraria: vnde de his homines verecundantur. Et ideo incongruum est quod talis commixtio venerea fiat inter talium personarum adinuicem. Et hæc causa videtur exprimi Leuit. 18. vbi dicitur. Mater tua est; non reuelabis turpitudinem eius. Et idem postea dicitur in aliis. Secunda ratio est, quia personas sanguine coniunctas necesse est adinuicem simul conuersari. Vnde si homines non arcerentur à commixtione venerea, nimia opportunitas daretur hominibus veneream commixtionis, & sic animi hominum nimis emolliescerent per luxuriam. Et ideo in veteri lege illæ personæ specialiter videntur prohibitæ esse, quas necesse est simul commorari. Tertia ratio est, quia per hoc impediretur multiplicatio amicorum. Dum enim homo vxorem extraneam accipit, iunguntur sibi quasi Valer. lib. 2. tit. 1. de bonestate. hæc necessitas. Lex. 18. dam

dam ſpeciali amicitia omnes conſanguinei vxoris, ac ſi eſſent conſanguinei ſui. Vnde Aug. dicit 15. de Ciuit. Dei*, Habita eſt ratio rectiſſima charitatis, vt homines quibus eſſet vtilis atque honeſta concordia, diuerſarū neceſsitudinum vinculis necterentur; nec vnus in vxa multas haberet, ſed ſingulæ ſpargerentur in ſingulos. Addit autem Ariſtot. quartam rationem in ſecundo Politic. quia cum naturaliter homo conſanguineam diligat, ſi adderetur amor qui eſt ex commiſtione venerea, fieret nimius ardor amoris, & maximū libidinis incentiuum, quod caſtitati repugnat. Vnde manifeſtum eſt, quod inceſtus eſt determinata luxuriæ ſpecies.

*ad 16. ciuit. pr. c. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod abuſus coniunctarum perſonarum maxime induceret corruptelam caſtitatis, tum propter opportunitatem, tum etiam propter nimium ardorem amoris, vt dictum eſt *. Et ideo antonomaſtice abuſus talium perſonarum vocatur inceſtus.

*In 10. ar.

Ad ſecundum dicendum, quod perſona affinis coniungitur alicui propter perſonam conſanguinitate coniunctam. Et ideo quia vnum eſt propter alterum eiuſdem rationis, inconuenientiam facit conſanguinitas & affinitas.

Ad tertium dicendum, quod in commiſtione perſonarum coniunctarum aliquid eſt quod eſt ſecundum ſe indecens & repugnans naturali rationi: ſicut quod commiſtio fiat inter parentes & filios, quorum eſt per ſe & immediata cognatio. Nam filij naturaliter honorem debent parentibus. Vnde Philoſoph. * dicit in 9. de animalibus, quod quidam equus quia deceptus fuit vt matri commiſceretur, ſeipſum præcipitauit, quaſi præ horrore eo quod etiam animalibus aliquibus inſit naturalis reuerentia ad parentes. Aliæ vero perſonæ, quæ non coniunguntur ſecundum ſeipſas, ſed per ordinem ad parentes, non habent ita ex ſeipſis indecentiam. Sed variatur circa hoc decentia, vel indecentia, ſecundum conſuetudinem & legem humanam vel diuinam: quia vt dictum eſt *, vſus venereorum quia ordinatur ad bonum commune, ſubiacet legi. Et ideo, ſicut Auguſt. † dicit quintodecimo de Ciuitate Dei, cap. 16. commiſtio ſororum & fratrum quanto fuit antiquior compellente neceſsitate, tanto poſtea facta eſt damnabilior, religione prohibente.

*cap. 47. 10 hist. an.

* 2. huius qu. † cap. 16. circa pr. tom. 5.

751

Art. 10. *Verum ſacrilegium poſsit eſſe ſpecies luxuriæ?*

*ſup. q. 1. ar. 1. ad 3. & 4. d. 41. a. 4. q. 2. ad 7.

AD decimum ſic proceditur. Videtur, quod ſacrilegium non poſsit eſſe ſpecies luxuriæ. Eadem enim ſpecies non inuenitur ſub diuerſis generibus non

ne subalternatim positis. Sed sacrilegium est species irreligiositatis, vt supra dictum est*. Ergo sacrilegium non potest poni species luxuriæ. * q. 99. a. 2.

¶ 2. Præterea, In Decret. 36. causa † quæst. 1. sacrilegium non ponitur inter alia quæ ponuntur species luxuriæ. Ergo videtur, quod nō sit luxurię species. † 36. q. 1. c. 1. ex illa. 5. præterea.

¶ 3. Præterea, Sicut per luxuriam contingit aliquid fieri contra aliquam rem sacram, ita etiam per alia vitiorum genera. Sed sacrilegium non ponitur species gulæ, aut alterius alicuius huiusmodi vitij, ergo etiam non debet poni species luxuriæ.

SED contra est, quod Augustin. * dicit 15. de Ciuit. Dei, quod si iniquum est auiditate possidendi transredi limitem agrorum, quanto est iniquius libidine concumbendi subuertere limitem morum. Sed transredi limitem agrorum in rebus sacris, est peccatum sacrilegij. Ergo pari ratione subuertere limitem morum, libidine concumbendi, in rebus sacris, facit sacrilegij vitium. Sed libido concumbendi pertinet ad luxuriam: Ergo sacrilegium est luxuriæ species. * c. 1 & 2. para. Hæc me. tom. 5.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est*, actus vnius virtutis vel vitij ordinatus ad finem alterius, assumit speciem illius: sicut furtum quod propter adulterium committitur, transit in speciem adulterij. Manifestum est autem, quod obseruatio castitatis, secundum quod ordinatur ad cultum Dei, sit actus religionis, vt patet in illis qui vouent & seruant virginitatem, vt patet per Augustin. * in lib. de Virginitate. Vnde manifestum est quod etiam luxuria, secundum quod violat aliquid ad diuinum cultum pertinens, pertinet ad speciem sacrilegij. Et secundum hoc sacrilegium potest poni species luxuriæ. * q. 99. a. 3. ad 2. & 3. q. 18. art. 7. c. 8. 10. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod luxuria secundum quod ordinatur ad finem alterius vitij, efficitur illius vitij species. Et sic aliqua luxuriæ species potest etiam esse species irreligiositatis, sicut cuiusdam superioris generis.

Ad secundum dicendum, quod ibi enumerantur illa quæ sunt species luxuriæ secundum seipsa. Sacrilegium autem est species luxuriæ, secundum quod ordinatur ad alterius vitij finem, & potest concurrere cum diuersis luxuriæ speciebus. Si enim aliquis abutatur persona coniuncta sibi secundum spirituale cognationem, committit sacrilegium ad modum incestus. Si autem abutatur virgine Deo sacrata, in quantum est sponsa Christi, est sacrilegium per modum adulterij; in quantum vero est sub spirituali patris cura constituta, erit quoddam spirituale stuprum

Et ſi violentia inferatur, erit ſpiritualis raptus: qui etiam ſecundum leges ciuiles grauius punitur quam
in cod. l. 9 tit. 13, alius raptus. Vnde Iuſtinianus Imperator dicit *. Si quis non dicam rapere, ſed attentare tantummodo, matrimonij coniungendi cauſa, ſacratiſſimas virgines auſus fuerit, capitali pœna feriatur.

Ad tertium dicendum, quod ſacrilegium committitur in re ſacrata. Res autem ſacra eſt vel perſona ſacrata quæ concupiſcitur ad concubitum: & ſic pertinet ad luxuriam. Vel quę concupiſcitur ad poſſidendum: & ſic pertinet ad iniuſtitiam. Poteſt etiam ad iram pertinere ſacrilegium: puta, ſi aliquis extra iuriam inferat perſonæ ſacræ, vel ſi guloſe cibum ſacrum aſſumat: ſacrilegium committit. Specialius tamen ſacrilegium attribuitur luxuriæ, quæ opponitur caſtitati, ad cuius obſeruantiam aliquæ perſonæ ſpecialiter conſecrantur.

752 Art. 11. *Vtrum vitium contra naturam ſit ſpecies luxuriæ?*

a. d. 41. ar. 4. q. 2. AD vndecimum ſic proceditur. Videtur, quod vitium contra naturam, non ſit ſpecies luxuriæ: quia in
** ar. 1. huius quæſt. prædicta * enumeratione ſpecierum luxuriæ nulla fit mentio de vitio contra naturam. Ergo non eſt ſpecies luxuriæ.*

¶ 2. Præterea, Luxuria opponitur virtuti, & ita ſub malitia continetur. Sed vitium contra naturam nõ continetur ſub malitia, ſed ſub beſtialitate, vt patet per
8. 5. to. 5. Philoſ. in 7. Ethic. * Ergo vitium contra naturam non eſt ſpecies luxuriæ.

¶ 3. Præterea, Luxuria conſiſtit circa actus ad generationem humanam ordinatos, vt patet ex ſupra dicti*q. præce. ar. 2. & 3.* *. Sed vitium contra naturam conſiſtit circa actus, ex quibus non poteſt generatio ſequi. Ergo vitium contra naturam non eſt ſpecies luxuriæ.

SED contra eſt, quod 2. Corinth. 13. commemoratur aliis luxuriæ ſpeciebus, vbi dicitur. Et non egerunt pœnitentiam ſuper immunditia, & fornicatione, & im*2. p. inter. tit. 4. b.* pudicitia: vbi dicit glo. *, immunditia, id eſt luxuria contra naturam.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra
ar. 6. & 9. dictum eſt *, ibi eſt determinata luxuriæ ſpecies, vbi
huius qu. ſpecialis ratio deformitatis occurrit, quæ facit indecentem actum venereum. Quod quidem poteſt eſſe dupliciter. Vno quidem modo, quia repugnat rationi rectæ, quod eſt commune in omni vitio luxuriæ. Alio modo, quia etiam ſuper hoc repugnat ipſi ordini naturali venerei actus, qui cõuenit humanę ſpeciei: quod dicitur vitium contra naturam. Quod quidem poteſt

plu-

pluribus modis contingere. Vno quidem modo, si absque omni concubitu causa delectationis veneree pollutio procuretur, quod pertinet ad peccatum immunditiæ, quam quidam mollitiem vocant. Alio modo, si fiat per concubitum ad rem non eiusdem speciei, quod vocatur bestialitas. Tertio, si fiat per concubitum ad non debitum sexum, puta masculi ad masculum, vel fœminæ ad fœminam, vt Apostolus dicit ad Rom. 1. quod dicitur Sodomiticum vitium. Quarto, si non seruetur naturalis modus concumbendi, aut quantum ad instrumentum non debitum, aut quantum ad alios monstruosos & bestiales concumbendi modos.

Ad primum ergo dicendum, quod ibi enumerantur species luxuriæ, quæ non repugnant humanæ naturæ; & ideo prætermittitur vitium contra naturam.

Ad secundum dicendum, quod bestialitas differt à malitia, quæ humanæ virtuti opponitur, per quemdam excessum circa eandem materiam: & ideo ad idem genus reduci potest.

Ad tertium dicendum, quod luxuriosus non intendit generationem humanam, sed delectationem veneream, quam potest aliquis experiri sine actibus, ex quibus sequitur humana generatio. Et hoc est quod quæritur in vitio contra naturam.

Art. 12. *Vtrum vitium contra naturam sit maximum peccatum inter species luxuriæ?* 753 inf. q. 17 a. 1. ad 2. & 1. 2. q. 73. a. 7. & 10. & 4. d. 41. art. 4. q. 1. & 6.

AD duodecimum sic proceditur. Videtur, quod vitium contra naturam, non sit maximum peccatum inter species luxuriæ. Tanto enim aliquod peccatum est grauius, quanto magis contrariatur charitati. Sed magis videntur contrariari charitati proximi adulterium, & stuprum, & raptus, quæ vergunt in iniuriam proximi, quam peccata contra naturam, per quæ nullus alteri iniuriatur. Ergo peccatum contra naturam, non est maximum inter species luxuriæ.

¶ 2. Præterea, Illa peccata videntur esse grauissima, quæ contra Deum committuntur. Sed sacrilegium directe contra Deum committitur, quia vergit in iniuriam diuini cultus. Ergo sacrilegium est grauius peccatum quam vitium contra naturam.

¶ 3. Præterea, Tanto aliquod peccatum videtur esse grauius, quanto exercetur in personam quam magis diligere debemus. Sed secundum ordinem charitatis magis debemus diligere personas nobis coniunctas, quæ polluuntur per incestum, quam personas extraneas, quæ interdum polluuntur per vitium contra naturam.

Ergo

Ergo inceſtus eſt grauius peccatum quam vitium contra naturam.

¶ 4. Præterea, Si vitium contra naturam eſt grauiſsimum, videtur quod tanto ſit grauius quanto eſt magis contra naturam. Sed maxime videtur eſſe contra naturam peccatum immunditiæ ſeu mollitiei: quia hoc videtur eſſe maxime ſecundum naturam, vt alterum ſit agens, & alterum ſit patiens. Ergo ſecundum hoc immunditia eſſet grauiſsimum inter vitia contra naturam. Hoc autem eſt falſum. Ergo vitia contra naturam non ſunt grauiſsima inter peccata luxuriæ.

refertur 32. q. 7. c. Quæd modum in fin. & ca. Adulterij.

SED contra eſt, quod Aug. * dicit in lib. de Adulter. coniugiis, quod omnium horum vitiorum, ſcilicet quæ ad luxuriam pertinent, peſsimum eſt quod contra naturam fit.

RESPONDEO dicendum, quod in quolibet genere peſsima eſt principij corruptio ex quo alia dependent. Principia autem rationis ſunt ea quę ſunt ſecundum naturam. Nam ratio, præſuppoſitis his quæ ſunt à natura determinata, diſponit alia ſecundum quod conuenit. Et hoc apparet tam in ſpeculatiuis quam practicis. Et ideo ſicut in ſpeculatiuis error circa ea quorum cognitio eſt homini naturaliter indita, eſt grauiſsimus, & turpiſsimus: ita in agendis, agere contra ea quæ ſunt ſecundum naturam determinata, eſt grauiſsimum & turpiſsimum. Quia ergo in vitiis quæ ſunt contra naturam, tranſgreditur homo id quod eſt ſecundum naturam, determinatum circa vſum venereum, inde eſt quod in tali materia hoc peccatum eſt grauiſsimum. Poſt quod eſt inceſtus, qui ſicut dictum eſt *, eſt contra naturalem reuerentiam quam perſonis coniunctis debemus. Per alias autem luxuriæ ſpecies præteritur ſolum id quod eſt ſecundum rationem rectam determinatum, ex præſuppoſitione tamen naturalium principiorum. Magis autem repugnat rationi, quod aliquis venereis vtatur, non ſolum contra id quod conuenit proli generandæ, ſed etiam cum iniuria alterius. Et ideo fornicatio ſimplex, quæ committitur ſine iniuria alterius perſonæ, eſt minima inter ſpecies luxuriæ. Maior autem iniuria eſt, ſi quis abutatur muliere alterius poteſtati ſubiecta, ad vſum generationis, quam ad ſolam cuſtodiam. Et ideo adulterium eſt grauius quam ſtuprum, & vtrumque aggrauatur per violentiam; propter quod raptus virginis eſt grauius quam ſtuprum, & raptus vxoris quam adulterium. Et hæc omnia etiam aggrauantur ſecundum rationem ſacrilegij, vt ſupra dictum eſt *.

art. 9. huius quæſt.

Art. 10 huius.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod sicut ordo rationis rectæ est ab homine, ita ordo naturæ est ab ipso Deo. Et ideo in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturæ violatur, fit iniuria ipsi Deo ordinatori naturæ. Vnde Aug. * dicit in tertio Confessionum cap. 8. Flagitia quæ sunt contra naturam, vbique ac semper detestanda atque punienda sunt, qualia Sodomitarum fuerunt: quæ si omnes gentes facerent, omnes eodem criminis reatu diuina lege tenerentur, quæ non sic fecit homines, vt se illo vterentur modo. Violatur quippe ipsa societas, quæ cum Deo nobis esse debet, cum eadem natura, cuius ille auctor est, libidinis peruersitate polluitur. c. 8. tom. 1.

Ad secundum dicendum, quod etiam vitia contra naturam sunt contra Deum, vt dictum est *. Et tanto sunt grauiora quam sacrilegij corruptela, quanto ordo naturæ humanæ inditus est prior & stabilior quam quilibet alius ordo superadditus. * in solut. præc.

Ad tertium dicendum, quod vnicuique individuo magis est coniuncta natura speciei, quam quodcumque aliud individuum. Et ideo peccata quæ sunt contra naturam speciei, sunt graniora.

Ad quartum dicendum, quod gravitas in peccato magis attenditur ex abusu alicuius rei, quam ex omissione debiti vsus. Et ideo inter vitia quæ sunt contra naturam, infimum locum tenet peccatum immunditiæ, quod consistit in sola omissione concubitus ad alterum. Grauissimum autem est peccatum bestialitatis, quia non seruatur debita species. Vnde super illud Genes. 37 capite. Accusauit fratres suos crimine pessimo: dicit gloss. quod cum pecoribus miscebantur. Post hoc autem est vitium Sodomiticum, cum ibi non seruetur debitus sexus. Post hoc autem est peccatum ex eo, quod non seruatur debitus modus concumbendi. Magis autem si non fit debitum vas, quam si fit inordinatio secundum aliqua alia pertinentia ad modum concubitus. id habet Lyranus & Hugo.

QVÆSTIO CLV.

De partibus potentialibus temperantiæ: & primo de continentia, in quatuor articulos diuisa.

POstea considerandum est de partibus potentialibus temperantiæ.

¶ Et primo de continentia.

¶ Secundo, de clementia.

¶ Tertio, de modestia.

CIRCA primum considerandum est de continentia, & incontinentia.

CIRCA continentiam quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum continentia ſit virtus?

¶ Secundo, quæ ſit materia eius.

¶ Tertio, quod ſit eius ſubiectum.

¶ Quarto, de comparatione eius ad temperantiam.

Art. 1. *Verum continentia ſit virtus?*

794 II.2.q.85. a.3. ad 2. & 3.q.7. a.2. ad 3. & ver.q. 14.art 4. cor.in. * ca.9. & li.4.e. vl. tom.5 † c.18. & 19.10.1.6 ‡gl.inter. lin. ſup. illud mo- deſtia, ei- tumentia, &c.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod continentia non ſit virtus. Species enim non condividitur generi. Sed continentia condividitur virtuti: vt patet per Philoſ. * in 7. Ethicor. Ergo continentia non eſt virtus.

¶ 2. Præterea, Nullus vtendo virtute peccat: quia ſecundum Aug. in lib. † de lib. arbit. virtus eſt qua nemo malè vtitur. Sed aliquis continendo poteſt peccare: puta ſi deſideret aliquod bonum facere, & ab eo ſe contineat. Ergo continentia non eſt virtus.

¶ 3. Præterea, Nulla virtus retrahit hominem à licitis, ſed ſolum ab illicitis. Sed continentia retrahit hominem à licitis. Dicit enim glo. ‡ Galat. 5. quod per continentiam aliquis ſe etiam à licitis abſtinet. Ergo continentia eſt virtus.

SED contra, Omnis habitus laudabilis videtur eſſe virtus. Sed continentia eſt huiuſmodi. Dicit enim Andronic. quod continentia eſt habitus inuictus à delectatione. Ergo continentia eſt virtus.

RESPONDEO dicendum, quod nomen continentiæ dupliciter ſumitur à diuerſis. Quidam enim continentiam nominant, per quam aliquis ab omni delectatione venerea abſtinet. Vnde & Apoſtolus ad Galat. 3. continentiam caſtrati coniungit. Et ſic continentia perfecta principalis quidem eſt virginitas, ſecundaria vero viduitas. Vnde ſecundum hoc eidem rario eſt de continentia, quæ de virginitate, quam ſupra * diximus virtutem. Alij vero dicunt continentiam eſſe, per quam aliquis reſiſtit concupiſcentiis prauis, quæ in eo vehementes exiſtunt. Et hoc modo accipit Philoſophus continentiam in 7. Ethicor. Et hoc etiam modo accipitur continentia in collationibus patrum. Hoc autem modo continentia habet aliquid de ratione virtutis, in quantum ſcilicet ratio firmata eſt contra paſſiones, ne ab eis deducatur, non tamen attingit ad perfectam rationem virtutis moralis, ſecundum quam etiam appetitus ſenſitiuus ſubditur rationi ſic, vt in eo non inſurgant vehementes paſſiones rationi contrariæ. Et ideo Philoſophus dicit in 4. Ethicor. * quod continentia non eſt virtus, ſed quædam miſta, in quantum ſcilicet habet aliquid de virtute, & in aliquo deficit à virtute. Largius tamen

2.2.q.155. a.1. per totū, tom.3. f.2.

accipiendo nomen virtutis pro quolibet principio laudabilium operum, poſſumus dicere continentiam eſſe virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod Philoſophus continentiam conduiuit virtuti, quantum ad hoc, in quo deficit à virtute.

Ad ſecundum dicendum, quod homo proprie eſt id quod eſt ſecundum rationem. Et ideo ex hoc dicitur aliquis in ſe ipſo ſe tenere, quod tenet ſe in eo quod conuenit rationi. Quod autem pertinet ad peruerſitatem rationis, non eſt conueniens rationi. Vnde ille ſolus vere continens dicitur, qui tenet ſe in eo quod eſt ſecundum rationem rectam, non autem in eo quod eſt ſecundum rationem peruerſam. Rationi autem rectæ opponuntur concupiſcentiæ prauæ: ſicut & rationi perverſæ opponuntur concupiſcentiæ bonæ. Et ideo propriè & vere continens eſt, qui perſiſtit in ratione recta, abſtinens à concupiſcentiis prauis: non autem qui perſiſtit in ratione peruerſa, abſtinens à concupiſcentiis bonis. Sed hic magis poteſt dici obſtinatus in malo.

Ad tertium dicendum, quod gloſſ. ibi loquitur de continentia ſecundum primum modum, ſecundum quem continentia nominat quamdam virtutem perfectam, quæ non ſolum abſtinet ab illicitis bonis, ſed etiam à quibuſdam licitis minus bonis: vt totaliter intendatur perfectioribus bonis.

Art. 2. *Verum materia continentiæ ſint concupiſcentia delectationum tactus?* 755

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod materia continentiæ non ſint concupiſcentiæ delectationum tactus. Dicit enim Ambroſ. in primo de Offi. quod generale decorum ita eſt ac ſi æquabilem formam atque vniuerſitatem honeſtatis habeat in omni actu ſuo continentem. Sed non omnis actus humanus pertinet ad delectationes tactus. Ergo continentia non eſt ſolum circa concupiſcentias delectationum tactus. *ca. 46. in prin. 1. Offi.*

¶ 2. Præterea, Nomen continentiæ ex hoc ſumitur, quod aliquis tenet ſe in bono rationis rectæ, ſicut dictum eſt *. Sed quædam aliæ paſſiones vehementius abducunt hominem à ratione recta, quam concupiſcentiæ delectabilium tactus, ſicut timor periculorum mortis, qui ſtupefacit hominem: & ira, quæ eſt inſaniæ ſimilis, vt Seneca dicit †. Ergo continentia non dicitur proprie circa concupiſcentias delectationum tactus. *art. præced. * li. 1. de ira. c. 1. † de inuect. inſ 3. ante fin. lib.*

¶ 3. Præterea, Tullius dicit in 2. Rhetor. † quod conti

continentia eſt, per quam cupiditas conſilij gubernatione regitur. Cupiditas autem magis conſueuit dici diuitiarum quam delectabilium tactus, ſecundum illud
• 1. ad Timoth. vlt. Radix omnium malorum eſt cupiditas. Ergo continentia non eſt proprie circa concupiſcentias delectationum tactus.

¶ 4. Præterea, Delectationes tactus non ſolum ſunt in rebus venereis, ſed etiam in vſu ciborum. Sed continentia ſolum circa vſum venereorum conſueuit dici. Ergo non eſt propria materia eius concupiſcentia delectationum tactus.

¶ 5. Præterea, Inter delectationes tactus quædam ſunt non humanæ, ſed beſtiales, tam in cibis (vtpote ſi quis delectaretur in eſu carnium humanarum) quam etiam in venereis: puta in abuſu beſtiarum, vel puerorum. Sed circa huiuſmodi non eſt continentia, vt
2. 5. 1. 5. dicitur in 7. Ethic. * Non ergo propria materia continentiæ ſunt concupiſcentiæ delectationum tactus.

2. 4. 1. 5. SED contra eſt, quod Philoſophus dicit in * 7. Ethic. quod continentia & incontinentia ſunt circa eadem, circa quæ temperantia & intemperantia. Sed temperantia & intemperantia ſunt circa concupiſcen-
q. 141. a. 4. tias delectationum tactus, vt ſupra habitum eſt *. Ergo etiam continentia & incontinentia ſunt circa eamdem materiam.

RESPONDEO dicendum, quod nomen continentiæ refræinationem quamdam importat, in quantum ſcilicet tenet ſe aliquis ne paſſiones ſequatur. Et ideo proprie continentia dicitur circa illas paſſiones, quæ impellunt ad aliquid proſequendum: in quibus laudabile eſt, vt ratio retrahat hominem à proſequendo. Non autem proprie eſt circa illas paſſiones, quæ important retractionem quamdam, ſicut timor & alia huiuſmodi. In his enim laudabile eſt firmitatem ſer-
q. 123. a. 3. & 4. uare in proſequendo, quod ratio dictat, vt ſupra dictum eſt *. Eſt autem conſiderandum, quod naturales inclinationes principia ſunt omnium ſuperue-
Proficiscitur ex qu. 26 art. 3. & 8. nientium, vt ſupra dictum eſt †. Et ideo paſſiones tanto vehementius impellunt ad aliquid proſequendum, quanto magis ſequuntur inclinationem naturæ: quæ præcipue inclinat ad ea quæ ſunt ſibi neceſſaria; vel ad conſeruationem indiuidui, ſicut ſunt cibi; vel ad conſeruationem ſpeciei, ſicut ſunt actus venerei: quorum delectationes ad tactum pertinent. Et ideo continentia & incontinentia proprie dicuntur circa concupiſcentias delectationum tactus.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut nomen temperantiæ poteſt communiter accipi in quacumque

mate

materia, proprie tamen dicitur in illa materia, in qua eſt optimum hominem refrænari: ita etiam continentia proprie dicitur in materia, in qua eſt optimum, & difficillimum contineri, ſcilicet in concupiſcentiis delectationum tactus. Communiter autem & ſecundum quid poteſt dici in quacumque alia materia. Et hoc modo vtitur Ambroſ. * nomine continentiæ. *loc. citat. in arg.*

Ad ſecundum dicendum, quod circa timorem non proprie laudatur continentia, ſed magis firmitas animi, quam fortitudo importat. Ira autem impetum quidem facit ad aliquid proſequendum. Iſte tamen impetus magis ſequitur apprehenſionem animalem, provt ſcilicet aliquis apprehendit ſe eſſe ab alio læſum, quam inclinationem naturalem. Et ideo dicitur quidem aliquis ſecundum quid continens iræ, non tamen ſimpliciter.

Ad tertium dicendum, quod huiuſmodi exteriora bona, ſicut honores, diuitiæ, & huiuſmodi, vt Philoſ. dicit * in 7. Ethicor. videntur quidem ſecundum ſe eſſe eligibilia, non autem quaſi neceſſaria ad conſeruationem naturæ: & ideo circa ea non dicimus ſimpliciter aliquos continentes vel incontinentes, ſed ſecundum quid: apponendo quod ſint continentes, vel incontinentes lucri, vel honoris, vel alicuius huiuſmodi. Et ideo vel Tullius * communiter vſus eſt nomine continentiæ, provt comprehendit ſub ſe etiam continentiam ſecundum quid: vel accipit cupiditatem ſtricte pro concupiſcentia delectabilium tactus. *6.4.t.3o. loc. citat. in arg.*

Ad quartum dicendum, quod delectationes venereorum ſunt vehementiores, quam delectationes ciborum. Et ideo circa venerea magis conſueuimus continentiam & incontinentiam dicere, quam circa cibos: licet ſecundum Philoſophum circa vtrumque poſſit dici. *6. 5. non longe à fin. c. 5. 756*

Ad quintum dicendum, quod continentia eſt bonum rationis humanæ: & ideo attenditur circa paſſiones, quæ poſſunt eſſe homini connaturales. Vnde Philoſ. dicit in 7. Ethic. * quod ſi aliquis tenens puerum, concupiſcat eum, vel comedere, vel ad venereorum incommenientem delectationem, ſiue ſequatur concupiſcentiam, ſiue non, non dicetur ſimpliciter continens, ſed ſecundum quid. *ſupr. q. 53. a. 5. ad 3. & 1 2. q. 58. a. 2. ad 2. & d 3. q. 2. art. 4. q. 2. & 7. Ethic. lect. 10. c. 3.*

Art. 3. *Vtrum ſubiectum continentiæ ſit vis concupiſcibilis?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod ſubiectum continentiæ ſit vis concupiſcibilis. Subiectum enim alicuius virtutis oportet eſſe proportionatum

dam ſpeciali amicitia omnes conſanguinei vxoris, ac ſi eſſent conſanguinei ſui. Vnde Aug. dicit 15. de Ciuit. Dei*, Habita eſt ratio rectiſsima charitatis, vt homines quibus eſſet vtilis atque honeſta concordia, diuerſarū neceſsitudinum vinculis necterentur; nec vnus in vna multas haberet, ſed ſingulæ ſpargerentur in ſingulos. Addit autem Ariſtot. quartam rationem in ſecundo Politic. quia cum naturaliter homo conſanguineam diligat, ſi adderetur amor qui eſt ex commiſtione venerea, fieret nimius ardor amoris, & maximū libidinis incentiuum, quod caſtitati repugnat. Vnde manifeſtum eſt, quod inceſtus eſt determinata luxuriæ ſpecies.

arg. circa pr. t. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod abuſus coniunctarum perſonarum maxime induceret corruptelam caſtitatis, tum propter opportunitatem, tum etiam propter nimium ardorem amoris, vt dictum eſt *. Et ideo antonomaſtice abuſus talium perſonarum vocatur inceſtus.

In 2. ar.

Ad ſecundum dicendum, quod perſona affinis coniungitur alicui propter perſonam conſanguinitate coniunctam. Et ideo quia vnum eſt propter alterum eiuſdem rationis, inconuenientiam facit conſanguinitas & affinitas.

Ad tertium dicendum, quod in commiſtione perſonarum coniunctarum aliquid eſt quod eſt ſecundum ſe indecens & repugnans naturali rationi: ſicut quod commiſtio fiat inter parentes & filios, quorum eſt per ſe & immediata cognatio. Nam filij naturaliter honorem debent parentibus. Vnde Philoſoph. * dicit in 9. de animalibus, quod quidam equus quia deceptus fuit vt matri commiſceretur, ſeipſum præcipitauit, quaſi præ horrore eo quod etiam animalibus aliquibus ineſt naturalis reuerentia ad parentes. Aliæ vero perſonæ, quæ non coniunguntur ſecundum ſeipſas, ſed per ordinem ad parentes, non habent ita ex ſeipſis indecentiam. Sed variatur circa hoc decentia, vel indecentia, ſecundum conſuetudinem & legem humanam vel diuinam: quia vt dictum eſt *, vſus venereorum quia ordinatur ad bonum commune, ſubiacet legi. Et ideo, ſicut Auguſt. † dicit quintodecimo de Ciuitate Dei, cap. 16. commiſtio ſororum & fratrum quanto fuit antiquior compellente neceſsitate, tanto poſtea facta eſt damnabilior, religione prohibente.

cap. 47. com. 4.

art. 2. huius qu.

† *cap. 16. circa pr. com. 5.*

751

ſup. ar. 1. ad 3. & 4. d. 41. a. 4. q. 2. ad 7.

Art. 10. *Verum ſacrilegium poſsit eſſe ſpecies luxuriæ?*

AD decimum ſic proceditur. Videtur, quod ſacrilegium non poſsit eſſe ſpecies luxuriæ. Eadem enim ſpecies non inuenitur ſub diuerſis generibus non

non subalternatim positis. Sed sacrilegium est species irreligiositatis, vt supra dictum est*. Ergo sacrilegium non potest poni species luxuriæ. * q. 99.

¶ 2. Præterea, In Decret. 36. causſa † quæſt. 1. sacrilegium non ponitur inter alia quæ ponuntur speties luxuriæ. Ergo videtur, quod nō sit luxuriæ species. † 36. q. 1. c. Lex illa

¶ 3. Præterea, Sicut per luxuriam contingit aliquid fieri contra aliquam rem sacram, ita etiam per alia vitiorum genera. Sed sacrilegium non ponitur species gulæ, aut alterius alicuius huiusmodi vitij. Ergo etiam non debet poni species luxuriæ. praeterea.

SED contra est, quod Auguſt.* dicit 15. de Ciuit. Dei, quod si iniquum est auiditate possidendi transgredi limitem agrorum, quanto est iniquius libidine concumbendi subuertere limitem morum. Sed transgredi limitem agrorum in rebus sacris, est peccatum sacrilegij. Ergo pari ratione subuertere limitem morum, libidine concumbendi, in rebus sacris, facit sacrilegij vitium. Sed libido concumbendi pertinet ad luxuriam: Ergo sacrilegium est luxuriæ species. * l. 1. c. 16. parum à me. tom. 5.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est*, actus vnius virtutis vel vitij ordinatus ad finem alterius, assumit speciem illius: sicut furtum quod propter adulterium committitur, transit in speciem adulterij. Manifestum est autem, quod obseruatio caſſitatis, secundum quod ordinatur ad cultum Dei, sit actus religionis, vt patet in illis qui vouent & seruant virginitatem, vt patet per Auguſt.* in lib. de Virginitate. Vnde manifestum est quod etiam luxuria, secundum quod violat aliquid ad diuinum cultum pertinens, pertinet ad speciem sacrilegij. Et secundum hoc sacrilegium potest poni species luxuriæ. * q. 99. a. 1. ad 2. & 1. 2. q. 18. art. 7. * l. 8. de. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod luxuria secundum quod ordinatur ad finem alterius vitij, efficitur illius vitij species. Et sic aliqua luxuriæ species potest etiam esse species irreligiositatis, sicut cuiuſdam superioris generis.

Ad secundum dicendum, quod ibi enumerantur illa quæ sunt species luxuriæ secundum seipsa. Sacrilegium autem est species luxuriæ, secundum quod ordinatur ad alterius vitij finem, & potest concurrere cum diuersis luxuriæ speciebus. Si enim aliquis abutatur persona coniuncta sibi secundum spiritualem cognationem, committit sacrilegium ad modum incestus. Si autem abutatur virgine Deo sacrata, inquantum est sponsa Christi, est sacrilegium per modum adulterij; in quantum vero est sub spiritualis patris cura constituta, erit quoddam spirituale stuprum

Et si violentia inferatur, erit spiritualis raptus: qui etiam secundum leges ciuiles grauius punitur quam alius raptus. Vnde Iustinianus Imperator dicit *: Si quis non dicam rapere, sed attentare tantummodo matrimonij coniungendi causa, sacratissimas virgines ausus fuerit, capitali pœna feriatur.

in cod. l. 9. tit. 13.

Ad tertium dicendum, quod sacrilegium committitur in re sacrata. Res autem sacra est vel persona sacrata quæ concupiscitur ad concubitum: & sic pertinet ad luxuriam. Vel quę concupiscitur ad possidendum: & sic pertinet ad iniustitiam. Potest etiam ad iram pertinere sacrilegium: puta, si aliquis extra iam iuriam inferat personæ sacræ, vel si gulosè cibum sacrum assumat, sacrilegium committit. Specialius tamen sacrilegium attribuitur luxuriæ, quæ opponitur castitati, ad cuius obseruantiam aliquæ personæ specialiter consecrantur.

752 ART. II. *Vtrum vitium contra naturam sit species luxuriæ?*

4. d. 41. ar. 4. q. 2. *ar. 1. huius quæst. posit.*

AD vndecimum sic proceditur. Videtur quod vitium contra naturam, non sit species luxuriæ: quia in prædicta * enumeratione specierum luxuriæ nulla fit mentio de vitio contra naturam. Ergo non est species luxuriæ.

¶ 2. Præterea, Luxuria opponitur virtuti, & ita sub malitia continetur. Sed vitium contra naturam non continetur sub malitia, sed sub bestialitate, vt patet per Philos. in 7. Ethic. * Ergo vitium contra naturam non est species luxuriæ.

8. 5. to. 5.

¶ 3. Præterea, Luxuria consistit circa actus ad generationem humanam ordinatos, vt patet ex supra dictis *. Sed vitium contra naturam consistit circa actus, ex quibus non potest generatio sequi. Ergo vitium contra naturam non est species luxuriæ.

q. præc. ar. 2. & 3.

SED contra est, quod 2. Corinth. 13. commemoratur aliis luxuriæ speciebus, vbi dicitur. Et non egerunt pœnitentiam super immunditia, & fornicatione, & impudicitia: vbi dicit glossa *, immunditia, id est luxuria contra naturam.

4. sent. dist. 15. in fine. lit. b.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, ibi est determinata luxuriæ species, vbi specialis ratio deformitatis occurrit, quæ facit indecentem actum venereum. Quod quidem potest esse dupliciter. Vno quidem modo, quia repugnat rationi rectæ, quod est commune in omni vitio luxuriæ. Alio modo, quia etiam super hoc repugnat ipsi ordini naturali venerei actus, qui cõuenit humanę speciei: quod dicitur vitium contra naturam. Quod quidem potest

ar. 6. & 9. huius qu.

pluribus modis contingere. Vno quidem modo, si absque omni concubitu causa delectationis veneree pollutio procuretur, quod pertinet ad peccatum immunditiæ, quam quidam mollitiem vocant. Alio modo, si fiat per concubitum ad rem non eiusdem speciei, quod vocatur bestialitas. Tertio, si fiat per concubitum ad non debitum sexum, puta masculi ad masculum, vel fœminæ ad fœminam, vt Apostolus dicit ad Rom. 1. quod dicitur Sodomiticum vitium. Quarto, si non seruetur naturalis modus concumbendi, aut quantum ad instrumentum non debitum, aut quantum ad alios monstruosos & bestiales concumbendi modos.

Ad primum ergo dicendum, quod ibi enumerantur species luxuriæ, quæ non repugnant humanæ naturæ; & ideo prætermittitur vitium contra naturam.

Ad secundum dicendum, quod bestialitas differt à malitia, quæ humanæ virtuti opponitur, per quendam excessum circa eandem materiam: & ideo ad idem genus reduci potest.

Ad tertium dicendum, quod luxuriosus non intendit generationem humanam, sed delectationem veneream, quam potest aliquis experiri sine actibus, ex quibus sequitur humana generatio. Et hoc est quod quæritur in vitio contra naturam.

Art. 12. *Verum vitium contra naturam sit maximum peccatum inter species luxuriæ?* 753 inf. q. 170. art. 1. ad 2. & 1. 2. q. 73. a. 7. 10. & 4. a. 4. 1. art. 4. q. 30. a. 4.

AD duodecimum sic proceditur. Videtur, quod vitium contra naturam, non sit maximum peccatum inter species luxuriæ. Tanto enim aliquod peccatum est grauius, quanto magis contrariatur charitati. Sed magis videntur contrariari charitati proximi adulterium, & stuprum, & raptus, quæ vergunt in iniuriam proximi, quam peccata contra naturam, per quæ nullus alteri iniuriatur. Ergo peccatum contra naturam, non est maximum inter species luxuriæ.

¶ 2. Præterea, Illa peccata videntur esse grauissima, quæ contra Deum committuntur. Sed sacrilegium directe contra Deum committitur, quia vergit in iniuriam diuini cultus. Ergo sacrilegium est grauius peccatum quam vitium contra naturam.

¶ 3. Præterea, Tanto aliquod peccatum videtur esse grauius, quanto exercetur in personam quam magis diligere debemus. Sed secundum ordinem charitatis magis debemus diligere personas nobis coniunctas, quæ polluuntur per incestum, quam personas extraneas, quæ interdum polluuntur per vitium contra naturam.

Ergo

Ergo inceſtus eſt grauius peccatum quam vitium contra naturam.

¶ 4. Præterea, Si vitium contra naturam eſt grauiſsimum, videtur quod tanto ſit grauius quanto eſt magis contra naturam. Sed maxime videtur eſſe contra naturam peccatum immunditiæ ſeu mollitiei: quia hoc videtur eſſe maxime ſecundum naturam, vt alterum ſit agens, & alterum ſit patiens. Ergo ſecundum hoc immunditia eſſet grauiſsimum inter vitia contra naturam. Hoc autem eſt falſum. Ergo vitia contra naturam non ſunt grauiſsima inter peccata luxuriæ.

refertur 32. q. 7. c. Qui ad modum in fin. & ca. Adulteri.

SED contra eſt, quod Aug. * dicit in lib. de Adulter. coniugiis, quod omnium horum vitiorum, ſcilicet quæ ad luxuriam pertinent, peſsimum eſt quod contra naturam fit.

RESPONDEO dicendum, quod in quolibet genere peſsima eſt principij corruptio ex quo alia dependent. Principia autem rationis ſunt ea quæ ſunt ſecundum naturam. Nam ratio, præſuppoſitis his quæ ſunt à natura determinata, diſponit alia ſecundum quod conuenit. Et hoc apparet tam in ſpeculatiuis quam practicis. Et ideo ſicut in ſpeculatiuis error circa ea quorum cognitio eſt homini naturaliter indita, eſt grauiſsimus, & turpiſsimus: ita in agendis, agere contra ea quæ ſunt ſecundum naturam determinata, eſt grauiſsimum & turpiſsimum. Quia ergo in vitiis quæ ſunt contra naturam, tranſgreditur homo id quod eſt ſecundum naturam, determinatum circa vſum venereum, inde eſt quod in tali materia hoc peccatum eſt grauiſsimum. Poſt quod eſt inceſtus, quia ſicut dictum eſt *, eſt contra naturalem reuerentiam quam perſonis coniunctis debemus. Per alias autem luxuriæ ſpecies præteritur ſolum id quod eſt ſecundum rationem rectam determinatum, ex præſuppoſitione tamen naturalium principiorum. Magis autem repugnat rationi, quod aliquis venereis vtatur, non ſolum contra id quod conuenit proli generandæ, ſed etiam cum iniuria alterius. Et ideo fornicatio ſimplex, quæ committitur ſine iniuria alterius perſonæ, eſt minima inter ſpecies luxuriæ. Maior autem iniuria eſt, ſi quis abutatur muliere alterius poteſtati ſubiecta, ad vſum generationis, quam ad ſolam cuſtodiam. Et ideo adulterium eſt grauius quam ſtuprum, & vtrumque aggrauatur per violentiam; propter quod raptus virginis eſt grauius quam ſtuprum, & raptus vxoris quam adulterium. Et hæc omnia etiam aggrauantur ſecundum rationem ſacrilegij, vt ſupra dictum eſt *.

art. 9. huius quæſt.

** art. proxim. c.*

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod sicut ordo rationis rectæ est ab homine, ita ordo naturæ est ab ipso Deo. Et ideo in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturæ violatur, fit iniuria ipsi Deo ordinatori naturæ. Vnde Aug. dicit in tertio Confessionum cap. 8. Flagitia quæ sunt contra naturam, vbique ac semper detestanda atque punienda sunt, qualia Sodomitarum fuerunt: quæ si omnes gentes facerent, omnes eodem criminis reatu diuina lege tenerentur, quæ non sic fecit homines, vt se illo vterentur modo. Violatur quippe ipsa societas, quæ cum Deo nobis esse debet, cum eadem natura, cuius ille auctor est, libidinis peruersitate polluitur. *c. 8. to. 1.*

Ad secundum dicendum, quod etiam vitia contra naturam sunt contra Deum, vt dictum est *. Et tanto sunt grauiora quam sacrilegij corruptela, quanto ordo naturæ humanæ inditus est prior & stabilior quam quilibet alius ordo superadditus. *in solut. præc.*

Ad tertium dicendum, quod vnicuique individuo magis est coniuncta natura speciei, quam quodcumque aliud individuum. Et ideo peccata quæ sunt contra naturam speciei, sunt grauiora.

Ad quartum dicendum, quod grauitas in peccato magis attenditur ex abusu alicuius rei, quam ex omissione debiti vsus. Et ideo inter vitia quæ sunt contra naturam, infimum locum tenet peccatum immunditiæ, quod consistit in sola omissione concubitus ad alterum. Grauissimum autem est peccatum bestialitatis, quia non seruatur debita species. Vnde super illud Genes. 37. capite. Accusauit fratres suos crimine pessimo: dicit glossa, quod cum pecoribus miscebantur. Post hoc autem est vitium Sodomiticum, cum ibi non seruetur debitus sexus. Post hoc autem est peccatum ex eo, quod non seruatur debitus modus concumbendi. Magis autem si non fit debitum vas, quam si fit inordinatio secundum aliqua alia pertinentia ad modum concubitus. *id habet Lyranus & Hugo.*

QVÆSTIO CLV.

De partibus potentialibus temperantiæ: & primo de continentia, in quatuor articulos diuisa.

POstea considerandum est de partibus potentialibus temperantiæ.

¶ Et primo de continentia.

¶ Secundo, de clementia.

¶ Tertio, de modestia.

CIRCA primum considerandum est de continentia, & incontinentia.

CIR-

CIRCA continentiam quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum continentia sit virtus?

¶ Secundo, quæ sit materia eius.

¶ Tertio, quod sit eius subiectum.

¶ Quarto, de comparatione eius ad temperantiam.

Art. I. *Vtrum continentia sit virtus?*

2.2.q.85. a.3. ad 2. & 3.q.7. a.2. ad 3. & ver.q. 14. art 4. cor. in. * ca.9. & li.4.e. vl. tom.5 † c.18. & 19.to.1.e. * gl. inter. in. sup. illud modestia, continentia, &c.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod continentia non sit virtus. Species enim non condividitur generi. Sed continentia condividitur virtuti: vt patet per Philos. * in 7. Ethicor. Ergo continentia non est virtus.

¶ 2. Præterea, Nullus vtendo virtute peccat: quia secundum Aug. in lib. † de lib. arbit. virtus est qua nemo male vtitur. Sed aliquis continendo potest peccare: puta si desideret aliquod bonum facere, & ab eo se contineat. Ergo continentia non est virtus.

¶ 3. Præterea, Nulla virtus retrahit hominem à licitis, sed solum ab illicitis. Sed continentia retrahit hominem à licitis. Dicit enim glo. * Galat. 5. quod per continentiam aliquis se etiam à licitis abstinet. Ergo continentia est virtus.

SED contra, Omnis habitus laudabilis videtur esse virtus. Sed continentia est huiusmodi. Dicit enim Andronic. quod continentia est habitus inuictus à delectatione. Ergo continentia est virtus.

RESPONDEO dicendum, quod nomen continentiæ dupliciter sumitur à diuersis. Quidam enim continentiam nominant, per quam aliquis ab omni delectatione venerea abstinet. Vnde & Apostolus ad Galat. 3. continentiam castitati coniungit. Et sic continentia perfecta principalis quidem est virginitas, secundaria vero viduitas. Vnde secundum hoc eadem ratio est de continentia, quæ de virginitate, quam supra * diximus virtutem. Alij vero dicunt continentiam esse, per quam aliquis resistit concupiscentiis pravis, quæ in eo vehementes existunt. Et hoc modo accipit Philosophus continentiam in 7. Ethicor. * Et hoc etiam modo accipitur continentia in collationibus patrum. Hoc autem modo continentia habet aliquid de ratione virtutis, in quantum scilicet ratio firmata est contra passiones, ne ab eis deducatur, non tamen attingit ad perfectam rationem virtutis moralis, secundum quam etiam appetitus sensitiuus subditur rationi sic, vt in eo non insurgant vehementes passiones rationi contrariæ. Et ideo Philosophus dicit in 4. Ethicor. * quod continentia non est virtus, sed quædam mista, in quantum scilicet habet aliquid de virtute, & in aliquo deficit à virtute. Largius tamen

2.2.q.155. a.1. per totū tom.5. f.5.E c.vlt.f.72.

nonā

accipiendo nomen virtutis pro quolibet principio laudabilium operum, possumus dicere continentiam esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus continentiam condiuidit virtuti, quantum ad hoc, in quo deficit à virtute.

Ad secundum dicendum, quod homo proprie est id quod est secundum rationem. Et ideo ex hoc dicitur aliquis in se ipso se tenere, quod tenet se in eo quod conuenit rationi. Quod autem pertinet ad peruersitatem rationis, non est conueniens rationi. Vnde ille solus vere continens dicitur, qui tenet se in eo quod est secundum rationem rectam, non autem in eo quod est secundum rationem peruersam. Rationi autem rectæ opponuntur concupiscentiæ prauæ: sicut & rationi perversæ opponuntur concupiscentiæ bonæ. Et ideo proprie & vere cõtinens est, qui perstitit in ratione recta, abstinens à concupiscentiis pravis: non autem qui perstitit in ratione peruersa, abstinens à concupiscentiis bonis. Sed hic magis potest dici obstinatus in malo.

Ad tertium dicendum, quod gloss. ibi loquitur de continentia secundum primum modum, secundum quem continentia nominat quamdam virtutem perfectam, quæ non solum abstinet ab illicitis bonis, sed etiam à quibusdam licitis minus bonis: vt totaliter intendatur perfectioribus bonis.

Art. 2. *Verum materia continentiæ sint concupiscentia delectationum tactus?* 755

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod materia continentiæ non sint concupiscentiæ delectationum tactus. Dicit enim Ambros. in primo de Offi. quod generale decorum ita est ac si æquabilem formam atque vniuersitatem honestatis habeat in omni actu suo continentem. Sed non omnis actus humanus pertinet ad delectationes tactus. Ergo continentia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus. *ca. 46. in prin. 1. In*

¶ 2. Præterea, Nomen continentiæ ex hoc sumitur, quod aliquis tenet se in bono rationis rectæ, sicut dictum est *. Sed quædam aliæ passiones vehementius abducunt hominem à ratione recta, quam concupiscentiæ delectabilium tactus, sicut timor periculorum mortis, qui stupefacit hominem: & ira, quæ est insaniæ similis, vt Seneca dicit *. Ergo continentia non dicitur proprie circa concupiscentias delectationum tactus. *art. præced. * li. 1. de ira. c. 1. † de inu. 2. inf 3. ante fin. lib.*

¶ 3. Præterea, Tullius dicit in 2. Rhetor. † quod conti

continentia eſt, per quam cupiditas conſilij gubernatione regitur. Cupiditas autem magis conſuevit dici diuitiarum quam delectabilium tactus, ſecundum illud 1. ad Timoth. vlt. Radix omnium malorum eſt cupiditas. Ergo continentia non eſt proprie circa concupiſcentias delectationum tactus.

¶ 4. Præterea, Delectationes tactus non ſolum ſunt in rebus venereis, ſed etiam in vſu ciborum. Sed continentia ſolum circa vſum venereorum conſuevit dici. Ergo non eſt propria materia eius concupiſcentia delectationum tactus.

¶ 5. Præterea, Inter delectationes tactus quædam ſunt non humanæ, ſed beſtiales, tam in cibis (vtpote ſi quis delectaretur in eſu carnium humanarum) quam etiam in venereis: puta in abuſu beſtiarum, vel puerorum. Sed circa huiuſmodi non eſt continentia, vt dicitur in 7. Ethic. ᵃ Non ergo propria materia continentiæ ſunt concupiſcentiæ delectationum tactus.

ᵃ 5. t. 5.

ᵇ 4. t. 5.

SED contra eſt, quod Philoſophus dicit in 7. Ethic. quod continentia & incontinentia ſunt circa eadem, circa quæ temperantia & intemperantia. Sed temperantia & intemperantia ſunt circa concupiſcentias delectationum tactus, vt ſupra habitum eſt ᵇ. Ergo etiam continentia & incontinentia ſunt circa eandem materiam.

q. 141. a. 4.

RESPONDEO dicendum, quod nomen continentiæ refrænationem quamdam importat, in quantum ſcilicet tenet ſe aliquis ne paſſiones ſequatur. Et ideo proprie continentia dicitur circa illas paſſiones, quæ impellunt ad aliquid proſequendum: in quibus laudabile eſt, vt ratio retrahat hominem à proſequendo. Non autem proprie eſt circa illas paſſiones, quæ important retractionem quamdam, ſicut timor & alia huiuſmodi. In his enim laudabile eſt firmitatem ſeruare in proſequendo, quod ratio dictat, vt ſupra dictum eſt ᵃ. Eſt autem conſiderandum, quod naturales inclinationes principia ſunt omnium ſupervenientium, vt ſupra dictum eſt †. Et ideo paſſiones tanto vehementius impellunt ad aliquid proſequendum, quanto magis ſequuntur inclinationem naturæ: quæ præcipue inclinat ad ea quæ ſunt ſibi neceſſaria; vel ad conſeruationem individui, ſicut ſunt cibi; vel ad conſeruationem ſpeciei, ſicut ſunt actus venerei: quorum delectationes ad tactum pertinent. Et ideo continentia & incontinentia proprie dicuntur circa concupiſcentias delectationum tactus.

q. 123. a. 3. & 4.

ᵃ Excipitur ex qu. 126. art. 3. & 8.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut nomen temperantiæ poteſt communiter accipi in quacumque

materia, proprie tamen dicitur in illa materia, in qua eſt optimum hominem refrænari; ita etiam continentia proprie dicitur in materia, in qua eſt optimum, & difficillimum contineri, ſcilicet in concupiſcentiis delectationum tactus. Communiter autem & ſecundum quid poteſt dici in quacumque alia materia. Et hoc modo vtitur Ambroſ. * nomine continentiæ.

loc. citat. in arg.

Ad ſecundum dicendum, quod circa timorem non proprie laudatur continentia, ſed magis firmitas animi, quam fortitudo importat. Ira autem impetum quidem facit ad aliquid proſequendum. Iſte tamen impetus magis ſequitur apprehenſionem animalem, provt ſcilicet aliquis apprehendit ſe eſſe ab alio læſum, quam inclinationem naturalem. Et ideo dicitur quidem aliquis ſecundum quid continens iræ, non tamen ſimpliciter.

Ad tertium dicendum, quod huiuſmodi exteriora bona, ſicut honores, diuitiæ, & huiuſmodi, vt Philoſ. dicit * in 7. Ethicor. videntur quidem ſecundum ſe eſſe eligibilia, non autem quaſi neceſſaria ad conſeruationem naturæ: & ideo circa ea non dicimus ſimpliciter aliquos continentes vel incontinentes, ſed ſecundum quid: apponendo quod ſint continentes, vel incontinentes lucri, vel honoris, vel alicuius huiuſmodi. Et ideo vel Tullius * communiter vſus eſt nomine continentiæ, provt comprehendit ſub ſe etiam continentiam ſecundum quid: vel accipit cupiditatem ſtricte pro concupiſcentia delectabilium tactus.

6. Ethic. c. 4. t. 3.

loc. citat. in arg.

Ad quartum dicendum, quod delectationes venereorum ſunt vehementiores, quam delectationes ciborum. Et ideo circa venerea magis conſueuimus continentiam & incontinentiam dicere, quam circa cibos: licet ſecundum Philoſophum circa vtrumque poſſit dici.

6. 5. non longe à fin. c. 5. 756

Ad quintum dicendum, quod continentia eſt bonum rationis humanæ: & ideo attenditur circa paſſiones, quæ poſſunt eſſe homini connaturales. Vnde Philoſ. dicit in 7. Ethic. * quod ſi aliquis tenens puerum, concupiſcat eum, vel comedere, vel ad venereorum inconuenientem delectationem, ſiue ſequatur concupiſcentiam, ſiue non, non dicetur ſimpliciter continens, ſed ſecundum quid.

ſup. q. 53. a. 5. ad 3. & 1 2. q. 58. a. 3. ad 2. & d 3. q. 2. art. 4. q. 2. & 7. Ethic. lect. 10. co. 3.

Art. 3. *Vtrum ſubiectum continentiæ ſit vis concupiſcibilis?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod ſubiectum continentiæ ſit vis concupiſcibilis. Subiectum enim alicuius virtutis oportet eſſe proportionatum

natum materiæ. Sed materia continentiæ, ſicut dictum eſt *, ſunt concupiſcentiæ delectabilium tactus quæ pertinent ad vim concupiſcibilem. Ergo continentia eſt in vi concupiſcibili.

* art. præc.

¶ 2. Præterea, Oppoſita ſunt circa idem. Sed incontinentia eſt in concupiſcibili, cuius paſſiones ſuperant rationem. Dicit enim * Andron. quod incontinentia eſt malitia concupiſcibilis, ſecundum quam eligit prauas delectationes, prohibente rationali. Ergo & continentia pari ratione eſt in concupiſcibili.

art. præc.

¶ 3. Præterea, Subiectum virtutis humanæ, vel eſt ratio, vel vis appetitiua, quæ diuiditur in voluntatem concupiſcibilem, & iraſcibilem. Sed continentia non eſt in ratione, quia ſic eſſet virtus intellectualis: neque etiam in voluntate, quia continentia eſt circa paſſiones quæ non ſunt in voluntate, nec etiam eſt in iraſcibili: quia non eſt propriè circa paſſiones iraſcibilis, vt dictum eſt *. Ergo relinquitur quod ſit in concupiſcibili.

art. præc. ad 2.

SED contra, Omnis virtus in aliqua potentia exiſtens, aufert malum actum illius potentiæ. Sed continentia non aufert malum actum concupiſcibilis. Habet enim continens concupiſcentias pravas, vt Philoſophus dicit in 7. Ethic,*. Ergo continentia non eſt in vi concupiſcibili.

a. 9. circa fin. n. 5.

RESPONDEO dicendum, quod omnis virtus in aliquo ſubiecto exiſtens facit illud differre à diſpoſitione quam habet dum ſubiicitur oppoſito vitio. Concupiſcibilis autem eodem modo ſe habet in eo qui eſt continens, & in eo qui eſt incontinens: quia in vtroque prorumpit ad concupiſcentias pravas vehementes. Vnde manifeſtum eſt quod continentia non eſt in concupiſcibili ſicut in ſubiecto. Similiter etiam ratio eodem modo ſe habet in vtroque: quia tam continens, quam incontinens habet rationem rectam; & vterque extra paſſionem exiſtens gerit in propoſito concupiſcentias illicitas non ſequi. Prima autem differentia eorum inuenitur in electione: quia continens, quamuis patiatur vehementes concupiſcentias, tamen eligit non ſequi eas propter rationem. Incontinens autem eligit ſequi eas, non obſtante contradictione rationis. Et ideo oportet quod continentia ſit ſicut in ſubiecto, in illa vi animæ, cuius actus eſt electio. Et hæc eſt voluntas, vt ſupra habitum eſt.

2. 2. q. 13. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod continentia habet materiam concupiſcentias delectationum tactus, non ſicut quas moderetur, quod pertinet ad temperantiam, quæ eſt in concupiſcibili: ſed eſt circa eas quaſi

quasi eis resistens. Vnde oportet quod sit in alia vi, quia resistentia est alterius ad alterum.

Ad secundum dicendum, quod voluntas media est inter rationem & concupiscibilem, & potest ab vtroque moueri. In eo autem qui est continens, mouetur a ratione. In eo autem qui est incontinens, mouetur a concupiscibili. Et ideo continentia potest attribui rationi sicut primo mouenti, & incontinentia concupiscibili: quamuis vtrumque immediate pertineat ad voluntatem sicut ad proprium subiectum.

Ad tertium dicendum, quod licet passiones non sint in voluntate sicut in subiecto, est tamen in potestate voluntatis eis resistere. Et hoc modo voluntas continentis resistit concupiscentiis.

Art. 4. *Vtrum continentia sit melior, quam temperantia?* 757

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod continentia sit melior, quã temperantia. Dicitur enim Eccl. 26. Omnis autem ponderatio nõ est digna continentis animæ. Ergo nulla virtus potest continentiæ adequari.

¶ 2. Præterea, Quanto aliqua virtus meretur maius præmium, tanto potior est. Sed continentia videtur mereri maius præmium. Dicitur enim secundæ ad Timot. 2. Non coronabitur, nisi qui legitime certauerit. Magis autem certat continens qui patitur vehementes passiones & concupiscentias prauas, quam temperatus qui non habet eas vehementes. Ergo continentia est potior virtus, quam temperantia.

¶ 3. Præterea, Voluntas est dignior potentia, quam vis concupiscibilis. Sed continentia est in voluntate: temperantia autem in vi concupiscibili, vt ex dictis patet *. Ergo continentia est potior virtus, quam temperantia.

SED contra est, quod Tullius * & Andronicus ponunt continentiam adiunctam temperantiæ, sicut principali virtuti.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, nomen continentiæ dupliciter accipitur. Vno modo, secundum quod importat cessationem ab omnibus delectationibus venereis. Et sic sumendo nomen continentiæ, continentia est potior temperantia simpliciter dicta: vt patet ex his quæ supra dicta sunt *, de præeminentia virginitatis ad castitatem simpliciter dictam. Alio modo potest accipi nomen continentiæ, secundum quod importat resistentiam rationis ad concupiscentias prauas, quæ sunt in homine vehementes. Et secundum hoc temperantia est multo potior quàm continentia: quia bonum virtutis laudabile est ex eo quo

art. præc. ad 1.

* *Tullius lib. 1. de inuent. in fol. 3. antiq. in fin. lib.*

* *Arist. 1. hui. quæst. q. 152. a. 5.*

quod eſt ſecundum rationem. Plus autem viget bonu
rationis in eo qui eſt temperatus, in quo etiam ipſe ap
petitus ſenſitiuus eſt ſubiectus rationi, & quaſi à ratio
ne edomitus: quam in eo qui eſt continens, in quo ap
petitus ſenſitiuus vehementer reſiſtit rationi per con
cupiſcentias prauas. Vnde continentia comparatur a
temperantiam, ſicut imperfectum ad perfectum.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa
poteſt dupliciter intelligi. Vno modo, ſecundum quo
accipitur continentia, prout abſtinet ab omnibus ve
nereis. Et hoc modo dicitur, quod omnis ponderatio
non eſt digna animæ continentis in genere caſtitatis:
quia nec etiam fœcunditas carnis quæ quæritur in ma
trimonio, adæquatur continentiæ virginali vel vidua-
q. 152. a. 5. li, vt ſupra dictum eſt *. Alio modo poteſt intelligi,
ſecundum quod nomen continentiæ ſumitur communiter pro omni abſtinentia à rebus illicitis. Et ſic dicitur quod omnis ponderatio non eſt digna animæ continentis: quia non reſpicit æſtimationem auri vel argenti, quæ commutantur ad pondus.

Ad ſecundum dicendum, quod magnitudo concupiſcentiæ ſeu debilitas eius, ex duplici cauſa procedere poteſt. Quandoque enim procedit ex cauſa corporali. Quidam enim ex naturali complexione ſunt magis proni ad concupiſcendum quam alij. Et iterum quidam habent opportunitates delectationum concupiſcentiam inflammantes, magis paratas quam alij. Et talis debilitas concupiſcentiæ diminuit meritum, magnitudo vero auget. Quandoque vero debilitas vel magnitudo concupiſcentiæ prouenit ex cauſa ſpirituali laudabili: puta, ex vehementia charitatis, vel fortitudine rationis: ſicut eſt in homine temperato. Et hoc modo debilitas concupiſcentiæ auget meritum, ratione ſuæ cauſæ, magnitudo vero minuit.

Ad tertium dicendum, quod voluntas propinquior eſt rationi quam vis concupiſcibilis. Vnde bonum rationis, ex quo virtus laudatur, maius eſſe oſtenditur ex hoc quod pertingit non ſolum vſque ad voluntatem, ſed etiam vſque ad vim concupiſcibilem, quod accidit in eo qui eſt temperatus; quam ſi pertingat ſolum ad voluntatem, vt accidit in eo qui eſt continens.

QVÆSTIO CLVI.

De incontinentia, in quatuor articulos diuiſa.

POſtea conſiderandum eſt de incontinentia.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum incontinentia pertineat ad animam vel ad corpus?

¶ Secun

Secundò, vtrum incontinentia sit peccatum?

Tertio, de comparatione incontinentiæ ad intemperantiam.

Quarto, quis sit turpior, verum incontinens iræ, vel incontinens concupiscentiæ?

Art. 1. *Vtrum incontinentia pertineat ad animam, an ad corpus?* 758

AD primum sic proceditur. Videtur, quod incontinentia non pertineat ad animam, sed ad corpus. Diuersitas enim sexuum non ex parte animæ, sed ex parte corporis est. Sed diuersitas sexuum facit diuersitatem circa incontinentiam. Dicit enim Philosophus in 7. Ethicorum *, quod mulieres non dicuntur, neque continentes, neque incontinentes. Ergo incontinentia non pertinet ad animam, sed ad corpus. *c. 5. parū ante me. tom. 5.*

¶ 2. Præterea, Id quod pertinet ad animam, non sequitur corporis complexiones. Sed incontinentia sequitur corporis complexionem. Dicit enim Philos. in 7. Ethicor. * quod maxime acuti, id est, cholerici, & melancholici, secundum effrænatam concupiscentiam sunt incontinentes. Ergo incontinentia pertinet ad corpus. *c. 7. ad fi. tom. 5.*

¶ 3. Præterea, Victoria magis pertinet ad eum qui vincit, quam ad eum qui vincitur. Sed ex hoc dicitur aliquis esse incontinens, quod caro concupiscens aduertus spiritum, superat ipsum. Ergo incontinentia magis pertinet ad carnem quam ad animam.

SED contra est, quod homo differt à bestiis, principaliter secundum animam. Differt autem secundum rationem continentiæ & incontinentiæ. Bestias enim dicimus, neque continentes neque incontinentes, vt patet per Philosoph. in 7. Ethic. * Ergo incontinentia maxime est ex parte animæ. *c. 7. ad me. & c. 6. de*

RESPONDEO dicendum, quod vnumquodque *el. mendo* attribuitur magis ei quod est causa per se, quam ei *ad fi. to. 5.* quod solum occasionem præstat. Id autem quod est ex parte corporis, solum occasionem præstat incontinentiæ. Ex dispositione enim corporis potest contingere, quod insurgant passiones vehementes in appetitu sensitiuo, qui est virtus corporis organici. Sed huiusmodi passiones quantumcumque vehementes, non sunt sufficiens causa incontinentiæ: sed occasio sola, eo quod durante vsu rationis semper homo potest passionibus resistere. Si vero passiones adeo insurgant, quod totaliter auferant vsum rationis, sicut accidit in his qui propter vehementiam passionum amentiam incurrunt: non remanebit ratio continentiæ,

tia, neque incontinentiæ: quia non ſaluatur in eis iudicium rationis, quod continens ſeruat, & incontinens deſerit. Et ſic relinquitur quod per ſe cauſa incontinentiæ ſit ex parte animæ, quæ ratione paſſionibus non reſiſtit. Quod quidem fit duobus modis, vt Philoſ. dicit in 7. Ethic. * Vno modo, quando anima paſſionibus cedit, antequam ratio conſilietur: quæ quidem vocatur irrefrænata incontinentia, vel præuolatio. Alio modo, quando non permanet homo, in his quæ conſiliata ſunt: eo quod debiliter eſt firmatus in eo quod ratio iudicauit. Vnde & hæc incontinentia vocatur debilitas. Et ſic patet quod incontinentia principaliter ad animam pertinet.

* 7. non procul à fin. 10.

Ad primum ergo dicendum, quod anima humana eſt corporis forma: & habet quaſdam vires corporeis organis vtentes, quarum operationes aliquid conferunt etiam ad illa opera animæ, quæ ſunt ſine corporeis inſtrumentis, id eſt ad actum intellectus & voluntatis, in quantum ſcilicet intellectus à ſenſu accipit, & voluntas impellitur à paſſione appetitus ſenſitiui. Et ſecundum hoc, quia fœmina ſecundum corpus habet quamdam debilem complexionem, ſit vt in pluribus, quod etiam debiliter inhæreat quibuſcumque inhæret: & ſi raro in aliquibus aliter accidat, ſecundum illud Prou. vlt. Mulierem fortem quis inueniet? Et quia id quod eſt paruum vel debile, reputatur quaſi nullum: inde eſt quod Philoſ. * loquitur de mulieribus quaſi non habentibus iudicium rationi firmum, quamuis in aliquibus mulieribus contrarium accidat. Et propter hoc dicit, quod mulieres non dicimus continentes: quia non ducuntur quaſi habentes ſolidam rationem, ſed ducuntur quaſi de facili ſequentes paſſiones.

loco cit. in arg.

Ad ſecundum dicendum, quod ex impetu paſſionis contingit quod aliquis ſtatim paſſionem ſequatur ante conſilium rationis. Impetus autem paſſionis prouenire ſolet, vel ex velocitate, ſicut in cholericis: vel ex vehementia, ſicut in melancholicis, qui propter terreſtrem complexionem vehementiſſime inflammantur: ſicut è contrario contingit quod aliquis non perſiſtat in eo, quod conſiliatum eſt, ex eo quod debiliter inhæret propter mollitiem complexionis, vt de mulieribus dictum eſt *. Quod etiam videtur in phlegmaticis contingere propter eamdem cauſam; ſicut etiam in mulieribus. Hæc autem accidunt, in quantum ex complexione corporis datur aliqua incontinentiæ occaſio: non autem cauſa ſufficiens, vt dictum eſt *.

in ſol. ut. præced.

in corp. ut.

Ad

Ad tertium dicendum, quod concupiscentia carnis a eo qui est incontinens, superat spiritum, non ex resistere, sed per quandam negligentiam spiritus non resistentis fortiter.

Art. 2. *Verum incontinentia sit peccatum?*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod incontinentia non sit peccatum: quia vt Augustinus dicit in libro de libero arbitrio *, nullus peccat in eo quod vitare non potest. Sed incontinentiam nullus potest ex ipso vitare, secundum illud Sap. 8. Scio quod non aliter possum esse continens, nisi Deus det. Ergo incontinentia non est peccatum.

¶ 2. Præterea, Omne peccatum in ratione videtur consistere. Sed in eo qui est incontinens, vincitur iudicium rationis. Ergo incontinentia non est peccatum.

¶ 3. Præterea, Nullus peccat ex eo, quod Deum vehementer amat. Sed ex vehementia diuini amoris aliquis fit incontinens. Dicit enim Dionysius quarto capite de diuinis nominibus †, quod Paulus per incontinentiam diuini amoris dixit, Viuo ego iam non ego. Ergo incontinentia non est peccatum.

SED contra est, quod connumeratur aliis peccatis, secundæ ad Timothæum tertio, vbi dicitur, Criminatores, incontinentes, immites, &c. Ergo incontinentia est peccatum.

RESPONDEO dicendum, quod incontinentia potest attendi circa aliquid tripliciter. Vno modo, proprie & simpliciter: & sic incontinentia attenditur circa concupiscentias delectationum tactus, sicut & intemperantia, vt supra dictum est de continentia. Et hoc modo incontinentia est peccatum ex duplici ratione. Vno modo, ex eo quod incontinens recedit ab eo quod est secundum rationem. Alio modo, ex eo quod se immergit quibusdam turpibus delectationibus. Et ideo Philosophus dicit in septimo Ethicorum *, quod incontinentia viperatur non solum sicut peccatum, quod scilicet est per recessum à ratione, sed sicut malitia quædam, in quantum prauas concupiscentias sequitur. Alio modo incontinentia attenditur circa aliquid: proprie quidem, in quantum homo recedit ab eo quod est secundum rationem, sed non simpliciter: puta cum aliquis non seruat modum rationis in concupiscentia honoris, diuitiarum, & aliorum huiusmodi, quæ secundum se videntur esse bona: circa quæ non est incontinentia simpliciter, sed secundum quid, sicut supra de continentia dictum est *. Et sic incontinentia est peccatum, non ex eo quod

Ad 1. Sed contra. 759
In p. qu. 155. a. 2. cor.
l. 3. c. 18.
Parum à prin. t. 10.
¶ 2. non multum remota ante fin.
¶ 3. prop.
Art. 2.
¶. 3. ad fi. præcipue tom. 5.
¶. 3. prop.
c. 1. ad 3.

aliquis ingerat se prauis concupiscentiis; sed ex eo quod non seruat modum debitum rationis, etiam in concupiscentia rerum per se appetendarum. Tertio modo incontinentia dicitur esse circa aliquid non proprie, sed secundum similitudinem: puta circa concupiscentias eorum, quibus non potest aliquis male vti, puta circa concupiscentias virtutum, circa quas potest dici aliquis esse incontinens per similitudinem: quia sicut ille qui est incontinens, totaliter ducitur per concupiscentiam malam, ita aliquis totaliter ducitur per concupiscentiam bonam, quæ est secundum rationem. Et talis incontinentia non est peccatum, sed pertinet ad perfectionem virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod homo potest vitare peccatum & facere bonum, non tamen sine diuino auxilio, secundum illud Ioan. 15. Sine me nihil potestis facere. Vnde per hoc quod homo indiget diuino auxilio ad hoc quod sit continens, non excluditur quin incontinentia sit peccatum: quia vt dicitur in 3. Ethicor. * quæ per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus.

e.3.è me. dio,t.5.

Ad secundum dicendum, quod in eo qui est incontinens, vincitur iudicium rationis, non quidem ex necessitate, quod auferret rationem peccati: sed ex negligentia quadam hominis non firmiter intendentis ad resistendum passioni per iudicium rationis quod habet.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de incontinentia per similitudinem dicta, & non proprie.

760 Art. 3. *Vtrum incontinens plus peccet, quam intemperatus?*

2.2.q.78 a.4.con. & 2.dist. 43.q.4. cor. & veri.q.24 a.10.co. 2.& 1. Eth.le.3. co.4 & l. 7.le.4. co 4.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod incontinens plus peccet, quam intemperatus. Tanto enim aliquis videtur grauius peccare, quanto magis contra conscientiam agit; secundum illud Luc. 12. Seruus sciens voluntatem domini sui, & non faciens, plagis vapulabit multis, &c. Sed incontinens magis videtur agere contra conscientiam, quam intemperatus: quia, vt dicitur in 7. Ethic. * Incontinens, sciens quam praua sunt quæ concupiscit, nihilominus agit propter passionem; intemperatus autem iudicat ea quæ concupiscit, esse bona. Ergo incontinens grauius peccat, quam intemperatus.

** c.3.non multum à prin. tom.5.*

¶ 2. Præterea, Quanto aliquod peccatum grauius est, tanto videtur esse minus sanabile. Vnde & peccata in Spiritum sanctum, quæ sunt grauissima, dicuntur esse irremissibilia. Sed peccatum incontinentiæ vi-

d.cur

detur esse insanabilius, quam peccatum intemperantiæ. Sanatur enim peccatum alicuius per admonitionem & correctionem, quæ nihil videtur conferre incontinenti, qui scit se male agere, & nihilominus male agit: intemperato autem videtur quod bene agat; & sic aliquid ei conferre posset admonitio. Ergo videtur, quod incontinens grauius peccet, quam intemperatus.

¶ 3. Præterea, Quanto aliquis ex maiori libidine peccat, tanto grauius peccat. Sed incontinens peccat ex maiori libidine, quam intemperatus: quia incontinens habet vehementes passiones & concupiscentias, quas non semper habet intemperatus. Ergo incontinens magis peccat, quam intemperatus.

SED contra est, quod impœnitentia aggrauat omne peccatum. Vnde Augustinus in lib. de verbis * Domini, dicit, quod impœnitentia est peccatum in Spiritum sanctum. Sed sicut Philosoph. dicit in septimo † Ethicor. intemperatus non est pœnitibus, immanet enim electioni: incontinens autem omnis est pœnitiuus. Ergo intemperatus grauius peccat, quam incontinens.

* *ser.* 11 *post med.*
† *tom* 10. *t.* 3. *in prin. c.* 5.

RESPONDEO dicendum, quod peccatum secundum August. * præcipue in voluntate consistit. Voluntas enim est qua peccatur, & recte viuitur. Et ideo vbi *duabus* est maior inclinatio voluntatis ad peccandum, ibi est grauius peccatum. In eo autem qui est intemperatus, & voluntas inclinatur ad peccandum ex propria electione, quæ procedit ex habitu per consuetudinem acquisito. In eo autem qui est incontinens, voluntas inclinatur ad peccandum ex aliqua passione. Et quia passio cito tranſit, habitus autem est qualitas difficile mobilis: inde est quod incontinens statim pœnitet transeunte passione. Quod non accidit intemperato, quinimo gaudet se peccasse, eo quod operatio peccati est sibi facta connaturalis secundum habitum. Vnde de his dicitur Prou. 2. quod lætantur cum malefecerint, & exultant in rebus pessimis. Vnde patet, quod intemperatus est multo peior, quam incontinens, vt etiam Philos. dicit in 7 Ethic. *

* *lib. de ani. c.* 10. & 11. *tom.* 6.
* *cap.* 7 *ante med. t.* 1.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia intellectus, quandoque quidem præcedit inclinationem appetitus & causat eam. Et sic quanto est maior ignorantia, tanto magis peccatum diminuit vel totaliter excusat, in quantum causat inuoluntarium. Alio modo è conuerso ignorantia rationis sequitur inclinationem appetitus; & talis ignorantia, quanto est maior, tanto peccatum est grauius: quia ostenditur inclina-

tio appetitus esse maior. Ignorantia autem tam incontinentis, quam intemperati provenit ex eo, quod appetitus est in aliquid inclinatus, siue per passionem, sicut in incontinente: siue per habitum, sicut in intemperato. Maior autem ignorantia causatur ex hoc in intemperato, quam in incontinente. Et vno quidem modo quantum ad durationem: quia in incontinente durat illa ignorantia, solum passione durante: sicut accessio febris tertianæ durat durante commotione humoris; ignorantia autem intemperati durat assidue propter permanentiam habitus. Vnde assimilatur phthisi, vel cuicumque morbo continuo, vt Philosophus dicit in 7. Ethicorum *. Alio autem modo est maior ignorantia intemperati, quantum ad id quod ignoratur. Nam ignorantia incontinentis attenditur, quantum ad aliquod particulare eligibile, prout scilicet æstimat hoc nunc esse eligendum. Sed intemperatus habet ignorantiam circa ipsum finem, in quantum scilicet iudicat hoc esse bonum, vt irrefrænate concupiscentias sequatur. Vnde Philos. dicit in 7. Ethicor. * quod incontinens est melior intemperato: quia salvatur in eo optimum principium, scilicet recta æstimatio de fine.

* 8. circa prin. t 5.

* 7. ante me. & c. 8. in fin. tom. 5.

Ad secundum dicendum, quod ad sanationem incontinentis non sufficit sola cognitio, sed requiritur interius auxilium gratiæ concupiscentiam mitigantis, & adhibetur etiam exterius remedium admonitionis & correctionis, ex quibus aliquis incipit concupiscentiis resistere: ex quo concupiscentia debilitatur, vt supra dictum est *. Et iisdem etiam modis potest sanari intemperatus. Sed difficilior est eius sanatio, propter duo. Quorum primum est ex parte rationis, quæ corrupta est circa æstimationem vltimi finis; quod se habet sicut principium in demonstrationis. Difficilius autem reducitur ad veritatem ille qui errat circa principium; & similiter in operatiuis ille qui errat circa finem. Aliud autem est ex parte inclinationis appetitus, quæ in intemperato est ex habitu, qui difficile tollitur: inclinatio autem incontinentis est ex passione, quæ facilius reprimi potest.

* q. 142. art. 2.

Ad tertium dicendum, quod libido voluntatis quæ auget peccatum, maior est in intemperato, quam in incontinente, vt ex dictis patet *. Sed libido concupiscentiæ appetitus sensitiui, quandoque maior est in incontinente: quia incontinens non peccat, nisi à graui concupiscentia, sed intemperatus etiam ex leui concupiscentia peccat, & quandoque eam præuenit. Et ideo Philosophus dicit in septimo Ethicorum *, quod magis

* in corpore art. * 8. circa med. & t. 7. ante med. t. 5.

magis intemperatum vituperamus : quia non concupiscens, vel quiete, id est remisse concupiscens persequitur delectationes. Quid enim faceret, si adesset concupiscentia iuuenilis?

Art. 4. *Vtrum incontinens iræ sit peior quam incontinens concupiscentiæ?* 761

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod incontinens iræ sit peior quam incontinens concupiscentiæ. Quanto enim difficilius est resistere passioni, tanto incontinentia videtur esse leuior. Vnde Philosophus dicit in septimo Ethicor. * Non enim si quis mortibus & superexcellentibus delectationibus vincitur, vel tristitiis, est admirabile, sed condonabile. Sicut Heraclitus dixit, difficilius est pugnare contra concupiscentiam, quam contra iram. Ergo leuior est incontinentia concupiscentiæ, quam incontinentia iræ. *inf.q.158. a. 4. con. & 3.d 26. q.1.art.1. con. & ver.q.25. art.2.cor. & 7. Eth. le. 6. in princ. * l.7.c.7. à med.o, com.5.*

¶ 2. Præterea, Si passio propter suam vehementiam totaliter auferat iudicium rationis, omnino excusatur aliquis à peccato; sicut patet in eo qui incidit ex passione in furiam. Sed plus remanet de iudicio rationis in eo, qui est incontinens iræ, quam in eo qui est incontinens concupiscentiæ. Iratus enim aliqualiter audit rationem, non autem concupiscens, ut patet per Philosophum in septimo Ethicor. * Ergo incontinens iræ est peior, quam incontinens concupiscentiæ. *6. circa princ.t.5.*

¶ 3. Præterea, Tanto aliquod peccatum est grauius, quanto est periculosius. Sed incontinentia iræ videtur esse periculosior: quia perducit hominem ad maius peccatum, scilicet ad homicidium, quod est grauius peccatum, quam adulterium, ad quod perducit incontinentia concupiscentiæ. Ergo incontinentia iræ est grauior quam incontinentia concupiscentiæ.

SED contra est, quod Philosophus dicit in septimo Ethicorum *, quod minus turpis est incontinentia iræ, quam incontinentia concupiscentiæ. *6.t.5.*

RESPONDEO dicendum, quod peccatum incontinentiæ potest considerari dupliciter. Vno modo, ex parte passionis, ex qua ratio superatur. Et sic incontinentia concupiscentiæ turpior est, quam incontinentia iræ: quia motus concupiscentiæ habet maiorem inordinationem quam motus iræ. Et hoc propter quatuor, quæ Philos. tangit in 7. Ethic. * Primo quidem, quia motus iræ participat aliqualiter rationem, in quantum scilicet iratus tendit ad vindicandum iniuriam sibi factam: quod aliqualiter ratio dictat, sed non perfecte, quia non intendit debitum modum vindictæ. *Ibidem.*

Sed motus concupiſcentiæ totaliter eſt ſecundum ſe ſum, & nullo modo ſecundum rationem. Secund quia motus iræ magis conſequitur corporis comp xionem propter velocitatem motus choleræ, quæ t dit ad iram. Vnde magis eſt in promptu, quod ille eſt ſecundum complexionem corporis diſpoſitus iraſcendum, iraſcatur, quam quod ille qui eſt diſpo tus ad concupiſcendum, concupiſcat. Vnde etiam fre quentius ex iracundis naſcuntur iracundi, quam ex concupiſcentibus concupiſcentes. Quod autem prouenit ex naturali corporis diſpoſitione, reputatur magis venia dignum. Tertio, quia ira quærit manifeſte operari: ſed concupiſcentia quærit latebras, & doloſe ſubintrat. Quarto, quia concupiſcens delectabiliter operatur: ſed iratus quaſi quadam triſtitia præcedente coactus. Alio modo poteſt conſiderari peccatum incontinentiæ, quantum ad malum, in quod quis incidit à ratione diſcedens. Et ſic incontinentia iræ eſt vehementius plurimum grauior, quia ducit in ea quæ pertinent ad proximi nocumentum.

Ad primum ergo dicendum, quod difficilius eſt aſſiduè pugnare contra delectationem, quam contra iram: quia concupiſcentia eſt magis continua. Sed ad horam difficilius eſt reſiſtere iræ propter eius impetum.

Ad ſecundum dicendum, quod concupiſcentia dicitur eſſe ſine ratione: non quia totaliter auferat iudicium rationis, ſed quia in nullo procedit ſecundum iudicium rationis. Et ex hoc eſt turpior.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit ex parte eorum, in quæ incontinens deducitur.

QVAESTIO CLVII.

De clementia & manſuetudine, in quatuor articulos diuiſa.

POſtea conſiderandum eſt de clementia, & manſuetudine, & vitiis oppoſitis.

CIRCA ipſas autem virtutes quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum clementia & manſuetudo ſint idem?

¶ Secundo, vtrum vtraque earum ſit virtus?

¶ Tertio, vtrum vtraque earum ſit pars temperantiæ?

762 ¶ Quarto, de comparatione earum ad alias virtutes.

inf. art. 4. ad 3. & 3. diſt. 33. q. 1. a. 2. q. 1. ad 2.

Art. 1. *Vtrum clementia & manſuetudo ſint penitus idem?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod clementia & manſuetudo ſint penitus idem. Manſuetudo enim eſt moderatiua irarum, vt Philoſophus dicit in 4. Ethic.

in 4. Ethic. * Ira autem est appetitus vindictæ. Cum ergo clementia sit lenitas superioris aduersus inferiorem in constituendis pœnis, vt Seneca dicit in secundo de Clementia †; per pœnas autem fit vindicta: videtur quod clementia & mansuetudo sint idem.

lib. 4 c. 5. com. 5.

† *l. 1. c. 3.*

¶ 2. Præterea, Tullius dicit in 2. Rhet.* quod clementia est virtus, per quam animus temere concitatus in odium alicuius, benignitate retinetur: & sic videtur quod clementia sit moderatiua odij. Sed odium Augustinus † dicit, causatur ab ira, circa quam est mansuetudo & clementia. Ergo videtur quod mansuetudo & clementia sint idem.

circ. prin.

* *l. 2. de inuentione*

† *in fol. 3. ant. fi. lib.*

† *In tertia regula*

¶ 3. Præterea, Idem vitium non contrariatur diuersis virtutibus. Sed idem vitium opponitur mansuetudini & clementiæ, scilicet crudelitas. Ergo videtur quod mansuetudo & clementia sint penitus idem.

quæ incipit, ante omnia fratres charissi.

SED contra est, quod secundum prædictam diffinitionem Senecæ *, clementia est lenitas superioris aduersus inferiorem. Mansuetudo autem non solum est superioris ad inferiorem, sed cuiuslibet ad quemlibet. Ergo mansuetudo & clementia non sunt penitus idem.

tom. 1. Positam arg. 1. huius art.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dicitur in 2. Ethic.* virtus moralis consistit circa passiones & actiones. Passiones autem interiores sunt exteriorum actionum principia, aut etiam impedimenta. Et ideo virtutes quæ moderantur passiones, quodammodo concurrunt in eundem effectum cum virtutibus quæ moderantur actiones, licet specie differant. Sicut ad iustitiam proprie pertinet cohibere hominem à furto, ad quod aliquis inclinatur per inordinatum amorem vel concupiscentiam pecuniæ, quæ moderatur per liberalitatem. Et ideo liberalitas concurrit cum iustitia in hoc effectu, qui est abstinere à furto. Et hoc etiam considerandum est in proposito. Nam ex passione iræ prouocatur aliquis ad hoc quod grauiorem inferat pœnam. Ad clementiam autem pertinet directe quod fit diminutiua pœnarum. Quod quidem impediri posset per excessum iræ. Et ideo mansuetudo in quantum refrenat impetum iræ, concurrit in eundem effectum cum clementia. Differunt tamen ab inuicem, in quantum clementia est moderatiua exterioris punitionis, mansuetudo autem proprie diminuit passionem iræ.

lib. 2. c. 3. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod mansuetudo proprie respicit ipsum vindictæ appetitum. Sed clementia respicit ipsas pœnas, quæ exterius adhibentur ad vindictam.

Ad secundum dicendum, quod affectus hominis inclinatur ad minorationem eorum, quæ homini per se

non placent. Ex hoc autem quod aliquis amat aliquem, prouenit quod non placet ei per se pœna eius sed solum in ordine ad aliud, puta ad iustitiam vel ad correctionem eius qui punitur. Et ideo ex amore prouenit, quod aliquis sit promptus ad diminuendum pœnas, quod pertinet ad clementiam: & ex odio impeditur talis diminutio. Et propter hoc Tullius dicit*, quod animus concitatus in odium, scilicet ad grauius puniendum, per clementiam retinetur: ne scilicet acriorem pœnam inferat, non quod clementia sit directe odij moderatiua, sed pœnæ.

loc. cit. in arg.

Ad tertium dicendum, quod mansuetudini quæ est directe circa iras, proprie opponitur vitium iracundiæ, quod importat excessum iræ: sed crudelitas importat excessum in puniendo. Vnde dicit Seneca in 2. de Clementia*, quod crudeles vocantur qui puniendi causam habent, modum tamen non habent. Qui autem in pœnis hominum propter se delectantur etiam sine causa, possunt dici sæui vel feri, quasi effectum humanum non habentes, ex quo naturaliter homo diligit hominem.

lib. 2 c. 4. circ. med.

763 Art. 2. *Verum tam clementia quam mansuetudo sit virtus?*

inf. art. 3. cor. & 3. d. 26 q. 2. a. 2. ad 4.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod neque clementia, neque mansuetudo, sit virtus. Nulla enim virtus alteri virtuti opponitur. Sed vtraque videtur opponi scueritati, quæ est quædam virtus. Ergo neque clementia, neque mansuetudo est virtus.

¶ 2. Præterea, Virtus corrumpitur per superfluum & diminutum. Sed tam clementia quam mansuetudo in quadam diminutione consistunt. Nam clementia est diminutiua pœnarum, mansuetudo autem est diminutiua iræ. Ergo neque clementia, neque mansuetudo est virtus.

¶ 3. Præterea, Mansuetudo siue mititas ponitur Matth. 5. inter beatitudines, & inter fructus ad Gal. 5. Sed virtutes differunt, & à beatitudinibus, & à fructibus. Ergo non continetur sub virtute.

SED contra est, quod dicit Seneca in secundo de Clementia*, Clementiam & mansuetudinem omnes viri boni præstabunt. Sed virtus est proprie quæ pertinet ad bonos viros. Nam virtus est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit: vt dicitur secundo Ethicorum*. Ergo clementia & mansuetudo sunt virtutes.

lib. 2. c. 5. in prin. lib. 2 c. 6. com. 5.

RESPONDEO dicendum, quod ratio virtutis moralis consistit in hoc, quod appetitus rationi subdatur, vt patet per Philosophum in 1. Ethic.* Hoc autem

l. 1. c. vlt. com. 5.

tem ſeruatur tam in clementia quam in manſuetudine. Nam clementia in diminuendo pœnas aſpicit ad rationem, vt Seneca dicit in ſecundo de Clementia *. Similiter etiam manſuetudo ſecundum rationem rectam moderatur iras, vt dicitur in 4. Ethic. † Vnde manifeſtum eſt quod tam clementia, quam manſuetudo eſt virtus. *lib.2.c.3. parum à prin.* † *l.4.c.5. tom.5.*

Ad primum ergo dicendum, quod manſuetudo non directe opponitur ſeueritati. Nam manſuetudo eſt circa iras, ſeueritas autem attenditur circa exteriorem inflictionem pœnarum. Vnde ſecundum hoc videtur magis opponi clementiæ, quæ etiam circa exteriorem punitionem conſideratur, vt dictum eſt *. Non tamen opponitur, eo quod vtrumque eſt ſecundum rationem rectam. Nam ſeueritas inflexibilis eſt circa inflictionem pœnarum, quando hoc recta ratio requirit. Clementia autem diminutiua eſt pœnarum, etiam ſecundum rationem rectam, quando ſcilicet oportet, & in quibus oportet: & ideo non ſunt oppoſita, quia non ſunt circa idem. *art.præc.*

Ad ſecundum dicendum, quod ſecundum Philoſ. in 4. Ethic. * habitus qui medium tenet in ira, eſt innominatus. Et ideo virtus nominatur à diminutione iræ, quæ ſignificatur nomine manſuetudinis: eo quod virtus propinquior eſt diminutioni quam ſuperabundantiæ, propter hoc quod naturalius eſt homini appetere vindictam iniuriarum illatarum, quam ab hoc deficere: quia vix alicui nimis paruæ videntur iniuriæ ſibi illatæ, vt dicit Salluſtius *. Clementia autem eſt diminutiua pœnarum, non quidem in reſpectu ad id quod eſt ſecundum rationem rectam, ſed in reſpectu ad id quod eſt ſecundum legem communem, quam reſpicit iuſtitia legalis. Sed propter aliqua particularia conſiderata, clementia diminuit pœnas, quaſi decens hominem non eſſe magis puniendum. Vnde dicit Seneca in ſecundo de Clementia †, Clementia hoc præſtat, vt quos dimittit, nihil aliud illos pati debuiſſe pronunciet. Venia vero, debitæ pœnæ remiſſio eſt. Ex quo patet quod clementia comparatur ad ſeueritatem, ſicut epiikia ad iuſtitiam legalem: cuius pars eſt ſeueritas quantum ad inflictionem pœnarum ſecundum legem. Differt tamen clementia ab epiikia, vt infra dicetur *. *lib.4.c.5. tom.5.* *in eorum ratione Catilinæ* *in c.quinq. ritulum eſt, Caſa- nens vn ora- tial, ante mum præſtat mod.* † *l.2.cir. fin.illum.* *ar.3.ſeq.*

Ad tertium dicendum, quod beatitudines ſunt actus virtutum. Fructus autem ſunt delectationes de actibus virtutum. Et ideo nihil prohibet manſuetudinem poni & virtutem, & beatitudinem, & fructum. *ad 1.ar.*

764 Art. 3. *Vtrum prædictæ virtutes sint partes temperantiæ?*

Sup. q. 143. co. & ad 2. & inf. q. 161. a. 4. con. & 2. dis. 44. q. 2. ar. 1. ad 3. & 3. dis. 33. q. 3. a. 2. ar. 1. & 2 *prac.* † *l. 5. c. 10* * *q. 120. ar. 2.* † *l. 2. c. 4. circ. med.* * *l. 2. c. 3. circ. prin.* † *lib. 2. de inuent. inf. 3. ante fin. lib.*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod prædictæ virtutes non sint partes temperantiæ. Clementia enim est diminutiua pœnarum, vt dictum est *. Hoc autem Philosophus in 5. Ethicorum † attribuit epiichiæ, quæ pertinet ad iustitiam, vt supra habitum est *. Ergo videtur quod clementia non sit pars temperantiæ.

¶ 2. Præterea, Temperantia est circa concupiscentias. Mansuetudo autem & clementia non respiciunt concupiscentias, sed magis iram & vindictam. Non ergo debent poni partes temperantiæ.

¶ 3. Præterea, Seneca dicit in 2. de Clementia †, Cui voluptati sæuitia est, possumus insaniam vocare. Hoc autem opponitur clementiæ & mansuetudini. Cum ergo insania opponatur prudentiæ, videtur quod clementia & mansuetudo sint partes prudentiæ, magis quam temperantiæ.

SED contra est, quod Seneca dicit in 2. de Clement.* quod clementia est temperantia animi in potestate vlciscendi. Tullius † etiam ponit clementiam partem temperantiæ.

RESPONDEO dicendum, quod partes assignantur virtutibus principalibus, secundum quod imitantur ipsas in aliquibus materiis secundariis, quantum ad modum, ex quo principaliter dependet laus virtutis, vnde & nomen accipit: sicut modus & nomen iustitiæ in quadam æqualitate consistit: fortitudinis autem in animi quadam firmitate: temperantiæ autem in quadam refrænatione, in quantum scilicet refrænat concupiscentias vehementissimas delectationum tactus. Clementia autem & mansuetudo similiter in quantum refrænationi consistunt: quia scilicet clementia est diminutiua pœnarum, mansuetudo *vero* *a. 1. & 2.* est mitigatiua iræ, vt ex dictis patet *. Et ideo tam clementia quam mansuetudo adiunguntur temperantiæ sicut virtuti principali. Et secundum hoc ponuntur partes temperantiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in diminutione pœnarum duo sunt consideranda: quorum vnum est, quod diminutio pœnarum fiat secundum intentionem legislatoris, licet non secundum verba legis. Et secundum hoc pertinet ad epilchiam. Aliud autem est, quædam moderatio affectus, vt homo non vtatur sua potestate in inflictione pœnarum. Et hoc proprie pertinet ad clementiam: propter quod Seneca dicit *, quod clementia est temperantia animi in potestate vlciscendi.

l. 2. de clementia, c. 3. circ. prin.

li. Et hæc quidem moderatio animi prouenit ex quadam dulcedine affectus, qua quis abhorret omne illud, quod potest alium contristare. Et ideo dicit Seneca *, quod clementia est quædam lenitas animi. Nam è conuerso austeritas animi videtur esse in eo, qui non veretur alios contristare. *lib. 2. c. 5. circ. prin.*

Ad secundum dicendum, quod adiunctio virtutum secundariarum ad principales, magis attenditur secundum modum virtutis, qui est quasi quædam forma eius, quam secundum materiam. Mansuetudo autem & clementia conueniunt cum temperantia in modo, vt dictum est *: licet non conueniant in materia. *in corp.*

Ad tertium dicendum, quod insania dicitur per corruptionem sanitatis. Sicut autem sanitas corporalis corrúpitur per hoc quod corpus recedit à debita complexione humanæ speciei: ita etiam insania secundum animã accipitur per hoc, quod anima humana recedit à debita dispositione humanæ speciei. Quod quidem contingit & secundum rationem, puta cum aliquis vsum rationis amittit: & quantum ad vim appetitiuam, puta cum aliquis amittit affectum humanum, secundum quem homo est naturaliter omni homini amicus, vt dicitur in 8. Ethic. * Insania autem quæ excludit vsum rationis, opponitur prudentiæ. Sed quod aliquis delectetur in pœnis hominum, dicitur esse insania: quia per hoc videtur homo priuatus affectu humano, quem sequitur clementia. *lib. 8. c. 12. com. 1.*

Art. 4. *Vtrum clementia & mansuetudo sint potissima virtutes?* 763

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod clementia & mansuetudo sint potissimæ virtutes. Laus enim virtutis præcipue consistit in hoc quod ordinat hominem ad beatitudinem, quæ in Dei cognitione consistit. Sed mansuetudo maxime ordinat hominem ad Dei cognitionem. Dicitur enim Iac. 1. In mansuetudine suscipite insitum verbum, & Eccles. 5. Esto mansuetus ad audiendum verbum Dei. Et Dionys. * dicit in epistola ad Demophilum, Moysen propter multam mansuetudinem Dei apparitione dignum habitum. Ergo mansuetudo est potissima virtutum. *in Dri. epist. 8.*

¶ 2 Præterea. Tanto virtus aliqua videtur esse potior, quanto magis acceptatur à Deo & ab hominibus. Sed mansuetudo maxime videtur acceptari à Deo. Dicitur enim Eccles. 1. quod beneplacitum est Deo fides & mansuetudo. Vnde specialiter ad suæ mansuetudinis imitationem Christus nos inuitat, dicens, Discite à me quia mitis sum & humilis corde. Et Hilarius dicit * quod per mansuetudinem mentis nostræ habi- *canone 4 in Matt. non remo tè à prin.*

tat Christus in nobis. Est etiam hominibus acceptissima. Vnde dicitur Eccles. 3. Fili, in mansuetudine perfice opera tua, & super hominum gloriam diligeris. Propter quod & Prouerb. 20. dicitur, quod clementia thronus regius roboratur. Ergo mansuetudo & clementia sunt potissimæ virtutes.

l. 1. c. 3. à me. 10. 4.

¶ 3. Præterea, Aug. * dicit in lib. de serm. Dom. in monte, quod mites sunt qui cedunt improbitatibus, & non resistunt in malo, sed vincunt in bono malum. Hoc autem videtur pertinere ad misericordiam vel ad pietatem, quæ videtur esse potissima virtutum: quia super illud 1. ad Tim. 4. Pietas ad omnia vtilis est, dicit glos. Ambros. * quod summa religionis Christianæ in pietate consistit. Ergo mansuetudo & clementia sunt maximæ virtutes.

Amb. in hunc locum Pauli, tom. 5.

SED contra est, quod non ponuntur inter virtutes principales, sed adiunguntur alteri virtuti quasi principaliori.

RESPONDEO dicendum, quod nihil prohibet aliquas virtutes non esse potissimas simpliciter, nec quo ad omnia, sed secundum quid, & in aliquo genere. Non autem est possibile quod clementia & mansuetudo sint potissimæ virtutes simpliciter: quia laus earum attenditur in hoc quod retrahunt à malo, in quantum scilicet diminuunt iram vel pœnam. Perfectius autem est consequi bonum, quam carere malo. Et ideo virtutes quæ simpliciter ordinant in bonum, sicut fides, spes, charitas, & etiam prudentia, & iustitia, sunt simpliciter maiores virtutes quam clementia & mansuetudo. Sed secundum quid nihil prohibet clementiam & mansuetudinem habere quandam excellentiam inter virtutes quæ resistunt affectionibus prauis. Nam ira, quam mitigat mansuetudo, propter suum impetum maxime impedit animum hominis ne libere iudicet veritatem. Et propter hoc mansuetudo maxime facit hominem esse compotem sui. (Vnde dicitur Eccles. 18. Fili, in mansuetudine serua animam tuam) quamvis concupiscentiæ delectationum tactus fiat turpiores, & magis continue infestent: propter quod temperantia magis ponitur virtus principalis, vt ex dictis patet *. Clementia vero in hoc quod diminuit pœnas, maxime videtur accedere ad charitatem, quæ est potissima virtutum, per quam bona operamur ad proximos, & eorum mala impedimus.

q. 141. a. 7. ad 2.

Ad primum ergo dicendum, quod mansuetudo præparat hominem ad Dei cognitionem, removendo impedimentum. Et hoc dupliciter. Primo quidem, faciendo hominem compotem sui per diminutionem ire,

iræ, vt dictum * est. Alio modo, quia ad mansuetudinem pertinet quod homo non contradicat verbis veritatis: quod plerumque aliqui faciunt ex commotione iræ. Et ideo Aug. dicit in 2. de Doct. Christ. * quod mitescere est non contradicere diuinæ scripturæ, siue intellectæ, si aliqua vitia nostra percutit: siue non intellectæ, quasi nos melius sapere veriusque percipere possemus. *In corp.* * *cap. 7. in prin. to. 3*

Ad secundum dicendum, quod mansuetudo, & clementia reddunt hominem Deo, & hominibus acceptum, secundum quod concurrunt in eumdem effectum cum charitate, quæ est maxima virtutum, scilicet in subtrahendo mala proximorum.

Ad tertium dicendum, quod misericordia, & pietas conueniunt quidem cum mansuetudine, & clementia, in quantum concurrunt in eumdem effectum, qui est prohibere mala proximorum. Differunt tamen quantum ad motiuum. Nam pietas remouet mala proximorum ex reuerentia quam habet ad aliquem superiorem, puta ad Deum, vel parentem. Misericordia vero remouet mala proximorum, ex hoc quod in eis aliquis contristatur, in quantum æstimat ea ad se pertinere, vt supra * dictum est: quod prouenit ex amicitia, quæ facit amicos de eisdem gaudere, & contristari. Mansuetudo autem hoc facit, in quantum remouet iram incitantem ad vindictam. Clementia vero hoc facit ex animi lenitate, in quantum iudicat æquum esse vt aliquis non amplius puniatur. * *q. 30. a. 2*

QVAESTIO CLVIII.

De Ira, in octo articulos diuisa.

POstea considerandum est de vitiis oppositis.

Et primo, de iracundia, quæ opponitur mansuetudini. Secundo, de crudelitate, quæ opponitur clementiæ. *766*

CIRCA iracundiam quæruntur octo. *Inf. q. 51. ar. 9 co.*

¶ Primo, vtrum iracundi, possit esse aliquando licitum? *Et 3. dist. 1. q. 4. ar. 2. q. 2. co.*

¶ Secundo, vtrum ira sit peccatum? *Et mal. q. 12. a. 1.*

¶ Tertio, vtrum sit peccatum mortale? *Et ciphe. 4. lect. 8. co. 2. Et Iob 17. co.*

¶ Quarto, vtrum sit grauissimum peccatorum?

¶ Quinto, de speciebus iræ.

¶ Sexto, vtrum ira sit vitium capitale?

¶ Septimo, quæ sint filiæ eius?

¶ Octauo, vtrum habeat vitium oppositum?

ART. I. *Vtrum iracundi sit licitum?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod iracundi non sit licitum. Hieronym. * enim exponens illud Matth. 5. Qui iracundus fratri suo, &c. dicit, In quibusdam *2. prin. * in Mat. 5. to. 9.*

tat Christus in nobis. Est etiam hominibus acceptissima. Vnde dicitur Eccles. 3. Fili, in mansuetudine perfice opera tua, & super hominum gloriam diligeris. Propter quod & Prouerb. 20. dicitur, quod clementia thronus regius roboratur. Ergo mansuetudo & clementia sunt potissimæ virtutes.

l. 1. c. 3. à me. 10. 4. ¶ 3. Præterea, Aug. * dicit in lib. de serm. Dom. in monte, quod mites sunt qui cedunt improbitatibus, & non resistunt in malo, sed vincunt in bono malum. Hoc autem videtur pertinere ad misericordiam vel ad pietatem, quæ videtur esse potissima virtutum: quia super illud 1. ad Tim. 4 Pietas ad omnia utilis est, dicit gloss. Ambros. * quod summa religionis Christianæ in pietate consistit. Ergo mansuetudo & clementia sunt maximæ virtutes.

Amb. in hunc locum Pauli, tom. 5.

SED contra est, quod non ponuntur inter virtutes principales, sed adiunguntur alteri virtuti quasi principaliori.

RESPONDEO dicendum, quod nihil prohibet aliquas virtutes non esse potissimas simpliciter, nec quo ad omnia, sed secundum quid, & in aliquo genere. Non autem est possibile quod clementia & mansuetudo sint potissimæ virtutes simpliciter: quia laus earum attenditur in hoc quod retrahunt à malo, in quantum scilicet diminuunt iram vel pœnam. Perfectius autem est consequi bonum, quam carere malo. Et ideo virtutes quæ simpliciter ordinant in bonum, sicut fides, spes, charitas, & etiam prudentia, & iustitia, sunt simpliciter maiores virtutes quam clementia & mansuetudo. Sed secundum quid nihil prohibet clementiam & mansuetudinem habere quandam excellentiam inter virtutes quæ resistunt affectionibus prauis. Nam ira, quam mitigat mansuetudo, propter suum impetum maxime impedit animum hominis ne libere iudicet veritatem. Et propter hoc mansuetudo maxime facit hominem esse compotem sui. (Vnde dicitur Eccles. 18. Fili, in mansuetudine serua animam tuam) quamuis concupiscentiæ delectationum tactus sint turpiores, & magis continue infestent: propter quod temperantia magis ponitur virtus principalis, vt ex dictis patet *. Clementia vero in hoc quod diminuit pœnas, maxime videtur accedere ad charitatem, quæ est potissima virtutum, per quam bona operamur ad proximos, & eorum mala impedimus.

q. 141. a. 7. ad 2.

Ad primum ergo dicendum, quod mansuetudo præparat hominem ad Dei cognitionem, remouendo impedimentum. Et hoc dupliciter. Primo quidem, faciendo hominem compotem sui per diminutionem iræ,

iræ, vt dictum * eſt. Alio modo, quia ad manſuetudinem pertinet quod homo non contradicat verbis veritatis: quod plerumque aliqui faciunt ex commotione iræ. Et ideo Aug. dicit in 2. de Doct. Chriſt. * quod miteſcere eſt non contradicere diuinæ ſcripturæ, ſiue intellectæ, ſi aliqua vitia noſtra percutit: ſiue non intellectæ, quaſi nos melius ſapere veriuſque percipere poſſemus. * In 80. ar. * cap. 7. in prin. to. 3

Ad ſecundum dicendum, quod manſuetudo, & clementia reddunt hominem Deo, & hominibus acceptum, ſecundum quod concurrunt in eumdem effectum cum charitate, quæ eſt maxima virtutum, ſcilicet in ſubtrahendo mala proximorum.

Ad tertium dicendum, quod miſericordia, & pietas conueniunt quidem cum manſuetudine, & clementia, in quantum concurrunt in eumdem effectum, qui eſt prohibere mala proximorum. Differunt tamen quantum ad motiuum. Nam pietas remouet mala proximorum ex reuerentia quam habet ad aliquem ſuperiorem, puta ad Deum, vel parentem. Miſericordia vero remouet mala proximorum, ex hoc quod in eis aliquis contriſtatur, in quantum æſtimat ea ad ſe pertinere, vt ſupra * dictum eſt: quod prouenit ex amicitia, quæ facit amicos de eiſdem gaudere, & contriſtari. Manſuetudo autem hoc facit, in quantum remouet iram inclinantem ad vindictam. Clementia vero hoc facit ex animi lenitate, in quantum iudicat æquum eſſe vt aliquis non amplius puniatur. * q. 30. a. 2

QVAESTIO CLVIII.

De Ira, in octo articulos diuiſa.

Poſtea conſiderandum eſt de vitiis oppoſitis. 766

Et primo, de iracundia, quæ opponitur manſuetudini. Secundo, de crudelitate, quæ opponitur clementiæ. *Inf. q. 31. ar. 9 co.*

CIRCA iracundiam quæruntur octo. *Et 3. diſt. 1. 3 4. ar.*

¶ Primo, vtrum iraſci, poſsit eſſe aliquando licitum? *Et 3. diſt. 2. 3 2. co.*

¶ Secundo, vtrum ira ſit peccatum? *Et mal. q. 12. a. 1.*

¶ Tertio, vtrum ſit peccatum mortale? *Et Ephe. 4. lect. 8.*

¶ Quarto, vtrum ſit grauiſsimum peccatorum? *co. 2. Et Iob 17. co.*

¶ Quinto, de ſpeciebus iræ.

¶ Sexto, vtrum ira ſit vitium capitale?

¶ Septimo, quæ ſint filiæ eius?

¶ Octauo, vtrum habeat vitium oppoſitum?

Art. 1 *Verum iraſci ſit licitum?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod iraſci non ſit licitum. Hieronym. * enim exponens illud Matth. 5. Qui iraſcitur fratri ſuo, &c. dicit, In qui- * in Mat. 5. co. 9.

buſdam

Sed passionibus non demeremur, sicut nec virtuperamur, vt dicitur in 2. *. Ethic. Ergo nulla passio est peccatum. Ira autem est passio, vt supra habitum † est, cum de passionibus ageretur. Ergo ira non est peccatum.

* cap. 5. † 1.2. q. 46. ar. 1.

¶ 2. Præterea, In omni peccato est conuersio ad aliquod bonum commutabile. Sed per iram non conuertitur aliquis ad aliquod bonum commutabile, sed in malum alicuius. Ergo ira non est peccatum.

¶ 3. Præterea, Nullus peccat in eo quod vitare non potest: vt Auguſt. * dicit. Sed iram homo vitare non potest: quia ſuper illud Pſal. 4. Iraſcimini & nolite peccare, dicit Gloſſ. quod motus iræ non est in poteſtate noſtra. Philoſophus etiam dicit in ſeptimo Ethicor. † quod iratus cum triſtitia operatur. Triſtitia autem est contraria voluntati. Ergo ira non est peccatum.

* lib. 3. de lib. arb. c. 19. † c. 6. circ. med.

¶ 4. Præterea, Peccatum est contra naturam, vt Damaſc. * dicit in 2. lib. Sed iraſci non est contra naturam hominis, cum ſit actus naturalis potentiæ, quæ est iraſcibilis. Vnde & Hieron. † dicit in quadam epiſtola, quod iraſci est hominis. Ergo iraſci non est peccatum.

* c. 4. & 30. † ad Sabinam, de ſervanda viduitate, in vl. pag. ante fin. tom.

SED contra est, quod Apoſt. dicit ad Epheſ. 4. Omnis indignatio, & ira tollatur à vobis.

RESPONDEO dicendum, quod ira, ſicut dictum est *, propriè nominat quamdam paſſionem. Paſsio autem appetitus ſenſitiui in tantum est bona, in quantum ratione regulatur. Si autem ordinem rationis excludat, est mala. Ordo autem rationis in ira poteſt attendi, quantum ad duo. Primo quidem, quantum ad appetibile in quod tendit, quod est vindicta. Vnde ſi aliquis appetat quod ſecundum ordinem rationis ſiat vindicta, est laudabilis ira appetitus, & vocatur ira per zelum. Si autem aliquis appetat, quod ſiat vindicta qualitercumque contra ordinem rationis, puta ſi appetat puniri eum qui non meruit, vel vltra quam meruit, vel etiam non ſecundum legitimum ordinem, vel non propter debitum finem, qui est conſeruatio iuſtitiæ, & correctio culpæ; erit appetitus iræ vitioſus & nominatur ira per vitium. Alio modo attenditur ordo rationis circa iram, quantum ad modum iraſcendi: vt ſcilicet motus iræ non immoderate feruescat, nec interius, nec exterius. Quod quidem ſi prætermittatur, non erit ira abſque peccato, etiam ſi aliquis appetat iuſtam vindictam.

* ar. præc. & 1.2 q. 46. ar 1.

Ad primum ergo dicendum, quod quia paſsio poteſt eſſe regulata ratione, vel non regulata; ideo ſecundum

ndum passionem absolute consideratam non im-
ortatur ratio meriti, vel demeriti, seu laudis, vel vitu-
erij. Secundum tamen quod est regulata ratione,
otest habere rationem meritorij, & laudabilis. Et
contrario secundum quod non est regulata ratione,
otest habere rationem demeriti, vel vituperabilis.
nde & Philosophus * ibidem dicit, quod laudatur, *lib.2 c.5. à med.*
el vituperatur qui aliqualiter irascitur.

Ad secundum dicendum, quod iratus non appetit *tom.5.*
ulum alterius propter se, sed propter vindictam, in
uam conuertitur appetitus eius, sicut in quoddam
ommutabile bonum.

Ad tertium dicendum, quod homo est dominus
orum actuum per arbitrium rationis. Et ideo motus
ii præueniunt iudicium rationis, non sunt in potesta-
homini in generali, vt scilicet nullus eorum insur-
at: quamuis ratio possit quemlibet singulariter im-
edire ne insurgat. Et secundum hoc dicitur, quod
notus iræ non est in potestate hominis, ita scilicet
uod nullus insurgat. Quia tamen aliqualiter est in
ominis potestate, non totaliter perdit rationem pec-
ati, si sit inordinatus. Quod autem Philosophus * di- *l.b.7.Eth. c.6. circa med. t.5.*
it, Iratum cum tristitia operari, non est sic intelli-
endum, quasi tristetur de eo quod irascitur, sed quia
ristatur de iniuria quam æstimat sibi illatam: & ex
hac tristitia mouetur ad appetendum vindictam.

Ad quartum dicendum, quod irascibilis in homine
naturaliter subiicitur rationi. Et ideo actus eius in
tantum est homini naturalis, in quantum est secun-
dum rationem. In quantum vero est præter ordinem
rationis, est contra hominis naturam.

Art. 3. *Verum omnis ira sit peccatum mortale?* 768

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod omnis *1.2.q.88. a.5.ad 1. & mal. q.7.a.4. ad 1. & q.12.a.3. & Gal.5. lec.5. in 2.fin. Gl. ord. ibid.*
ira sit peccatum mortale. Dicitur enim Iob 5. Vi-
rum stultum interficit iracundia: & loquitur de inter-
fectione spirituali, à qua peccatum mortale denomi-
natur. Ergo omnis ira est peccatum mortale.

¶ 2. Præterea, Nihil meretur damnationem æter-
nam nisi peccatum mortale. Sed ira meretur damna-
tionem æternam. Dicit enim Dominus Matth. 5. Omnis
qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio: vbi dicit
gloss. * quod per illa tria quæ ibi tanguntur, scilicet
iudicium, consilium, & gehenna, diuersæ mansiones
in æterna damnatione pro modo peccati signanter
exprimuntur. Ergo ira est peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Quicquid contrariatur charitati, est
peccatum mortale. Sed ira de se contrariatur chari-
tati, vt patet per Hier. * super illud Matth. 5. Qui ira- *tom.9.*
scitur

ſcitur fratri ſuo, &c. vbi dicit, quod hoc eſt contra proximi dilectionem. Ergo ira eſt peccatum mortale.

SED contra eſt, quod ſuper illud Pſ. 4. Iraſcimini & nolite peccare: dicit gloſſ. * Venialis eſt ira quæ non perducitur ad effectum.

*Eſt Caſſiodori in hoc loco ſup. illud Quæ dicitis in cordibus veſtris, Pſal. 4.

RESPONDEO dicendum, quod motus iræ poteſt eſſe inordinatus, & peccatum dupliciter, ſicut dictum † eſt. Vno modo, ex parte appetibilis, vtpote cum aliquis appetit iniuſtam vindictam, & ſic ex genere ſuo ira eſt peccatum mortale, quia contrariatur charitati, & iuſtitiæ. Poteſt tamen contingere quod talis appetitus ſit peccatum veniale, propter imperfectionem actus. Quæ quidem imperfectio attenditur vel ex parte appetentis, puta cum motus iræ præuenit iudicium rationis. Vel etiam ex parte appetibilis puta cum aliquis appetit in aliquo modico ſe vindicare, quod quaſi nihil eſt reputandum: ita quod etiam ſi actu inferatur, non eſſet peccatum *mortale*; puta ſi aliquis parum trahat aliquem puerum per capillos, vel aliquid huiuſmodi. Alio modo poteſt eſſe motus iræ inordinatus quantum ad modum iraſcendi: vtpote ſi nimis ardenter iraſcatur interius, vel ſi minus exterius manifeſtet ſigna iræ. Et ſic ira ſecundum ſe non habet ex ſuo genere rationem peccati mortalis: poteſt tamen contingere quod ſit peccatum *mortale*, puta ſi ex vehementia iræ aliquis excidat à dilectione Dei, & proximi.

*Qua dicitis in cordibus veſtris, Pſal. 4.

* a. præc.

† 1. 2. q. 46. art. 6. & 2. 2. q. 12. art. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate non habetur quod omnis ira ſit peccatum *mortale*: ſed quod ſtulti per iracundiam ſpiritualiter occidantur, in quantum ſcilicet non refrænando per rationem motum iræ, dilabuntur in aliqua peccata *mortalia*, puta in blaſphemiam Dei, vel in iniuriam proximi.

Ad ſecundum dicendum, quod Dominus verbum illud dixit de ira, quaſi ſuperaddens ad illud verbum legis, Qui occiderit, reus erit iudicio. Vnde *loquitur* ibi Dominus de motu iræ, in quo quis appetit proximi occiſionem, aut quamcumque grauem læſionem: cui appetitui ſi conſenſus rationis ſuperueniat, abſque dubio erit peccatum mortale.

*in eo. art. 769

Ad tertium dicendum, quod in illo caſu in quo ira contrariatur charitati, eſt peccatum mortale: ſed hoc non ſemper accidit, vt ex dictis * patet.

* Hom. 29 ad popul. Antioch. tom. 3.

Art. 4. *Vtrum ira ſit grauiſſimum peccatum?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod ira ſit grauiſſimum peccatum. Dicit enim Chryſoſt. * quod nihil eſt turpius viſu furentis, & nihil deformius

minus ſeuero viſu, & multo magis ira. Ergo ira eſt grauiſsimum peccatum.

¶ 2. Præterea, Quanto aliquod peccatum eſt magis nociuum, tanto videtur eſſe peius : quia ſicut Auguſt.† dicit in Enchirid. Malum dicitur aliquid, quia nocet. Ira autem maxime nocet : quia aufert homini rationem, per quam eſt dominus ſuiipſius. Dicit enim Chryſoſt. * quod iræ & inſaniæ nihil eſt medium. Sed ira temporaneus eſt quidam dæmon, magis autem & dæmonium habente difficilius. Ergo ira eſt grauiſsimum peccatum.

† 1. 12. c. 3.

* hom. 47. in Ioan. circa fin. tom. 3.

¶ 3. Præterea, Interiores motus diiudicantur ſecundum exteriores effectus. Sed effectus iræ eſt homicidium, quod eſt grauiſsimum peccatum. Ergo ira eſt grauiſsimum peccatum.

SED contra eſt, quod ira comparatur ad odium, ſicut feſtuca ad trabem. Dicit enim Auguſt. in regula *, Ne ira creſcat in odium, & trabem faciat de feſtuca. Non ergo ira eſt grauiſsimum peccatum.

* In regul. 3. tom. 1.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, inordinatio iræ ſecundum duo attenditur : ſcilicet ſecundum indebitum appetibile, & ſecundum indebitum modum iraſcendi. Quantum igitur ad appetibile, quod iratus appetit, videtur eſſe ira minimum peccatorum. Appetit enim ira malum pœnæ alicuius ſub ratione boni, quod eſt vindicta. Et ideo ex parte mali quod appetit, conuenit peccatum iræ cum illis peccatis, quæ appetunt malum proximi : puta cum inuidia & odio. Sed odium appetit abſolute malum alterius, in quantum huiuſmodi. Inuidus autem appetit malum alterius propter appetitum propriæ gloriæ. Sed iratus appetit malum alterius ſub ratione iuſtæ vindictæ. Ex quo patet quod odium eſt grauius quam inuidia, & inuidia quam ira : quia pelus eſt appetere malum ſub ratione mali, quam ſub ratione boni. Et peius eſt appetere malum ſub ratione boni exterioris, quod eſt honor vel gloria, quam ſub ratione rectitudinis iuſtitiæ. Sed ex parte boni, ſub cuius ratione iratus appetit malum, conuenit ira cum peccato concupiſcentiæ, quod tendit in aliquod bonum. Et quantum ad hoc etiam abſolute loquendo, peccatum iræ videtur eſſe minus quam concupiſcentiæ : quanto melius eſt bonum iuſtitiæ, quod appetit iratus, quam bonum delectabile vel vtile, quod appetit concupiſcens. Vnde Philoſophus dicit in 7. Ethicor. * quod incontinens concupiſcentiæ eſt turpior quam incontinens iræ. Sed quantum ad inordinationem, quæ eſt ſecundum modum iraſcendi, ira habet quamdam excellentiam

* 2. & 3. huius. q.

* 6. c. 6. & 5. c.

lentiam propter vehementiam, & velocitatem motus : secundum illud Prouerb. 27. Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor : & impetus concitati spiritus ferre quis poterit ? Vnde Gregorius dicit in 5. Moral.* Iræ suæ stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se præpedit, facies igneascit, exasperantur oculi, & nequaquam recognoscuntur noti. Ore quidem clamorem format, sed *quid* loquitur ignorat.

1.2.q.31. peccatum ante med.

Loco cit. in arg. Ad primum ergo dicendum, quod Chrysost.* loquitur de turpitudine quantum ad gestus exteriores, qui proueniunt ex impetu iræ.

In corp. art. Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit secundum inordinatum motum iræ, qui prouenit ex eius impetu, vt dictum est *.

In corp. art. Ad tertium dicendum, quod homicidium non minus prouenit ex odio, vel inuidia, quam ex ira. Ira tamen leuior est, in quantum attendit rationem iustitiæ, vt dictum est *.

770 Art. 5. *Verum Philosophus conuenienter determinet species iracundiæ, dicens quod iracundorum quidam sunt acuti, quidam amari, & quidam difficiles ?*

1.2.q.46. a.8. & 4. Eth. lect. 13. col. 4. & 5. * 4.5.c.5.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter determinentur species iracundiæ à Philosopho in 4. Ethicorum *, vbi dicit, quod iracundorum quidam sunt acuti, quidam amari, quidam difficiles siue graues. Quia secundum ipsum amari dicuntur, quorum ira difficile soluitur, & multo tempore manet. Sed hoc videtur pertinere ad circumstantiam temporis. Ergo videtur quod etiam secundum alias circumstantias possint accipi aliæ species iræ.

¶ 2. Præterea, Difficiles siue graues dicit esse, quorum ira non commutatur sine cruciatu vel punitione. Sed hoc etiam pertinet ad insolubilitatem iræ. Ergo videtur, quod idem sint difficiles & amari.

¶ 3. Præterea, Dominus Matth. 5. ponit tres gradus iræ, cum dicit, Qui irascitur fratri suo : & qui dixerit fratri suo, Racha : & qui dixerit fratri suo, Fatue. Qui quidem gradus ad prædictas species non referuntur. Ergo videtur quod prædicta diuisio iræ non sit conueniens.

lib. 4. de viribus animæ cap. 13 * l.4.tr.b. q.5.c.5.

SED contra est, quod Gregor. Nissenus dicit *, quod tres sunt irascibilitatis species : scilicet ira, quæ vocatur fellea : & mania, quæ vocatur insania : & furor. Quæ tria videntur esse eadem tribus præmissis. Nam iram felleam dicit esse, quæ principium & motum habet quod Philosoph.* attribuit acutis. Maniam vero

vero dicit esse iram quæ permanet, & in vetustatem devenit: quod Philosophus attribuit amaris †. Furorem autem dicit esse iram quæ obseruat tempus in supplicium: quod Philosophus attribuit difficilibus. Et eandem etiam diuisionem ponit Damasc. in 2. lib. * Ergo prædicta distinctio Philosophi non est inconueniens. *li.4. Eth. c.5.l.9.*

li.2.orth. fid. c.16.

RESPONDEO dicendum, quod prædicta distinctio potest referri vel ad passionem iræ, vel etiam ad ipsum peccatum iræ. Quomodo autem referatur ad passionem iræ, supra habitum est*, cum de passione iræ ageretur & sic præcipuè videtur poni à Gregorio Nisseno, & Damasceno †. Nunc autem oportet accipere distinctionem harum specierum, secundum quod pertinent ad peccatum iræ, prout ponitur à Philosopho. Potest autem inordinatio iræ ex duobus attendi. Primo quidem, ex ipsa iræ origine. Et hoc pertinet ad acutos, qui nimis cito irascuntur, & ex qualibet leui causa. Alio modo, ex ipsa iræ duratione: eo scilicet quod ira nimis perseuerat. Quod quidem potest esse dupliciter. Vno modo, quia causa iræ, scilicet iniuria illata, nimis manet in memoria hominis. Vnde ex hoc homo diutiusam tristitiam concipit: & ideo sunt sibi ipsis graues & amari. Alio modo contingit ex parte ipsius vindictæ, quam aliquis obstinato appetitu quærit. Et hoc pertinet ad difficiles siue graues, qui non dimittunt iram quousque puniant. *1.2.q.46 art 8. †Loc.cit. in arg. Sed cõtr.*

Ad primum ergo dicendum, quod in speciebus prædictis non principaliter consideratur tempus, sed facilitas hominis ad iram, vel firmitas in ira.

Ad secundum dicendum, quod vtrique, scilicet amari & difficiles, habent iram diuturnam: sed propter aliam causam. Nam amari habent iram permanentem propter permanentiam tristitiæ, quam inter viscera tenent clausam. Et quia non prorumpunt ad exteriora iracundiæ signa, non possunt persuaderi ab aliis: nec ex seipsis recedunt ab ira, nisi provt diuturnitate temporis aboletur tristitia, & sic deficit ira. Sed in difficilibus est ira diuturna propter vehemens desiderium vindictæ: & ideo tempore non digeritur, sed per solam punitionem quiescit.

Ad tertium dicendum, quod gradus iræ, quos Dominus ponit, non pertinent ad diuersas iræ species: sed accipiuntur secundum processum humani actus, in quibus primo aliquid in corde concipitur. Et quantum ad hoc dicit, Qui irascitur fratri suo. Secundum autem est, cum per aliqua signa exteriora manifestatur exterius, etiam antequam prorumpat in effectum.

Et

Et quantum ad hoc dicit, Qui dixerit fratri suo, Racha: quod est interiectio irascentis. Tertius gradus est, quando peccatum interius conceptum ad effectum perducitur. Est autem effectus iræ, nocumentum alterius sub ratione vindictæ. Minimum autem nocumentorum est quod fit solo verbo. Et ideo quantum ad hoc dicit, Qui dixerit fratri suo, Fatue. Et sic patet, quod secundum addit supra primum, & tertium supra vtrumque. Vnde si primum est peccatum mortale in
a.3.ad 2. casu in quo Dominus loquitur, sicut dictum est: multo magis alia. Et ideo singulis eorum ponuntur correspondentia aliqua pertinentia ad condemnationem. Sed in primo ponitur iudicium quod minus est:
l.1.de ser. Domini in monte c.19. quia vt Augustinus dicit †, in iudicio adhuc defensionis locus datur. In secundo vero ponit consilium, in quo iudices inter se conferunt quo supplicio damnari
med. t.4. oporteat. In tertio ponit gehennam ignis, quæ est certa damnatio.

77 I Art. 6. *Vtrum ira debeat poni inter vitia capitalia?*

Sup.q.34 a.5. & mal.q.8. a.1.con. cor.3. & ad 21. & 22. & q. 12.a.5 gl.or.in.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod ira non debeat poni inter vitia capitalia. Ira enim ex tristitia nascitur. Sed tristitia est vitium capitale, quod dicitur acedia. Ergo ira non debet poni vitium capitale.

¶ 2. Præterea, Odium est grauius peccatum quam ira. Ergo magis debet poni vitium capitale quam ira.

¶ 3. Præterea, Super illud Prouerb. 29. Vir iracundus prouocat rixas; dicit gloss. * Ianua est omnium vitiorum iracundia, qua clausa, virtutibus intrinsecus dabitur quies: aperta autem, ad omne facinus armabitur animus. Nullum autem vitium capitale est principium omnium peccatorum, sed quorundam determinate. Ergo ira non debet poni inter vitia capitalia.

l.31 c.31 SED contra est, quod Greg. 31. Moralium * ponit iram inter vitia capitalia.

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex præmissis patet *, vitium capitale dicitur ex quo multa
1.2.q.84. a.3.& 4. vitia oriuntur. Habet autem hoc ira, quod ex ea multa vitia oriri possunt, duplici ratione. Primo, ex parte sui obiecti: quod multum habet de ratione appetibilitatis, in quantum scilicet vindicta appetitur sub ratione iusti, vel honesti: quia sub dignitate alicuius,
art.4. vt supra habitum est *. Alio modo, ex suo impetu, quo mentem præcipitat ad inordinata quæcumque agenda. Vnde manifestum est, quod ira est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quod illa tristitia ex qua oritur ira, vt plurimum, non est acediæ vitium, sed

sed passio tristitiæ, quæ consequitur ex iniuria illata.

Ad secundum dicendum, quod sicut ex supra dictis patet, ad rationem vitij capitalis pertinet, quod habeat finem multum appetibilem, vt sic propter appetitum eius multa peccata committantur. Ira autem quæ appetit malum sub ratione boni, habet finem magis appetibilem quam odium, quod appetit malum sub ratione mali. Et ideo magis est vitium capitale ira quam odium. 1.2.q.84. a.3.& 4.

Ad tertium dicendum, quod ira dicitur esse ianua vitiorum per accidens, scilicet remouendo prohibens, id est impediendo iudicium rationis, per quod homo retrahitur à malis. Directe autem & per se est causa aliquorum specialium peccatorum, quæ dicuntur filiæ eius.

Art. 7. *Vtrum conuenienter assignentur sex filiæ iræ, scilicet rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, & blasphemia?* 772

AD septimum sic procedit. Videtur, quod inconuenienter assignentur sex filiæ iræ, quæ sunt rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, blasphemia. Blasphemia enim ponitur ab Isidoro filia superbiæ. Non ergo debet poni filia iræ. *sup.q.37. a.2.ad 1. & q.41. art.2.& ma.q.12. ar.5. cor. in 3.reg. tom.1.*

¶ 2. Præterea, Odium nascitur ex ira, vt Augustinus dicit * in regula. Ergo deberet numerari inter filias iræ.

¶ 3. Præterea, Tumor mentis videtur idem esse quod superbia. Superbia autem non est filia alicuius vitij, sed mater omnium vitiorum, vt Gregor. dicit † 31. Moral. Ergo tumor mentis non debet numerari inter filias iræ. *cap.38.* *Ibidem.*

SED contra est, quod Gregor. 31. Moral. * assignat has filias iræ.

RESPONDEO dicendum, quod ira potest tripliciter considerari. Vno modo, secundum quod est in corde: & sic ex ira nascuntur duo vitia. Vnum quidem, ex parte eius contra quem homo irascitur, quem reputat indignum, vt sibi tale quid fecerit. Et sic ponitur indignatio. Aliud autem vitium est ex parte sui ipsius, in quantum scilicet excogitat diuersas vias vindictæ, & talibus cogitationibus animum suum replet, secundum illud Iob. 15. Numquid sapiens implebit ardore stomachum suum? Et sic ponitur tumor mentis. Alio modo consideratur ira secundum quod est in ore. Et sic ex ira duplex inordinatio procedit. Vna quidem, secundum hoc quod homo in modo loquendi iram suam demonstrat: sicut dictum est * de eo, qui dicit fratri suo, Racha. Et sic ponitur clamor, *a.5. ad 3.*

clamor, per quem intelligitur inordinata & confu
locutio. Alia etiam eſt inordinatio, ſecundum qu
aliquis prorumpit in verba iniuriosa: quæ quidem
ſint contra Deum, erit blaſphemia; ſi autem cont
proximum, contumelia. Tertio modo conſideran
ira, ſecundum quod procedit uſque ad factum. Et
ex ira oriuntur rixæ, per quas intelliguntur omnia n
cumenta quæ facto proximis inferuntur ex ira.

Ad primum ergo dicendum, quod blaſphemia in
quam aliquis prorumpit deliberata mente, procedit
ex ſuperbia hominis contra Deum ſe erigentis: qui
vt dicitur Eccleſ. 10. Initium ſuperbiæ hominis apo
ſtatare à Deo, id eſt recedere à veneratione eius, eſt
prima ſuperbiæ pars. Et ex hoc oritur blaſphemia.
Sed blaſphemia in quam aliquis prorumpit ex com
motione animi, procedit ex ira.

Ad ſecundum dicendum, quod odium etſi aliquan
do naſcatur ex ira, tamen habet aliquam priorem
cauſam, ex qua directius oritur, ſcilicet triſtitia:
* *al.* dile- ſicut è contrario amor naſcitur ex * delectatione. Tri
ctione. ſtitia autem illata quandoque in iram, quandoque
in odium aliquis mouetur. Vnde conuenienter
fuit, quod odium poneretur oriri ex acedia quam ex
ira.

Ad tertium dicendum, quod tumor mentis non ac
cipitur hic pro ſuperbia, ſed pro quodam conatu, ſue
audacia hominis intentantis vindictam. Audacia autem
eſt vitium fortitudini oppoſitum.

773 Art. 8. *Vtrum ſit aliquod vitium oppoſitum iracundiæ, prouenies ex defectu iræ?*

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod non ſit
aliquod vitium oppoſitum iracundiæ, prouenies
ex defectu iræ. Nihil enim eſt vitioſum, per quod ho
mo Deo aſſimilatur. Sed per hoc quod homo omnino
eſt ſine ira, aſſimilatur Deo, qui cum tranquillitate
† *l.* 1. *c.* 12 iudicat. Ergo non videtur quod ſit vitioſum omino
* *c.* 4. *de* ira carere.
diu. nom. ¶ 2. Præterea, Defectus eius quod ad nihil eſt vile,
par. 4. *nō* non eſt vitioſus, Sed motus iræ ad nihil eſt vilis; vt
remote probat Seneca in lib.† quem fecit de ira. Ergo videtur
ante fin. quod defectus iræ non ſit vitioſus.
† *ho.* 11. ¶ 3. Præterea, Malum hominis, ſecundum Dion.*
in Mat. eſt præter rationem eſſe. Sed ſubtracto omni motu
in opere iræ, adhuc remanet integrum iudicium rationis. Ergo
imperf. nullus defectus iræ vitium cauſat.
inter pr. SED contra eſt, quod Chryſ. dicit ſuper Matth.†
& *med.* Qui cum cauſa non iraſcitur, peccat. Patientia enim ir
rationabilis vitia ſeminat, negligentiam nutrit; &

non

non ſolum malos, ſed etiam bonos inuitat ad malum.

RESPONDEO dicendum, quod ira dupliciter poteſt intelligi. Vno modo, ſimplex motus voluntatis, quo aliquis non ex paſsione, ſed ex iudicio rationis pœnam infligit. Et ſic defectus iræ abſque dubio eſt peccatum. Et hoc modo ira accipitur in verbis Chryſoſtomi, qui dicit * ibidem, Iracundia quæ cum cauſa eſt, non iracundia eſt, ſed iudicium. Iracundia enim proprie intelligitur commotio paſsionis. Qui autem cum cauſa iraſcitur, ira illius iam non eſt ex paſsione: ideo iudicare dicitur, non iraſci. Alio modo accipitur ira pro motu appetitus ſenſitiui, qui eſt cum paſsione & tranſmutatione corporali. Et hic quidem motus ex neceſsitate conſequitur in homine ad ſimplicem motum voluntatis: quia naturaliter appetitus inferior ſequitur motum appetitus ſuperioris, niſi aliquid repugnet. Et ideo non poteſt totaliter deficere motus iræ in appetitu ſenſitiuo, niſi per ſubtractionem, vel debilitatem voluntarij motus. Et ideo ex conſequenti etiam defectus paſsionis iræ vitioſus eſt, ſicut & defectus voluntarij motus ad puniendum ſecundum iudicium rationis.

ho. 12. in Matt. in opere imperf. inter pr. & 10 accipitur ira pro motu appetitus ſenſitiui, qui eſt med. 12.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui totaliter non iraſcitur cum debet iraſci, imitatur quidem Deum quantum ad carentiam paſsionis, non autem quantum ad hoc quod Deus ex iudicio punit.

Ad ſecundum dicendum, quod paſsio iræ vtilis eſt, ſicut & omnes alij motus appetitus ſenſitiui, ad hoc quod homo promptius exequatur id quod ratio dictat: alioquin fruſtra eſſet in homine appetitus ſenſitiuus, cum tamen natura nihil faciat fruſtra.

Ad tertium dicendum, quod in eo qui ordinate agit, iudicium rationis non ſolum eſt cauſa ſimplicis motus voluntatis, ſed etiam paſsionis appetitus ſenſitiui, vt dictum eſt *. Et ideo ſicut remotio effectus eſt ſignum remotionis cauſæ, ita etiam remotio iræ eſt ſignum remotionis iudicij rationis.

In corp.

QVAESTIO CLIX.

De Crudelitate, in duos articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de crudelitate.

ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum crudelitas opponatur clementiæ?

¶ Secundo, de comparatione eius ad fœuitiam vel feritatem.

774 Art. 1. *Vtrum crudelitas opponatur clementiæ?*

Inf. a. 2. ad 1. AD primum sic proceditur. Videtur, quod crudelitas non opponatur clementiæ. Dicit enim Seneca * in 2. de clementia, quod illi vocantur crudeles qui excedunt modum in puniendo: quod contrariatur iustitiæ. Clementia autem non ponitur pars iustitiæ sed temperantiæ. Ergo crudelitas non videtur opponi clementiæ.

* *l. 1. c. 4.*

¶ 2. Præterea, Ierem. 6. dicitur, *Crudelis est, & non miserebitur*: & sic videtur quod crudelitas opponatur misericordiæ. Sed misericordia non est idem clementiæ, vt supra dictum est *. Ergo crudelitas non

q. 157. a. 1. & 4. opponitur clementiæ.

¶ 3. Præterea, Clementia consideratur circa inflictionem pœnarum, vt dictum est †. Sed crudelitas con-

ad 3. † *q. præc. a. 1. & 2.* deratur in subtractione beneficiorum, secundum illud Prouer. 11. *Qui autem crudelis est, etiam propinquos abiicit.* Ergo crudelitas non opponitur clementiæ.

4. *ad 3.*

SED contra est, quod dicit Seneca in 2. de Clementia, quod opponitur clementiæ crudelitas: quæ

lib. 2. c. 4. in princ. nihil aliud est, quam atrocitas animi in exigendis pœnis.

RESPONDEO dicendum, quod nomen crudelitatis à cruditate sumptum esse videtur. Sicut autem ea quæ sunt cocta & digesta, solent habere suauem & dulcem saporem: ita illa quæ sunt cruda, habent horribilem & asperum saporem. Dictum est * autem supra, quod clementia importat quandam animi lenitatem siue dulcedinem, per quam aliquis est diminutiuus pœnarum. Vnde directe crudelitas clementiæ opponitur.

q. 157. a. 4. ad 1. & a. 3. ad 1.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut diminutio pœnarum, quæ est secundum rationem, pertinet ad epiichiam, sed ipsa dulcedo affectus, ex qua homo ad hoc inclinatur, pertinet ad clementiam: ita etiam superexcessus pœnarum quantum ad id, quod exterius agitur, pertinet ad iniustitiam: sed quantum ad austeritatem animi, per quam aliquis fit *promptus* ad pœnas augendas, pertinet ad crudelitatem.

Ad secundum dicendum, quod misericordia & clementia conueniunt in hoc, quod vtraque refugit, & abhorret miseriam alienam: aliter tamen & aliter. Nam ad misericordiam pertinet miseriæ subuenire per beneficij collationem. Ad clementiam autem pertinet miseriam diminuere per subtractionem pœnarum. Et quia crudelitas superabundantiam in exigendis pœnis importat, directius opponitur clementiæ quam misericordiæ: tamen propter similitudinem hanc

rum virtutum accipitur quandoque crudelitas pro immisericordia.

Ad tertium dicendum, quod crudelitas ibi accipitur pro immisericordia, ad quam pertinet beneficia non largiri. Quamuis etiam dici possit quod ipsa beneficij subtractio, quædam pœna est.

Art. 2. *Vtrum crudelitas à sæuitia, siue feritate differat?* 775

Supra q. 257. a. 1. ad 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod crudelitas à sæuitia siue feritate non differat. Vni enim virtuti ex vna parte vnum vitium videtur esse oppositum. Sed clementiæ per superabundantiam opponitur & sæuitia & crudelitas. Ergo videtur quod sæuitia & crudelitas sint idem.

¶ 2. Præterea, Isidorus dicit in lib. * Etymolog. quod sæuerus dicitur quasi sæuus & verus, quia sine pietate tenet iustitiam: & sic sæuitia videtur excludere remissionem pœnarum in iudiciis, quod pertinet ad pietatem. Hoc autem dictum * est ad crudelitatem pertinere. Ergo crudelitas est idem quod sæuitia.

lib. 10. a litera. initium. est pietatem. med.

¶ 3. Præterea, Sicut virtuti opponitur aliquod vitium in excessu, ita etiam & in defectu. Quod quidem contrariatur & virtuti quæ est in medio, & vitio quod est in excessu. Sed idem vitium ad defectum pertinens, opponitur & crudelitati & sæuitiæ: videlicet remissio vel dissolutio. Dicit enim Gregor. 20. Moral. * Sit amor, sed non emolliens: sit rigor, sed non exasperans: sit zelus, sed non immoderate sæuiens: sit pietas, sed non plus quam expediat parcens. Ergo sæuitia est idem crudelitati.

* a. præc. ad 1.

lib. 20. Moral. a litera. 8. ante me.

SED contra est, quod Senec. dicit in 2. de Clementia *, quod ille qui non est læsus, nec peccatori irascitur, non dicitur crudelis, sed ferus, siue sæuus.

li. 2 ca. 4. cir. med.

RESPONDEO dicendum, quod nomen sæuitiæ & feritatis à similitudine ferarum accipitur, quæ etiam dicuntur sæuæ. Huiusmodi enim animalia nocent hominibus, vt ex eorum corporibus pascantur, non ex aliqua iustitiæ causa, cuius consideratio pertinet ad solam rationem. Et ideo proprie loquendo, feritas vel sæuitia dicitur, secundum quam aliquis in pœnis inferendis non considerat aliquam culpam eius, qui punitur, sed solum hoc quod delectatur in hominum cruciatu. Et sic patet quod continetur sub bestialitate. Nam talis delectatio non est humana, sed bestialis, proueniens vel ex mala consuetudine, vel ex corruptione naturæ, sicut & aliæ huiusmodi bestiales affectiones. Sed crudelitas non solum attendit culpam in eo qui punitur, sed

excedit modum in puniendo. Et ideo crudelitas d
lib. 7. c. 5. fert à sæuitia siue feritate, sicut malitia humana à b
tom 5. stialitate, vt dicitur in 7. Ethic.*.

Ad primum ergo dicendum, quod clementia est v
tus humana, Vnde directe sibi opponitur crudelit
quæ est malitia humana. Sed sæuitia vel feritas co
tinetur sub bestialitate. Vnde non directe opponit
li. 7. Eth. clementiæ, sed super excellentiori virtuti quam Phi
cir. prin. losophus * vocat heroicam vel diuinam : quæ secun
li. tom. 5. dum nos videtur pertinere ad dona Spiritus sancti
pietatis. Vnde potest dici quod sæuitia directe opponitur don

Ad secundum dicendum, quod seuerus non dicitu
simpliciter sæuus, quia hoc sonat in vitium : sed d
† al. seue- citur sæuus circa † veritatem, propter aliquam s
ritatem. militudinem sæuitiæ, quæ non est diminutiua pœna
rum.

Ad tertium dicendum, quod remissio in puniendo non est vitium], nisi in quantum prætermittitur ordo iustitiæ, quo aliquis deberet puniri propter culpam quam excedit crudelitas. Sæuitia autem penitus hunc ordinem non attendit. Vnde remissio punitionis directe opponitur crudelitati, non autem sæuitiæ.

QVAESTIO CLX.

De Modestia, in duos articulos diuisa.

DEinde considerandum est de modestia. Et primo de ipsa in communi. Secundo, de singulis quæ sub ea continentur.

CIRCA primum quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum modestia sit pars temperantiæ?

¶ Secundo, quæ sit materia modestiæ.

776 Art. 1. *Vtrum Modestia sit pars temperantiæ?*

Supra. q. 143. & 2. a. 1. ad 3. & 3. d. 33. q. 3. a. 2. q. 1. co. & ad 3. & 4. d. 16. q. 3. a. 2. q. 1. co. & ad 6.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod modestia non sit pars temperantiæ. Modestia enim à modo dicitur. Sed in omnibus virtutibus requiritur modus. Nam virtus ordinatur ad bonum. Bonum autem, vt Augustin. dicit * in lib. de Natura boni, consistit in modo, specie & ordine. Ergo modestia est generalis virtus. Non ergo debet poni pars temperantiæ.

¶ 2. Præterea, Laus temperantiæ videtur consistere præcipue in quadam moderatione. Ex hac autem sumitur nomen modestiæ. Ergo modestia est idem quod temperantia, & non pars eius.

¶ 3. Præterea, Modestia videtur consistere circa proximorum correctionem, secundum illud 2. ad Timoth.

Ad primum ergo dicendum, quod excellentia oculorum est quoddam signum superbiæ, in quantum excludit reuerentiam, & timorem. Consueuerunt enim timentes, & verecundati maxime oculos deprimere, quasi non audentes se aliis comparare. Non autem ex hoc sequitur quod humilitas essentialiter circa cognitionem consistat.

Ad secundum dicendum, quod tendere in aliqua maiora ex propriarum virium confidentia, humilitati contrariatur. Sed quod aliquis ex confidentia diuini auxilij in maiora tendat, hoc non est contra humilitatem: præsertim cum ex hoc aliquis magis apud Deum exaltetur, quod ei se magis per humilitatem subiicit. Vnde Aug.* dicit in lib. de Pœnitentia. Aliud est leuare se ad Deum, aliud est eleuare se contra Deum. Qui ante illum se proiicit, ab illo erigitur: qui aduersus illum se erigit, ab illo proiicitur. *c. 1. parū à me. 1. 9.*

Ad tertium dicendum, quod in fortitudine inuenitur eadem ratio refrenandi audaciam, & firmandi animum contra timorem. Vtriusque enim ratio est ex hoc quod homo bonum rationis debet periculis mortis præferre. Sed in refrænando præsumptionem spei, quod pertinet ad humilitatem, & in firmando animum contra desperationem, quod pertinet ad magnanimitatem: est & alia ratio. Nam ratio firmandi animum contra desperationem, est adeptio proprij boni: ne scilicet desperando homo se indignum reddat bono quod sibi competebat. Sed in reprimendo præsumptionem spei, ratio præcipua sumitur ex reuerentia diuina, ex qua contingit vt homo non plus sibi attribuat, quam sibi competat secundum gradum quem est à Deo sortitus. Vnde humilitas præcipue videtur importare subiectionem hominis ad Deum. Et propter hoc Augustin. in lib.* de Sermone Domini in monte. Humilitatem, quam intelligit per paupertatem spiritus, attribuit dono timoris, quo homo Deum reueretur. Et inde est quod fortitudo aliter se habet ad audaciam, quam humilitas ad spem. Nam fortitudo plus vtitur audacia, quam eam reprimat, vnde superabuntia est ei similior, quam defectus. Humilitas autem plus reprimit spem, vel fiduciam de seipsa, quam ea vtatur, vnde magis opponitur sibi superabundantia, quam defectus. *lib. 2. c. 9. ante me. tom. 4.*

Ad quartum dicendum, quod superabundantia in exterioribus sumptibus, & præparationibus, solet ad quamdam iactantiam fieri, quæ per humilitatem reprimitur. Et quantū ad hoc secundario consistit in exterioribus, prout sunt signa interioris appetitiui motus.

tatis, quæ tendit in magna : humilitas autem ipsa refugit. Ergo videtur quod humilitas non sit virtus.

¶ 4. Præterea, Virtus est dispositio perfecti, vt dicitur in 7. * Phys. Sed humilitas videtur esse imperfectorum. Vnde & Deo non convenit humiliari, quia nulli subiici potest. Ergo videtur quod humilitas non sit virtus.

* 7. text. 17. & 18. c. 3. t. 5.

¶ 5. Præterea, Omnis virtus moralis est circa actiones, & passiones, vt dicitur in 2.* Ethicor. Sed humilitas non connumeratur à Philosopho inter virtutes, quæ sunt circa passiones : nec etiam continetur sub iustitia, quæ est circa actiones. Ergo videtur quod non sit virtus.

* 2. c. 7. t. 9.

SED contra est, quod Origenes * dicit exponens illud Luc. 1. Respexit humilitatem ancillæ suæ, Proprie in scripturis vna de virtutibus humilitas prædicatur. Ait quippe Saluator, Discite à me, quia mitis sum, & humilis corde.

* Hom. 8. in Lucam a med. illius, t. 3.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum * est, cum de passionibus ageretur, bonum arduum habet aliquid vnde attrahit appetitum, scilicet ipsam rationem boni : & habet aliquid retrahens, scilicet ipsam difficultatem adipiscendi : secundum quorum primum insurgit motus spei; & secundum aliud, motus desperationis. Dictum est autem * supra, quod circa motus appetitiuos, qui se habent per modum impulsionis, oportet esse virtutem moralem moderantem, & refrænantem. Circa illos autem qui se habent per modum retractionis, & resilitionis, ex parte appetitus oportet esse virtutem moralem firmantem, & impellentem. Et ideo circa appetitum boni ardui necessaria est duplex virtus. Vna quidem, quæ temperet, & refrænet animum, ne immoderate tendat in excelsa : & hoc pertinet ad virtutem humilitatis. Alia vero quæ firmet animum contra desperationem, & impellat ipsum ad prosecutionem magnorum, secundum rationem rectam : & hæc est magnanimitas. Et sic patet, quod humilitas est quædam virtus.

* 1. 2. q. 23. ar. 2.

* 1. 2. q. 60. ar. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Isidor. dicit in lib. Etymolog. humilis dicitur quasi humi accliuis, id est, imis inhærens. Quod quidem contingit dupliciter. Vno modo, ex principio extrinseco, puta cum aliquis ab alio deiicitur : & sic humilitas est pœna. Alio modo, à principio intrinseco. Et hoc potest fieri quandoque quidem bene : puta cum aliquis considerans suum defectum, tenet se in infimis secundum suum modum, sicut Abraham dixit ad Dominum Genes. 18. Loquar ad Dominum meum cum sim pulvis,

* l. 10 c. 8. circa in fium est humilis, in princ.

&

cū nis. Et hoc modo humilitas ponitur virtus Quando autem potest fieri male: puta cum homo horem suum non intelligens, comparat se iumentis ipientibus, & similis fit illis.

Ad secundum dicendum, quod sicut dictum * est, humilitas secundum quod est virtus, in sui ratione importat quamdam laudabilem deiectionem in ima. loc autem quandoque fit solum secundum signa exteriora secundum fictionem. Vnde hæc est falsa humilitas, de qua Augustin. dicit in quadam epistola, quod est magna superbia: quia scilicet videtur tendere ad excellentiam gloriæ. Quandoque autem fit secundum interiorem motum animæ. Et secundum hoc humilitas proprie ponitur virtus: quia virtus non consistit in exterioribus, sed principaliter in interiori electione mentis: vt patet per Philosophum in lib. Ethic*. *Insol. ad 1. argum. prac.* *l. 2. c. 5. 2 me. to. 50.*

Ad tertium dicendum, quod humilitas reprimit appetitum, ne tendat in magna præter rationem rectam. Magnanimitas autem animum ad magna impellit secundum rationem rectam. Vnde patet quod magnanimitas non opponitur humilitati, sed conueniunt in hoc, quod vtraque est secundum rationem rectam.

Ad quartum dicendum, quod perfectum dicitur aliquid dupliciter. Vno modo simpliciter: in quo scilicet nullus defectus inuenitur, nec secundum suam naturam, nec per respectum ad aliquid aliud. Et sic solus Deus est perfectus: cui secundum naturam diuinam non competit humilitas, sed solum secundum naturam assumptam. Alio modo potest dici aliquid perfectum secundum quid, puta secundum suam naturam, aut statum, aut tempus. Et hoc modo homo virtuosus est perfectus cuius tamen perfectio in comparatione ad Deum deficiens inuenitur, secundum illud Isaiæ 40. Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo. Et sic cuilibet homini potest conuenire humilitas.

Ad quintum dicendum, quod Philosophus intendebat agere de virtutibus, secundum quod ordinantur ad vitam ciuilem, in qua subiectio vnius hominis ad alterum, secundum legis ordinem determinatur: & ideo continetur sub iustitia legali. Humilitas autem secundum quod est specialis virtus, præcipue respicit subiectionem hominis ad Deum, propter quem etiam aliis humiliando se subiicit.

Art. 2. *Vtrum humilitas consistat circa appetitum?*

779. Inf. ar. 6. eor. & q. 163. a. 3. ad 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod humilitas non consistat circa appetitum, sed magis circa iudicium rationis. Humilitas enim superbiæ

opponitur. Sed ſuperbia maxime conſiſtit in his quæ pertinent ad cognitionem. Dicit enim Gregor. 34. Moral. * quod ſuperbia cordis cum exterius vſque ad corpus extenditur, prius per oculos iudicatur. Vnde & in Pſal. 130. dicitur, Domine, non eſt exaltatum cor meum, neque elati ſunt oculi mei. Oculi autem maxime deſeruiunt cognitioni. Ergo videtur, quod humilitas maxime ſit circa cognitionem, per quam de ſe aliquis æſtimat parua.

cap. 18. in princ.

¶ 2. Præterea, Auguſt. dicit in lib. * de Virginit. quod Humilitas pene tota diſciplina Chriſtiana eſt. Nihil ergo quod in diſciplina Chriſtiana continetur, repugnat humilitati. Sed in diſciplina Chriſtiana admonemur ad appetendum meliora, ſecundum illud 1. ad Cor. 12. AEmulamini charismata meliora. Ergo ad humilitatem non pertinet reprimere appetitum arduorum, ſed magis æſtimationem.

cap. 11. in med. fin.

¶ 3. Præterea, Ad eamdem virtutem pertinet refrænare ſuperfluum motum, & firmare animum contra ſuperfluam retractionem: ſicut eadem fortitudo eſt quæ refrænat audaciam, & quæ firmat animum contra timorem. Sed magnanimitas firmat animum contra difficultates, quæ accidunt in proſecutione magnorum. Si ergo humilitas refrænaret appetitum magnorum, ſequeretur quod humilitas non eſſet virtus diſtincta à magnanimitate: quod patet eſſe falſum. Non ergo humilitas conſiſtit circa appetitum magnorum, ſed magis circa æſtimationem.

¶ 4. Præterea, Andronicus ponit humilitatem circa exteriorem cultum. Dicit enim quod humilitas eſt habitus non ſuperabundans ſumptibus, & præparationibus. Ergo non eſt circa motum appetitus.

o. 1. par. a med. to. 9.

SED contra eſt, quod Auguſt. dicit in lib. * de Pœnitentia, quod humilis eſt qui eligit abiici in domo Domini, magis quam habitare in tabernaculis peccatorum. Sed electio pertinet ad appetitum. Ergo humilitas conſiſtit circa appetitum, magis quam circa æſtimationem.

art. prec.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum * eſt, ad humiliratem proprie pertinet vt aliquis reprimat ſeipſum ne feratur in ea quæ ſunt ſupra ſe. Ad hoc autem neceſſarium eſt, vt aliquis cognoſcat id in quo deficit à proportione eius quod ſuam virtutem excedit. Et ideo cognitio proprij defectus pertinet ad humilitatem, ſicut regula quædam directiua appetitus: ſed in ipſo appetitu conſiſtit humilitas eſſentialiter. Et ideo dicendum eſt, quod humilitas proprie eſt directiua, & moderatiua motus appetitus.

Ad

militas in materia conueniant, differunt tamen in
d, ratione cuius magnanimitas ponitur pars for-
tis, humilitas autem pars temperantiæ.

Art. 5. *Verum humilitas sit potissima virtutum ?* 782.

D quintum sic proceditur. Videtur, quod humili- 4. d. 33.
tas sit potissima virtutum. Dicit enim Chrysostom. q. 3. ar. 1.
omeus illud quod dicitur Luc. 18. de Pharisæo ad 6.
publicano, quod si mista delictis humilitas tam fa- *hom. 5. de*
currit, vt iustitiam superbiæ coniunctam transeat: *incompre-*
iustitiæ coniunxeris eam, quo non ibit ? Asisset ipsi *hensibili*
unali diuino in medio angelorum. Et sic patet quod *Dei natu-*
nilitas præfertur iustitiæ. Sed iustitia est præcla- *ra, circa*
ima omnium virtutum, & includit in se omnes vir- *med. 5.*
es: vt patet per Philosophum 5. † Ethic. Ergo hu- † *l. 5. c. 1.*
itas est maxima virtutum. *& med. 5.*

2. Præterea, August. dicit in lib. * de Verb. Do- * *in ser. 10*
ni, Cogitas magnam fabricam construere celsitudi- *paulo a*
, de fundamento prius cogita humilitatis. Ex quo *pr. to. 10*
letur, quod humilitas sit fundamentum omnium
tutum. Ergo videtur esse potior aliis virtutibus.

3. Præterea, Maiori virtuti maius debetur præ-
um. Sed humilitati maximum debetur præmium:
a qui se humiliat exaltabitur, vt dicitur Luc. 14.
go humilitas est maxima virtutum.

4. Præterea, Sicut August. dicit in lib. * de vera * *c. 16. non*
ligione. Tota vita Christi in terris per hominē quem *procul a*
sipere dignatus est, disciplina morum fuit: præcipue *fi. to. 1.*
umilitatem suam imitandam proposuit, dicens Matt.
1. Discite à me, quia mitis sum & humilis corde. Et
regor. * dicit in Pastoral. quod argumentum redem- * *p. 3. c. 18.*
ionis nostræ inuenta est humilitas Dei. Ergo humi- *non pro-*
tas videtur esse maxima virtutum. *cul a pr.*

SED contra est, quod charitas præfertur omnibus
irtutibus, secundum illud Coloss. 3. Super omnia
haritatem habete. Non ergo humilitas est maxima
irtutum.

RESPONDEO dicendum, quod bonum humanæ
irtutis in ordine rationis consistit: qui quidem princi-
aliter attenditur respectu finis. Vnde virtutes theolo-
icæ quæ habent vltimum finem pro obiecto, sunt po-
issimæ. Secundario autem attenditur, provt secūdum
ationē finis ordinantur ea quæ sunt ad finem. Et hæc
quidem ordinatio essentialiter consistit in ipsa ratione
ordinante: participatiue autem in ipso appetitu per
rationem ordinato. Quam quidem ordinationem vni-
ersaliter facit iustitia, præsertim legalis. Ordinatio-
i autem facit hominem bene subiectum humilitas in
uiuersali, quantum ad omnia: quælibet autem alia
virtus.

780. Art. 3. *Verum homo debeat se omnibus per humilitatem subiicere ?*

Inf. ar. 6. ad 1. & Philip. 2. lec. 2. AD tertium sic proceditur. Videtur, quod homo non debeat se omnibus per humilitatem subiicere: quia sicut dictum * est, humilitas præcipue consistit in subiectione hominis ad Deum. Sed ad id quod debetur *2. ar. prac. ad 3.* Deo, non est homini exhibendum, vt patet in omnibus actibus latriæ. Ergo homo per humilitatem non debet se homini subiicere.

6. 29. 8. 7. ¶ 2. Præterea, Auguſt. dicit in lib. * de Natura, & gratia. Humilitas collocanda eſt in parte veritatis, non in parte falſitatis. Sed aliqui ſunt in ſupremo ſtatu; qui ſi ſe inferioribus ſubiicerent, abſque falſitate hoc fieri non poſſet. Ergo homo non debet ſe omnibus per humilitatem ſubiicere.

¶ 3. Præterea, Nullus debet facere id quod vergat in detrimentum ſalutis alterius. Sed ſi aliquis per humilitatem ſe alteri ſubiiciat, quandoque hoc vergeret in detrimentum illius cui ſe ſubiicit, qui ex hoc ſu- *In 3. Regula incipit, Ante omnia fratres, tom. 1.* perbiret, vel contemneret. Vnde Auguſt. * dicit in regula. Ne dum nimium ſeruatur humilitas, regendi frangatur auctoritas. Ergo homo per humilitatem non debet omnibus ſe ſubiicere.

SED contra eſt, quod dicitur Phil. 2. In humilitate ſuperiores ſibi inuicem arbitrantes.

RESPONDEO dicendum, quod in homine duo poſſunt conſiderari, ſcilicet id quod eſt Dei, & id quod eſt hominis. Hominis autem eſt, quicquid pertinet ad defectum. Sed Dei eſt quicquid pertinet ad ſalutem, & perfectionem: ſecundum illud Oſee 13. Perditio tua Iſrael ex te eſt: Ex me tantum auxi- *art. 1. ad 3. arg. & ar. 2. ad 3.* lium tuum. Humilitas autem, ſicut dictum * eſt, proprie reſpicit reuerentiam, qua homo Deo ſubiicitur: & ideo quilibet homo ſecundum id quod ſuum eſt, debet ſe cuilibet proximo ſubiicere, quantum ad id quod eſt Dei in ipſo. Non autem hoc requirit humilitas, vt aliquis id quod eſt Dei in ſeipſo, ſubiciat ei quod apparet eſſe Dei in altero. Nam illi qui dona Dei participant, cognoſcunt ea ſe habere: ſecundum illud primæ ad Corinth. 2. Vt ſciamus quæ à Deo donata ſunt nobis. Et ideo abſque præiudicio humilitatis poſſunt dona quæ ipſi acceperunt, præferre donis Dei, quæ aliis apparent collata. Sicut Apoſtolis ad Epheſ. 3. dicit. Aliis generationibus non eſt agnitum filiis hominum, ſicut nunc reuelatum eſt ſanctis Apoſtolis, eius. Similiter etiam non hoc requirit humilitas, vt aliquis id quod eſt ſuum in ſeipſo ſubiciat ei quod eſt hominis in proximo. Alioquin oporteret

vt

quilibet reputaret ſe magis peccatorem quolibet
orum tamen Apoſtolus abſque præiudicio humili-
is dicat, Galat. 2. Nos natura Iudæi, & non ex gen-
ns, peccatores. Poteſt tamen aliquis reputare ali-
id boni eſſe in proximo, quod ipſe non habet; vel
quid mali in ſe eſſe, quod in alio non eſt: ex quo ſe
teſt ei ſubiicere per humilitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod non ſolum debe-
is Deum reuereri in ſeipſo, ſed etiam id quod eſt
is, debemus reuereri in quolibet. Non tamen eo mo-
reuerentiæ quo reueremur Deum. Et ideo per hu-
litatem debemus nos ſubiicere omnibus proximis
pter Deum, ſecundum illud 1. Petr. 2. Subiecti
ote omni humanæ creaturæ propter Deum. Latriam
nen ſoli Deo debemus exhibere.

Ad ſecundum dicendum, quod ſi nos præferamus id
iod eſt Dei in proximo, ei quod eſt proprium in no-
s, non poſſumus incurrere falſitatem. Vnde ſuper il-
d Phil. 2. Superiores ſibi inuicem arbitrantes: dicit
eſſ.* Non hoc ita debemus æſtimare, vt nos æſtima- *eſt Aug.*
fingamus: ſed vere æſtimemus poſſe eſſe aliquid oc- *in l. 83.*
ultum in alio, quo nobis ſuperior ſit: etiam ſi bonum *qq. q. 71.*
oſtrum, quo illo videmur ſuperiores eſſe, non ſit oc- *& me. 1. 4.*
ultum.

Ad tertium dicendum, quod humilitas, ſicut & cæte-
e virtutes, præcipue interius in anima cõſiſtit. Et ideo
oteſt homo ſecundum interiorem actum animæ, alte-
i ſe ſubiicere ſine hoc, quod occaſionem habeat ali-
uius, quod pertineat ad detrimentum ſuæ ſalutis. Et
oc eſt quod Auguſt. dicit in regula*. Timore coram *in 3. reg.*
Deo prælatus ſubſtratus ſit pedibus veſtris. Sed in ex- *non longe*
erioribus humilitatis actibus, ſicut & in actibus cæ- *à fi. to. 1.*
eratum virtutum, eſt debita moderatio adhibenda, ne
poſſint vergere in detrimentum alterius. Si autem ali-
quis quod debet faciat, & alij ex hoc occaſionem ſu-
mant peccati, non imputatur humiliter agenti: quia il-
le non ſcandalizat, quamuis alter ſcandalizetur.

Art. 4. *Vtrum humilitas ſit pars modeſtiæ vel tem-* 781
perantiæ?

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod humili- *ſu. q. 160.*
tas non ſit pars modeſtiæ vel temperantiæ. Humi- *a. 2. co. &*
litas enim præcipue reſpicit reuerentiam, qua quis *3. d. 33. q.*
ſubiicitur Deo, vt dictum eſt*. Sed ad virtutem theo- *3. ar. 2. q.*
logicam pertinet quod habeat Deũ pro obiecto. Ergo *3. cor.*
humilitas magis debet poni virtus theologica, quam ** ar. præc.*
pars temperantiæ ſeu modeſtiæ.

¶ 2. Præterea, Temperantia eſt in concupiſcibili. Humilitas autem videtur eſſe in iraſcibili, ſicut & ſu-

perbia

virtus quantum ad aliquam materiam specialem: ideo post virtutes theologicas & virtutes intellectuales, quæ respiciunt ipsam rationem, & post iustitiam, præsertim legalem, potior cæteris est humilitas.

Ad primum ergo dicendum, quod humilitas iustitiæ non præfertur, sed iustitiæ cui superbia contrariatur quæ iam definit esse virtus: sicut è contrario peccatum per humilitatem remittitur. Nam & de Publicano dicitur Luc. 18. quod merito humilitatis descendit iustificatus in domum suam. Vnde Chrysost. *hom. 5. de incomprehensibili Dei natura, à me. 10. 5.* dicit, Geminas bigas mihi accommodes, alteram quidem superbiæ & iustitiæ; alteram vero peccati & humilitatis: & videbis peccatum pernertens iustitiam non propriis, sed humilitatis vincere viribus. Aliud videbis deiectum non fragilitate iustitiæ, sed molli tumore superbiæ.

Ad secundum dicendum, quod sicut ordinata virtutum congregatio per quandam similitudinem ædificio comparatur, ita etiam illud quod est primum in acquisitione virtutum, fundamento comparatur, quod primum in ædificio iacitur. Virtutes autem vere infunduntur à Deo. Vnde primum in acquisitione virtutum potest accipi dupliciter. Vno modo, per modum remouentis prohibens. Et sic humilitas primum locum tenet, in quantum scilicet expellit superbiam, cui Deus resistit, & præbet hominem subditum, & patulum ad suscipiendum influxum diuinæ gratiæ, in quantum euacuat inflationem superbiæ: vnde dicitur Iacobi quarto, quod Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam. Et secundum hoc humilitas dicitur spiritualis ædificij fundamentum. Alio modo est aliquid primum in virtutibus directe, per quod scilicet iam ad Deum acceditur. Primus autem accessus ad Deum est per fidem, secundum illud Hebræorum vndecimo. Accedentem ad Deum oportet credere. Et secundum hoc fides ponitur fundamentum, nobiliori modo quam humilitas.

Ad tertium dicendum, quod contemnenti terrena promittuntur cœlestia, sicut contemnentibus diuitias terrenas promittuntur cœlestes thesauri: secundum illud Matthæi 6. Nolite thesaurizare vobis thesauros in terra, sed thesaurizate vobis thesauros in cœlo. Et similiter contemnentibus mundi gaudia, promittuntur consolationes cœlestes: secundum illud Matth. 5. Beati qui lugent; quoniam ipsi consolabuntur. Et eodem modo humilitati promittitur spiritualis exaltatio: non quia sola ipsam mereatur, sed quia eius est proprium contemnere sublimitatem terrenam. Vnde

Aug

ſum. Ponuntur etiam quædam pertinentia ad exiſtimationem hominis recognoſcentis ſuum defectum. & hoc tripliciter. Vno quidem modo, per hoc quod proprios defectus recognoſcat & confiteatur: quod pertinet ad octauum gradum. Secundo, vt ex conſideratione ſui defectus aliquis, inſufficientem ſe exiſtimet ad maiora: quod pertinet ad ſeptimum. Tertio, vt quantum ad hoc alios ſibi præferat: quod pertinet ad ſextum. Ponuntur etiam quædam, quæ pertinent ad exteriora ſigna: quorum vnum eſt in factis, vt ſcilicet homo non recedat in ſuis operibus à via communi: quod pertinet ad quintum. Alia duo ſunt in verbis, vt ſcilicet homo non præripiat tempus loquendi: quod pertinet ad quartum; nec excedat modum in loquendo: quod pertinet ad ſecundum. Alia vero conſiſtunt in exterioribus geſtibus, puta in reprimendo extollentiam oculorum: quod pertinet ad primum; & in cohibendo exterius riſum & alia ineptæ lætitiæ ſigna: quod pertinet ad tertium.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis abſque falſitate poteſt ſe credere & pronuntiare omnibus viliorem ſecundum defectus occultos, quos in ſe recognoſcit, & dona Dei, quæ in aliis latent. Vnde Aug. dicit in lib. * de Virginit. Exiſtimate aliquos in occulto ſuperiores, quibus eſtis in manifeſto meliores. Similiter etiam abſque falſitate poteſt aliquis confiteri & credere ad omnia ſe inutilem eſſe & indignum per proprias vires, vt ſufficientiam ſuam totam in Deum referat: ſecundum illud 2. ad Cor. 3. Non quod ſufficientes ſimus cogitare aliquid à nobis quaſi ex nobis, ſed ſufficientia noſtra ex Deo eſt. Non eſt autem inconueniens quod ea quæ ad alias virtutes pertinent humilitati aſcribantur: quia ſicut vnum vitium oritur ex alio, ita naturale ordini actus vnius virtutis procedit ex actu alterius.

* s. 52. tom. 6. Petr. Lomb.

Ad ſecundum dicendum, quod homo ad humilitatem pertingit per duo. Primo quidem & principaliter per gratiæ donum. Et quantum ad hoc, interiora præcedunt exteriora. Aliud autem eſt humanum ſtudium, per quod homo prius exteriora cohibet, & poſtmodum pertingit ad extirpandum interiorem radicem. Et ſecundum hunc ordinem aſſignantur hic humilitatis gradus.

Ad tertium dicendum, quod omnes gradus, quos Anſelmus ponit reducuntur ad opinionem & manifeſtationem & voluntatem propriæ abiectionis. Nam primus gradus pertinet ad cognitionem proprij defectus. Sed quia vituperabile eſſet, ſi quis proprium defectum

ctum amaret, hoc per secundum gradum excludit. Sed ad manifestationem sui defectus, pertinent tertius & quartus gradus, vt scilicet aliquis non solum simpliciter suum defectum enuntiet, sed etiam persuadeat. Alij autem tres gradus pertinent ad appetitum, qui excellentiam exteriorem non quærit: sed exteriorem abiectionem vel æquanimiter patitur, siue in verbis, siue in factis: quia ficut Greg. * dicit in registro, Non grande est iis nos esse humiles, à quibus honoramur, quia & hoc seculares quilibet faciunt: sed illis maxime humiles esse debemus, à quibus aliquid patimur. Et hoc pertinet ad quintum & sextum gradum. Vel etiam desideranter exteriorem abiectionem amplectitur: quod pertinet ad septimum gradum. Et sic omnes isti gradus continentur sub sexto * & septimo superius enumeratis.

li. 2. c. 24. circ. med.

in arg. 1.

Ad quartum dicendum, quod illi tres gradus accipiuntur non ex parte ipsius rei, id est secundum materiam humilitatis: sed per comparationem ad gradus hominum, qui sunt vel maiores, vel minores, vel æquales.

Ad quintum dicendum, quod etiam illa ratio procedit de gradibus humilitatis, non secundum ipsam naturam rei, secundum quam assignantur prædicti gradus, sed secundum diuersas hominum conditiones.

QVÆSTIO CLXII.

De superbia, in octo articulos diuisa.

POstea considerandum est de superbia. Et primo, de superbia in communi. Secundo, de peccato primi hominis quod ponitur esse superbia.

CIRCA primum quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum superbia sit peccatum?
¶ Secundo, vtrum sit vitium speciale?
¶ Tertio, in quo sit sicut in subiecto.
¶ Quarto, de speciebus eius.
¶ Quinto, vtrum sit peccatum mortale?
¶ Sexto, vtrum sit grauissimum omnium peccatorum?
¶ Septimo, de ordine eius ad alia peccata.
¶ Octauo, vtrum debeat poni vitium capitale?

784 1. 2. q. 84 arr. 2 & Mat. q. 8. art. 2. ad 16. & Ps. 46. 10. 3.

Art. 1. *Vtrum superbia sit peccatum?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod superbia non sit peccatum. Nullum enim peccatum est repromissum à Deo. Promittit enim Deus quod ipse facturus est: non est autem actor peccati. Sed superbia connumeratur inter repromissiones diuinas. Dicitur

ut enim Isaiæ 60. Ponam te in superbiam seculorum: gaudium in generationem & generationem. Ergo superbia non est peccatum.

¶ 2. Præterea, Appetere diuinam similitudinem non est peccatum. Hoc enim naturaliter appetit quælibet creatura, & in hoc optimum eius consistit: & præcipue hoc conuenit rationali creaturæ, quæ facta est ad imaginem & similitudinem Dei. Sed sicut dicitur in libro sententiarum Prosperi. Superbia est amor excellentiæ, per quam homo Deo assimilatur, qui est excellentissimus. Vnde dicit Augustin. in 2. Confess. Superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis altus super omnia Deus excelsus. Ergo superbia non est peccatum. *c. 292 hæ. betur in ter opera Aug. in fin. tom. 1. Idem dicit li. 11. sup. Gen. cap. 14. & me. to. 3.*

¶ 3. Præterea, Peccatum non solum contrariatur virtuti, sed etiam oppositio vitio, vt patet per Philosophum in 2.* Ethic. Sed nullum vitium inuenitur oppositum esse superbiæ. Ergo superbia non est peccatum. *† c 6. to. 2. c. 8. to. 5.*

SED contra est, quod dicitur Tob. quarto. Superbiam numquam in tuo sensu, aut in tuo verbo dominari permittas.

RESPONDEO diendum, quod superbia nominatur ex hoc quod aliquis per voluntatem tendit supra id quod est. Vnde dicit Isidor. in lib.* Etymologiarum. Superbus dictus est, quia super vult videri, quam est. Qui enim vult supergredi quod est, superbus est. Habet autem hoc ratio recta, vt voluntas vniuscuiusque feratur in id quod est proportionatum sibi, & ideo manifestum est quod superbia importat aliquid quod aduersatur rationi rectæ. Hoc autem facit ratio-num peccati: quia secundum Dionysium quarto capite de* diuinis nominibus. Malum animæ est præter rationem esse. Vnde manifestum est quod superbia est peccatum. *lib. 10. c. 18. enim ini, est. Isa. 5. ens, sive. med. pa 4. nom mul. pro- cul ante finem.*

Ad primum ergo dicendum, quod superbia dupliciter accipi potest. Vno modo, ex eo quod supergreditur regulam rationis. Et sic dicimus eam esse peccatum. Alio modo potest superbia nominari simpliciter à superexcessu. Et secundum hoc omne superexcedens potest nominari superbia. Et ita repromittitur à Deo superbia, quasi quidam superexcessus bonorum. Vnde & gloss. Hier.* dicit ibidem, quod est superbia bona & mala. Quamuis etiam dici possit quod superbia ibi accipitur materialiter pro abundantia rerum, de quibus possunt homines superbire. *insen. hæ. betur in commen. ad c. 61. Isa. parti c me. to. 5.*

¶ Ad secundum dicendum, quod eorum quæ naturaliter homo appetit, ratio est ordinatrix: & ita si aliquis

enim omnia præcepta legis posſit quis transgredi licúmque peccato ex contemptu, qui pertinet a perbiam: non tamen ſemper ex contemptu aliquis cepta diuina transgreditur: ſed quandoque ex i rantia, quandoque ex infirmitate. Et inde eſt, quo ut Aug. dicit in libro * de natura & gratia, Multa peram fiunt, quæ non fiunt ſuperbe.

c. 29. in me. to. 7.

Ad primum ergo dicendum, quod Aug. *ille v* inducit in libro de natura & gratia *, non *ex ſua p* ſona, ſed ex perſona alterius, contra quem *diſput* Vnde & poſtmodum improbat ea, *offendens qu* non ſemper ex ſuperbia peccatur. Poteſt tamen d quod auctoritates illæ intelliguntur quantum ad e teriorem effectum ſuperbiæ, qui eſt transgredi pra cepta, quod inuenitur in quolibet peccato: non a tem quantum ad interiorem actum ſuperbiæ, qui e contemptus præcepti. Non enim ſemper peccatum ex contemptu: ſed quandoque ex ignorantia, quan doque ex infirmitate, vt dictum eſt *.

lit. in ar gum. 1.

in cor. ar.

Ad ſecundum dicendum, quod quandoque aliqu committit aliquod peccatum ſecundum effectum, ſe non ſecundum affectum. Sicut ille qui ignorauer occidit patrem, committit parricidium ſecundum effectum, ſed non ſecundum affectum: quia hoc non intendebat. Et ſecundum hoc tranſgredi præcept Dei, dicitur eſſe contra Deum ſuperbire: ſecundum effectum quidem ſemper, non autem ſemper ſecundum affectum.

Ad tertium dicendum, quod peccatum aliquod poteſt corrumpere virtutem dupliciter. Vno mo per directam contrarietatem ad virtutem. Et hoc m do ſuperbia non corrumpit quamlibet virtutem, ſ ſolum humilitatem: ſicut & quodlibet aliud ſpeci le peccatum corrumpit quamdam ſpecialem virtutem ſibi oppoſitam, contrarium agendo. Alio modo peccatum aliquod corrumpit virtutem, abutendo ipſa virtute. Et ſic ſuperbia corrumpit quamlibet virtutem, in quantum ſcilicet ex ipſis virtutibus ſumit occaſionem ſuperbiendi; ſicut ex quibuſlibet aliis rebus ad excellentiam pertinentibus. Vnde non ſequitur quod ſit generale peccatum.

Ad quartum dicendum, quod ſuperbia attendit ſpecialem rationem obiecti: quæ tamen inueniri poteſt in diuerſis materiis. Eſt enim inordinatus amor propriæ excellentiæ. Excellentia autem in diuerſis rebus poteſt inueniri.

Art. 3.

Art. 3. *Verum superbia sit in irascibili sicut in subiecto?* 786

\D tertium sic proceditur. Videtur, quod superbia non sit in irascibili sicut in subiecto. Dicit enim regorius vigesimo tertio * Moralium, Obstaculum eritatis tumor mentis est: quia dum inflat, obnubit. Sed cognitio veritatis non pertinet ad irascibim, sed ad vim rationalem. Ergo superbia non * est in ascibili. *Mal. q. 8 ar. 3. & ver. q. 12 a. 5. ad 10.*

¶ 2. Præterea, Greg. dicit 24. † Moral. quod superbi on eo rum vitam considerant, quibus se humiliando ostponant, sed quibus superbiendo se præferant. Et videtur quod superbia ex indebita consideratione ocedat. Sed consideratio non pertinet ad irascibim, sed potius ad rationalem. Ergo superbia non est irascibili, sed potius in rationali. *circa fin. † c. 12. parum à prine.*

¶ 3. Præterea, Superbia non solum quærit excelntiam in rebus sensibilibus, sed etiam in rebus spirualibus & intelligibilibus. Ipsa autem principaliter onsistit in contemptu Dei: secundum illud Eccles. 10. nitium superbiæ hominis apostatare à Deo. Sed irascibilis cum sit pars appetitus sensitivi, non potest se xtendere in Deum & in intelligibilia. Ergo superbia ion potest esse in irascibili.

¶ 4. Præterea, Vt dicitur in lib. * sententiarum Prosperi, Superbia est amor propriæ excellentiæ. Sed amor non est in irascibili, sed in concupiscibili. Ergo superbia non est in irascibili. *sit. hu- ost. li. sententiæ Aug. de*

SED contra est, quod * Gregorius in secundo Moralium, ponit contra superbiam donum timoris. Timor autem pertinet ad irascibilem. Ergo superbia * est in irascibili. *corrept. & gr. c. 2, 2. q. 3. a. 36.*

RESPONDEO dicendum, quod subiectum cuiuslibet virtutis vel virtj oportet inquirere ex proprio obiecto. Non enim potest esse aliud obiectum habitus vel actus, nisi quod est obiectum potentiæ, quæ utrique subiicitur. Proprium autem obiectum superbiæ est arduum. Est enim appetitus propriæ excellentiæ, vt dictum est *. Vnde oportet quod superbia aliquo modo ad vim irascibilem pertineat. Sed irascibilis dupliciter accipi potest. Vno modo, proprie: & sic est pars appetitus sensitiui: sicut & ira proprie sumpta, est quædam passio appetitus sensitiui. Alio modo potest accipi irascibilis largius, scilicet vt pertineat etiam ad appetitum intellectiuum: cui etiam quandoque attribuitur ira, prout scilicet attribuimus iram Deo & Angelis non quidem secundum passionem, sed secundum iudicium iustitiæ iudicantis. Et tamen irascibi- *ante me. a. 1. & 2. huius q.*

lis sic communiter dicta, non est potentia, distincta à
q.59.a.4 & q.82. a.5.ad 1.& 2. concupiscibili, vt patet ex his quæ in primo * dicta sunt. Si ergo ardnum, quod est subiectum superbiæ, esset solum aliquid sensibile, in quod posset tendere appetitus sensitiuus, oporteret quod superbia effectus irascibili, quæ est pars appetitus sensitiui. Sed quia arduum, quod respicit superbia, communiter inuenitur & in sensibilibus & in spiritualibus rebus: necesse est dicere, quod subiectum superbiæ sit irascibilis non solum proprie sumpta, provt est pars appetitus sensitiui, sed etiam communius accepta, provt inuenitur in appetitu intellectiuo. Vnde & in dæmonibus superbia ponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod cognitio veritatis est duplex. Vna pure speculatiua: & hanc superbia indirecte impedit, subtrahendo causam. Superbus enim neque Deo intellectum suum subiicit, vt ab eo veritatis cognitionem percipiat: secundum illud Matthæi vndecimo. Abscondisti hæc à sapientibus & prudentibus, id est, à superbis, qui sibi sapientes & prudentes videntur: & reuelasti ea paruulis, id est, humilibus. Neque etiã ab hominibus addiscere dignatur, cum tamen dicatur Eccles. 6. Si inclinaueris aurem tuam, suscipet humiliter audiendo, excipies doctrinam. Alia autem est cognitio veritatis, scilicet affectiua. Et talem oppositionem veritatis directe impedit superbia: quia superbi dum delectantur in propria excellentia, excellentiam
cap.16. in fin. veritatis fastidiunt: vt Gregorius dicit 23.* Moralium, quod superbi etsi secreta quædam intelligendo percipiunt, eorum dulcedinem experiri non possunt: esti nouerunt quomodo sunt, ignorant quomodo sapiunt. Vnde & Prou. 11. dicitur, Vbi humilitas, ibi sapientia.

Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum
q.162.a.2 est *, Humilitas attendit ad regulam rationis rectæ, secundum quam aliquis veram existimationem de se habet. Hanc autem regulam rectæ rationis non attendit superbia: sed de se maiora existimat, quam sint. Quod contingit ex inordinato appetitu propriæ excellentiæ: quia quod aliquis vehementer desiderat, facile credit: & ex hoc etiam eius appetitus in altiora fertur, quam sibi conueniat. Et ideo quæcumque conferunt ad hoc quod aliquis æstimet se supra id quod est, inducunt hominem ad superbiam: quorum vnum est quod aliquis consideret defectus aliorum: sicut è con-
lib.24.in prin.c.1. tra Gregorius * ibidem dicit, quod sancti vici virtutum consideratione vicissim sibi alios præferam. Ex hoc ergo non habetur quod superbia sit irrationalis, sed quod aliqua causa eius irrationalis existat.

Ad

Ad tertium dicendum, quod ſuperbia non eſt ſolum a iraſcibili, ſecundum quod eſt pars appetitus ſenſitiui, ſed provt communius iraſcibilis accipitur: vt dictum eſt *. *in corpo. re art.*

Ad quartum dicendum, quod ſicut Aug. dicit 14. † le Ciuitate Dei, amor præcedit omnes alias animi affectiones, & eſt cauſa earum. Et ideo poteſt poni pro qualibet aliarum affectionum. Et ſecundum hoc ſuperbia dicitur eſſe amor propriæ excellentiæ, in quantum amore cauſatur inordinata præſumptio alios ſuperandi: quod proprie pertinet ad ſuperbiam. † *li. 14. c. 7. à med. & 8. & 9. tom. 5.*

ART. 4. *Verum conuenienter à Gregorio aſſignentur quatuor ſuperbiæ ſpecies, ſcilicet æſtimare bonum à ſeipſo habere: ſibi datum deſuper, credere pro ſuis meritis: iactare ſe habere quod non habet, & deſpectu cæteris ſingulariter videri appetere habere quod habet?* 787

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter aſſignentur quatuor ſuperbiæ ſpecies, quas Gregor. aſſignat 23. Moralium dicens. Quatuor quippe ſunt ſpecies, quibus omnis tumor arrogantium demonſtratur: cum bonum aut à ſemetipſis habere ſe æſtimant: aut ſi ſibi datum deſuper credunt, pro ſuis ſe hoc accepiſſe meritis putant: aut certe cum iactant ſe habere quod non habent: aut deſpectis cæteris, ſingulariter videri appetunt habere quod habent. Superbia enim eſt vitium diſtinctum ab infidelitate, ſicut etiam humilitas eſt virtus diſtincta à fide. Sed quod aliquis æſtimet bonum ſe non habere à Deo, vel quod bonum gratiæ habeat ex meritis propriis, ad infidelitatem pertinet. Ergo non deberent poni ſpecies ſuperbiæ. 2 *d. 42. q. 2. a. 4. &* 1 *Mal. 7. 8. 6. 4. & 1. Cor. 4. 1.* 1 *col. 3. et* 1 *Tim. 3. cor. 1. 6.* * *c. 7. in prine.*

¶ 2. Præterea, Idem non debet poni ſpecies diuerſorum generum. Sed iactantia ponitur ſpecies mendacij, vt ſupra habitum eſt *. Ergo non debet poni ſpecies ſuperbiæ. *qu. 111. art. 3.*

¶ 3. Præterea, Quædam alia videntur ad ſuperbiam pertinere quæ hic non connumerantur. Dicit enim Hieron. quod nihil eſt tam ſuperbum, quam ingratum videri. Et Aug. dicit 14.* de Ciuitate Dei, quod excuſare ſe de peccato commiſſo, ad ſuperbiam pertinet. Præſumptio etiam, qua quis tendit ad aſſequendum aliquid quod ſupra ſe eſt, maxime ad ſuperbiam pertinere videtur. Non ergo ſufficienter prædicta diuiſio comprehendit ſuperbiæ ſpecies. *c. 14. & 15.*

¶ 4. Præterea, Inueniuntur aliæ diuiſiones ſuperbiæ. Diuidit * enim Anſelmus exaltationem ſuperbiæ, dicens quod quædam eſt in voluntate, quædam in ſermone, quædam in operatione. Bernardus etiam ponit *in lib. de ſimilitu. c. 34.*

in tra. de 12 grad. humil. in medio & deinceps lit. 13. c 7 † lib. 23. Mor. c. 7 in prine. a. 1. & 3.

duodecim † gradus superbiæ, qui sunt curiositas, meatis leuitas, inepta lætitia, iactantia, singularitas, arrogantia, præsumptio, defensio peccatorum, similata confessio, rebellio, libertas, peccandi consuetudo, quæ non videtur comprehendi sub speciebus à Gregorio † assignatis. Ergo videtur quod insufficienter assignentur.

In contrarium sufficiat auctoritas Gregorij †.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, Superbia importat immoderatum excellentiæ appetitum: qui scilicet non est secundum rationem rectam. Est autem considerandum quod quælibet excellentia consequitur aliquod bonum habitum. Quod quidem potest tripliciter considerari. Vno modo, secundum se. Manifestum est enim quod quanto maius est bonum quod quis habet, tanto per hoc excellentiam maiorem consequitur. Et ideo cum aliquis attribuit sibi maius bonum quam habeat, consequens est quod eius appetitus tendit in excellentiam propriam vltra modum sibi conuenientem. Et sic est tertia species superbiæ, cum scilicet aliquis iactat se habere quod non habet. Alio modo ex parte causæ, prout scilicet excellentia est quod aliquod bonum infit alicui à seipso, quam quod insit ei ab alio. Et ideo cum aliquis æstimat bonum quod habet ab alio, ac si haberet à seipso, fertur per consequens appetitus eius in propriam excellentiam supra suum modum. Est autem dupliciter aliquis causa sui boni. Vno modo, efficienter. Alio modo, meritorie. Et secundum hoc sumuntur duæ primæ superbiæ species, scilicet cum quis à semetipso habere æstimat quod à Deo habet, vel cum propriis meritis sibi datum desuper credit. Tertio modo, ex parte modi habendi, prout excellentior aliquis redditur ex hoc, quod bonum aliquod excellentius cæteris possidet. Vnde ex hoc etiam fertur inordinate appetitus in propriam excellentiam. Et secundum hoc sumitur quarta superbiæ species, quæ est cum aliquis desperdit cæteris singulariter vult videri.

Ad primum ergo dicendum, quod vera æstimatio potest corrumpi dupliciter. Vno modo, in vniuersali. Et sic in his quæ ad fidem pertinent, corrumpitur vera æstimatio per infidelitatem. Alio modo, in aliquo particulari eligibili. Et hoc non facit infidelitatem: sicut ille qui fornicatur, æstimat pro tempore illo bonum esse sibi fornicari. Nec tamen est infidelis, sicut esset si in vniuersali diceret fornicationem esse bonam. Et ita etiam est in proposito. Nam dicere in vniuersali aliquod bonum esse quod non est à Deo, vel

vel gratiam hominibus pro meritis dari, pertinet ad infidelitatem. Sed quod aliquis ex inordinato appetitu propriæ excellentiæ, ita de bonis suis glorietur, ac si ea à se haberet, vel ex meritis propriis: pertinet ad superbiam, & non ad infidelitatem, proprie loquendo.

Ad secundum dicendum, quod iactantia ponitur species mendacij, quantum ad exteriorem actum, quo quis falso sibi attribuit quod non habet. Sed quantum ad interiorem cordis arrogantiam ponitur à Gregorio * species superbiæ. *loc. cit. in arg. 1. a*

Ad tertium dicendum, quod ingratus est qui sibi attribuit quod ab alio habet. Vnde duæ primæ superbiæ species ad ingratitudinem pertinent. Quod autem aliquis se excuset de peccato quod habet, pertinet ad tertiam speciem: quia per hoc aliquis attribuit sibi bonum innocentiæ quod non habet. Quod autem aliquis præsumptuose tendat in id quod supra ipsum est, præcipue videtur ad quartam speciem pertinere, secundum quam aliquis vult aliis præferri.

Ad quartum dicendum, quod illa tria quæ ponit Anselmus, accipiuntur secundum progressum peccati cuiuslibet: quod primo corde concipitur: secundo, ore profertur: tertio, opere perficitur. Illa autem duodecim quæ ponit Bernardus, sumuntur per oppositum ad duodecim gradus humilitatis: de quibus supra habitum est *. Nam primus gradus humilitatis est corde & corpore semper humiliratem ostendere, defixis in terram aspectibus: cui opponitur curiositas, per quam aliquis curiose vbique & inordinate circumspicit. Secundus gradus humilitatis est, vt pauca verba & rationabilia loquatur aliquis, non clamosa voce: contra quem opponitur leuitas mentis, per quam scilicet homo superbe se habet in verbo. Tertius gradus humilitatis est, vt non sit facilis & promptus in risu: cui opponitur inepta lætitia. Quartus gradus humilitatis est taciturnitas vsque ad interrogationem: cui opponitur iactantia, per quam scilicet homo se aliis præfert. Septimus gradus humilitatis est ad omnia inutilem & indignum se confiteri & credere: cui opponitur præsumptio, per quam scilicet aliquis reputat se sufficientem ad maiora. Octauus gradus humilitatis est confessio peccatorum: *qu. prae. art. 6.*

cui opponitur defenſio eorumdem. Nonus gradus humilitatis eſt in duris & aſperis patientiam amplecti: cui opponitur ſimulata confeſsio, per quam ſcilicet aliquis non vult ſubire pœnam pro peccatis, quæ ſimulate confitetur. Decimus gradus humilitatis eſt obedientia: cui opponitur rebellio. Vndecimus gradus humilitatis eſt, vt homo non delectetur facere propriam voluntatem, cui opponitur libertas, per quam ſcilicet homo delectatur libere facere quod vult. Vltimus autem gradus humilitatis eſt timor Dei: cui opponitur peccandi conſuetudo, quæ implicat Dei contemptum. In his autem duodecim gradibus tanguntur non ſolum ſuperbiæ ſpecies, ſed etiam quædam antecedentia & conſequentia, ſicut etiam ſupra de humilitate * dictum eſt.

Ibidem.

Art. 5. *Vtrum ſuperbia ſit peccatum mortale?*

788

4.diſt.33. q.1.a.3. q.2.ad 3.

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod ſuperbia non ſit peccatum mortale: quia ſuper illud Pſalm.7. Domine Deus meus ſi feci iſtud, dicit glo.* ſcilicet vniuerſale peccatum, quod eſt ſuperbia. Si igitur ſuperbia eſſet peccatum mortale, omne peccatum eſſet mortale.

* *Eſt Auguſt. in hoc loco Pſ.7.v.8.*

¶ 2. Præterea, Omne peccatum contrariatur charitati. Sed ſuperbia non videtur contrariari charitati, neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi: quia excellentia quam quis inordinate per ſuperbiam appetit, non ſemper contrariatur honori Dei, aut vtilitati proximi. Ergo ſuperbia non eſt peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Omne peccatum mortale contrariatur virtuti. Sed ſuperbia non contrariatur virtuti, ſed potius ex ea oritur: quia vt Greg. dicit 34.* Moralium, aliquando homo ex ſummis cœleſtibuſque virtutibus intumeſcit. Ergo ſuperbia non eſt peccatum mortale.

e.18.circ. prine. & e.19.

SED contra eſt, quod Gregor. in eodem libro † dicit, quod euidentiſsimum reproborum ſignum eſt ſuperbia: at contra, humilitas electorum. Sed homines non fiunt reprobi pro peccatis venialibus. Ergo ſuperbia non eſt peccatum veniale, ſed mortale.

e.22. in prine. & c.23.

RESPONDEO dicendum, quod ſuperbia humilitati opponitur. Humilitas autem proprie reſpicit ſubiectionem hominis ad Deum, vt ſupra * dictum * eſt. Vnde è contrario ſuperbia proprie reſpicit defectum huius ſubiectionis, ſecundum ſcilicet quod aliquis ſe extollit ſupra id quod eſt ſibi præfixum ſecundum diuinam regulam vel menſuram: contra id quod Apoſtolus dicit 2.ad Cor.10. Nos autem non in immenſum

q.præced. a.1.ad 5.

gloria

gloriabimur, sed secundum mensuram quam mensus est nobis Deus. Et ideo dicitur Eccl. 10. quod initium superbiæ hominis est, apostatare à Deo: quia scilicet in hoc radix superbiæ consideratur, quod homo aliqualiter non subiicitur Deo & regulæ ipsius. Manifestum est autem, quod hoc ipsum quod est non subiici Deo, habet rationem peccati mortalis. Hoc enim est auerti à Deo: vnde consequens est, quod superbia secundum genus suum sit peccatum mortale. Sicut tamen in aliis quæ ex suo genere sunt peccata mortalia, puta in fornicatione & adulterio, sunt aliqui motus qui sunt peccata venialia propter eorum imperfectionem: quia scilicet præueniunt rationis iudicium, & sunt præter eius consensum: ita etiam & circa superbiam accidit, quod aliqui motus superbiæ sunt peccata venialia, dum eis ratio non consentit.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est *, superbia non est vniuersale peccatum per suam essentiam, sed per quamdam redundantiam: in quantum scilicet ex superbia omnia peccata oriri possunt. Vnde non sequitur quod omnia peccata sint mortalia: sed solum quando oriuntur ex superbia completa, quam diximus esse peccatum mortale. *art. 2. huius quæst.*

Ad secundum dicendum, quod superbia semper quidem contrariatur dilectioni diuinæ, in quantum scilicet superbus non se subiicit diuinæ regulæ prout debet. Et quandoque etiam contrariatur dilectioni proximi, in quantum scilicet aliquis inordinate se præfert proximo, aut ab eius subiectione se subtrahit: in quo etiam derogatur diuinæ regulæ, ex qua sunt hominum ordines instituti, prout scilicet vnus eorum sub alio esse debet. * *text. 8. tom. 2. 789*

Ad tertium dicendum, quod superbia non oritur ex virtutibus sicut ex causa per se, sed sicut ex causa per accidens, in quantum scilicet aliquis ex virtutibus occasionem superbiæ sumit. Nihil autem prohibet quin vnum contrariorum sit alterius causa per accidens, vt dicitur in 8.° Physic. Vnde etiam de ipsa humilitate aliqui superbiunt. *infr. a. 7. ad 4. & Ps. 18. fin. & 1. Cor. 12. le. 3. 60. 1. † in 3. reg.*

Art. 6. *Vtrum superbia sit grauissimum peccatorum?*

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod superbia non sit grauissimum peccatorum. Quanto enim aliquod peccatum difficilius cauetur, tanto videtur esse leuius. Sed superbia difficillime cauetur: quia sicut Augustinus dicit in † regula, Cætera peccata in malis operibus exercentur vt fiant; superbia autem & in bonis operibus insidiatur, vt pereant. Ergo superbia non est grauissimum peccatorum. *cipit, animo omnis tom. 1. & ep. 109. int. princ. & med. tom. 2.*

¶ 2. Præterea, Maius malum maiori bono opponitur, vt Philosophus dicit in 8. Ethic.° Sed humilitas cui opponitur superbia, non est maxima virtutum, sed supra habitum est †. Ergo & vitia quæ opponuntur maioribus virtutibus, puta infidelitas, desperatio, odium Dei, homicidium, & alia huiusmodi, sunt grauiora peccata, quam superbia.

° lib. 8. c. 10. sive prin. tom. 5. † 2. præc. art. 5.

¶ 3. Præterea, Maius malum non punitur per minus malum. Sed interdum superbia punitur per alia peccata, vt patet ad Roman. 1. vbi dicitur quod Philosophi per elationem cordis traditi sunt in reprobum sensum, vt faciant quæ non conueniunt. Ergo superbia non est grauissimum peccatorum.

SED contra est, quod super illud Psal. 118. Superbi iniquè agebant vsquequaque: dicit gloss. Maximum peccatum in homine est superbia.

RESPONDEO dicendum, quod in peccato duo attenduntur, scilicet conuersio ad commutabile bonum, quæ materialiter se habet in peccato: & auersio à bono incommutabili, quæ est formalis & completiua ratio peccati. Ex parte autem conuersionis non habet superbia quod sit maximum peccatorum: quia celsitudo, quam superbus inordinate appetit, secundum suam rationem non habet maximam repugnantiam ad bonum virtutis. Sed ex parte auersionis superbia habet maximam grauitatem: quia in aliis peccatis homo à Deo auertitur, vel propter ignorantiam, vel propter infirmitatem, siue propter desiderium cuiuscumque alterius boni. Sed superbia habet auersionem à Deo, ex hoc ipso quod non vult Deo, & eius regulæ subiici. Vnde Boetius dicit, quod cum omnia vitia fugiant à Deo, sola superbia se Deo opponit. Propter quod etiam specialiter dicitur Iacob. 4. quod Deus superbis resistit. Et ideo auerti à Deo & eius præceptis, quod est quasi consequens in aliis peccatis, per se ad superbiam pertinet, cuius actus est Dei contemptus. Et quia id quod est per se semper, potius est eo quod est per aliud: consequens est quod superbia sit grauissimum peccatorum secundum suum genus, quia excedit in auersione quæ formaliter complet peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquod peccatum difficile cauetur dupliciter. Vno modo, propter vehementiam impugnationis: sicut ira vehementer impugnat propter suum impetum. Et adhuc difficilius est resistere concupiscentiæ propter eius consuetudinalitatem, vt dicitur in 2.° Ethic. Et talis difficultas vitandi peccatum, grauitatem peccati diminuit: quia

° l. 2. c. 3. nō procul a fin. to. 5.

quanto aliquis minoris tentationis impetu cadit, tanto grauius peccat, vt Aug. dicit. Alio modo difficile est vitare aliquod peccatum propter eius latentiam. Et hoc modo superbiam difficile est vitare: quia etiam ex ipsis bonis occasionem sumit, vt dictum est *. Et ideo signanter Augustinus † dicit, quod bonis operibus insidiatur. Et in Psalm. 141. dicitur, In via hac qua ambulabam, absconderunt superbi laqueum mihi. Et ideo motus superbiæ occulte subrepens, non habet maximam grauitatem, antequam per iudicium rationis deprehendatur. Sed postquam deprehensus fuerit per rationem, tunc facile euitatur: tum ex consideratione propriæ infirmitatis, secundum illud Eccles. 10. Quid superbis, terra & cinis? Tum etiam ex consideratione magnitudinis diuinæ: secundum illud Iob. 15. Quid tumet contra Deum spiritus tuus? Tum etiam ex imperfectione bonorum de quibus homo superbit: secundum illud Isaiæ quadragesimo, Omnis caro fœnum, & omnis gloria eius quasi flos agri. Et infra 64. Quasi pannus menstruatæ, vniuersæ iustitiæ nostræ.

* 2. 2. q. 162. a. 5. ad 3. † in fine. ‡ Psal. 56. ‖ Prov. 26. ¶ 2. 2. q. 58. a. 2. ad 3. ** Psal. 9. †† Psal. 35. ‡‡ Psal. 72. §§ Psal. 18. ‖‖ Psal. 118. ¶¶ Psal. 89. *** Psal. 30. ††† Psal. 93. ‡‡‡ Psal. 39. §§§ Psal. 72. ‖‖‖ Psal. 18. ¶¶¶ Psal. 118. **** Psal. 89. †††† Psal. 30. ‡‡‡‡ Psal. 93. §§§§ Psal. 39. ‖‖‖‖ Psal. 72. ¶¶¶¶ Psal. 18. ***** Psal. 118. ††††† Psal. 89. ‡‡‡‡‡ Psal. 30. §§§§§ Psal. 93. ‖‖‖‖‖ Psal. 39. ¶¶¶¶¶ Psal. 72. ****** Psal. 18. †††††† Psal. 118. ‡‡‡‡‡‡ Psal. 89. §§§§§§ Psal. 30. ‖‖‖‖‖‖ Psal. 93. ¶¶¶¶¶¶ Psal. 39. ******* Psal. 72. ††††††† Psal. 18. ‡‡‡‡‡‡‡ Psal. 118. §§§§§§§ Psal. 89. ‖‖‖‖‖‖‖ Psal. 30. ¶¶¶¶¶¶¶ Psal. 93. ******** Psal. 39. †††††††† Psal. 72. ‡‡‡‡‡‡‡‡ Psal. 18. §§§§§§§§ Psal. 118. ‖‖‖‖‖‖‖‖ Psal. 89. ¶¶¶¶¶¶¶¶ Psal. 30. ********* Psal. 93. ††††††††† Psal. 39. ‡‡‡‡‡‡‡‡‡ Psal. 72. §§§§§§§§§ Psal. 18. ‖‖‖‖‖‖‖‖‖ Psal. 118. ¶¶¶¶¶¶¶¶¶ Psal. 89. ********** Psal. 30. ††††††††††

Ad secundum dicendum, quod oppositio vitij ad virtutem, attenditur secundum obiectum: quod considerabatur ex parte conuersionis. Et secundum hoc superbia non habet quod sit maximum peccatorum, sicut nec humilitas quod sit maxima virtutum: sed ex parte auersionis est maximum, vtpote aliis peccatis magnitudinem præstans. Nam per hoc ipsum infidelitatis peccatum grauius redditur, si ex superbiæ contemptu procedat, quam si ex ignorantia vel infirmitate proueniat. Et idem dicendum est de desperatione, & aliis huiusmodi.

Ad tertium dicendum, quod sicut in syllogismis decentibus ad impossibile, quandoque aliquis conuincitur per hoc quod ducitur ad inconueniens magis manifestum: ita etiam ad conuincendum superbum hominum, Deus aliquos punit, permittens eos ruere in peccata carnalia, quæ etsi fiat minora, tamen manifestiorem turpitudinem continent. Vnde & Isidor. dicit in lib. * de Summo bono, Omni vitio deterius esse superbiam, seu propter hoc quod à summis personis & primis assumitur, seu quod de opere iustitiæ, & virtutis exoritur, minusque culpa eius sentitur. Luxuria vero carnis ideo notabilis omnibus est, quoniam statim per se turpis est, & tamen dispensante Deo superbia minor est. Sed qui detinetur superbia, & non sentit, labitur in carnis luxuriam: vt per hanc humiliatus à confusione exurgat. Ex quo etiam

* l. 2. c. 38. in prin.

patet gravitas ipsius superbiæ. Sicut enim medicus sapiens in remedium maioris morbi, patitur infirmum etiam in leviorem morbum incidere, ita etiam peccatum superbiæ gravius esse ostenditur ex hoc ipso, quod pro eius remedio Deus permittit homines ruere in alia peccata.

Art. 7. *Vtrum superbia sit primum omnium peccatorum?*

790 AD septimum sic proceditur. Videtur, quod superbia
2. Cor. 12 non sit primum omnium peccatorum. Primum enim
Ier. 4. 20. 1 saluatur in omnibus consequentibus. Sed non omnia peccata sunt cum superbia, nec oriuntur ex superbia. Dicit enim Augustinus in lib. * de Natura & gratia, quod
c. 29. in multa perperam fiunt, quæ non fiunt superbe. Ergo su-
mc. 20. 7. perbia non est primum omnium peccatorum.

¶ 2. Præterea, Eccl. 10. dicitur, quod initium superbiæ est apostatare à Deo. Ergo apostasia à Deo, est prius quam superbia.

¶ 3. Præterea, Ordo peccatorum videtur esse secundum ordinem virtutum. Sed humilitas non est prima virtutum, sed magis fides. Ergo superbia non est primum peccatorum.

¶ 4. Præterea, Secundæ ad Tim. 3. dicitur, Mali homines & seductores proficiunt in peius. Et ita videtur quod principium malitiæ hominis non sit à maximo peccatorum. Sed superbia est maximum peccatorum,
art. prac. vt dictum est †. Non est igitur primum peccatum.

¶ 5. Præterea, Id quod est secundum apparentiam, & fictionem, est posterius eo quod est secundum veri-
l. 3. Ethi. tatem. Sed Philos. dicit in 3. * Ethic. quod superbus
c. 8. est fictor fortitudinis & audaciæ. Ergo vitium audaciæ est prius vitio superbiæ.

SED contra est, quod dicitur Eccles. 10. Initium omnis peccati est superbia.

RESPONDEO dicendum, quod illud quod est per se, est primum in quolibet genere. Dictum est au-
art. prac. tem supra *, quod auersio à Deo, quæ formaliter complet rationem peccati, pertinet ad superbiam per se, ad alia autem peccata ex consequenti. Et inde est quod superbia habet rationem primi peccati, & est etiam principium omnium peccatorum, vt supra dictum est *,
2. 2. q. 84. a. 2. cum de causis peccati ageretur ex parte auersionis, quæ principalior est in peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod superbia dicitur
Aug. in esse omnis peccati initium, non quia quodlibet pecca-
ser. de o- tum singulariter ex superbia oriatur, sed quia quodli-
bed. & humilit. bet genus peccati natum est ex superbia oriri.

c. 10. 9. Ad secundum dicendum, quod apostatare à Deo dicitur esse superbiæ humanæ initium, non quasi ali-

quod

quod aliud peccatum à ſuperbia exiſtens, ſed quia eſt prima ſuperbiæ pars. Dictum eſt * enim quod ſuperbia principaliter reſpicit ſubiectionem diuinam, quam contemnit. Ex conſequenti autem contemnit ſubiici creaturæ propter Deum. *art. 5. hui. in 2. ad*

Ad tertium dicendum, quod non oportet eſſe eundem ordinem virtutum & vitiorum: nam vitium eſt corruptiuum virtutis. Id autem quod eſt primum in generatione, eſt poſterum in corruptione. Et ideo ſicut fides eſt prima virtutum, ita infidelitas eſt vltimum peccatorũ, ad quam homo quandoque per alia peccata perducitur. Vnde ſuper illud Pſ. 136. Exinanite exinanite vſque ad fundamentum in ea, dicit gloſſ. quod per accumulationem vitiorum ſubrepit diffidentia. Et Apoſt. dicit 1. ad Tim. 1. quod quidam repellentes conſcientiam bonam, circa fidem naufragauerunt.

Ad quartum dicendum, quod ſuperbia dicitur eſſe grauiſſimum peccatorum, ex eo quod per ſe competit principio, ex quo attenditur grauitas in peccato. Et ideo ſuperbia cauſat grauitatem aliorum peccatorum. Contingit ergo ante ſuperbiam eſſe aliqua peccata leuiora, quæ etiam ex ignorantia vel infirmitate committuntur: ſed inter grauiora peccata primum eſt ſuperbia, ſicut cauſa per quam alia peccata aggrauantur. Et quia id quod eſt primum in cauſando peccata, eſt etiam vltimum in recedendo: ideo ſuper illud Pſ. 18. Emundabor à delicto maximo, dicit gloſſ. * hoc eſt, à delicto ſuperbiæ, quod eſt vltimum redeuntibus ad Deum, & primum recedentibus. *gl. interl. Pſ. 18. & ſumitur ex Aug.*

Ad quintum dicendum, quod Philoſ. ponit ſuperbiam circa fictionem fortitudinis, non quia ſolum in hoc conſiſtat, ſed quia per hoc homo reputat magis ſe poſſe excellentiam apud homines conſequi, ſi audax vel fortis videatur.

Art. 8. *Vtrum ſuperbia debeat poni vitium capitale?* 791.

AD Octauum ſic proceditur. Videtur, quod ſuperbia debeat poni vitium capitale. Iſid. * enim & Caſſian. enumerant ſuperbiam inter vitia capitalia. *l. 5. c. 1. & l. 12. c. 1. & ſ. 9.*

¶ 2. Præterea, Superbia videtur eſſe idem inani gloria: quia vtraque excellentiam quærit. Sed inanis gloria ponitur vitium capitale. Ergo etiam ſuperbia debet poni vitium capitale.

¶ 3. Præterea, Aug. dicit in lib. * de Virgini. quod ſuperbia inuidiam parit, nec vnquam eſt ſine tali comite. Sed inuidia ponitur vitium capitale, vt ſuprà habitum † eſt: Ergo multo magis ſuperbia. *c. 31. virginit. c. 6.*

SED contra eſt, quod Greg. 31. * Mor. non enumerat ſuperbiam inter vitia capitalia. *q. 36. a. 4. l. 31. c. 31*

cui opponitur defensio eorumdem. Nonus gradus humilitatis est in duris & asperis patientiam amplecti: cui opponitur simulata confessio, per quam scilicet aliquis non vult subire pœnam pro peccatis, quæ simulate confitetur. Decimus gradus humilitatis est obedientia: cui opponitur rebellio. Undecimus gradus humilitatis est, vt homo non delectetur facere propriam voluntatem, cui opponitur libertas, per quam scilicet homo delectatur libere facere quod vult. Vltimus autem gradus humilitatis est timor Dei: cui opponitur peccandi consuetudo, quæ implicat Dei contemptum. In his autem duodecim gradibus tanguntur non solum superbiæ species, sed etiam quædam antecedentia & consequentia, sicut etiam supra de humilitate * dictum est.

Ibidem. 788 4.dist.33. q. 2. a.3. q.2.ad 3.

** est Augustin. in hoc loco Ps.7.v.8.*

Art. 5. *Verum superbia sit peccatum mortale?*

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod superbia non sit peccatum mortale: quia super illud Psalm.7. Domine Deus meus si feci istud, dicit glos.* scilicet vniuersale peccatum, quod est superbia. Si igitur superbia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.

¶ 2. Præterea, Omne peccatum contrariatur caritati. Sed superbia non videtur contrariari caritati, neque quoad ad dilectionem Dei, neque quoad ad dilectionem proximi: quia excellentia quam quis inordinate per superbiam appetit, non semper contrariatur honori Dei, aut vtilitati proximi. Ergo superbia non est peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Omne peccatum mortale contrariatur virtuti. Sed superbia non contrariatur virtuti, sed potius ex ea oritur: quia vt Greg. dicit 34.* Moralium, aliquando homo ex-summis cœlestibusque virtutibus intumescit. Ergo superbia non est peccatum mortale.

c.18.circ. princ. & c.19.

c.28. in princ. & c.23.

SED contra est, quod Gregor. in eodem libro† dicit, quod euidentissimum reproborum signum est superbia: at contra, humilitas electorum. Sed homines non fiunt reprobi pro peccatis venialibus. Ergo superbia non est peccatum veniale, sed mortale.

q praced. a.1.ad 5.

RESPONDEO dicendum, quod superbia humilitati opponitur. Humilitas autem proprie respicit subiectionem hominis ad Deum, vt supra *dictum * est. Vnde è contrario superbia proprie respicit defectum huius subiectionis, secundum scilicet quod aliquis se extollit supra id quod est sibi præfixum secundum diuinam regulam vel mensuram: contra id quod Apostolus dicit 2.ad Cor.10. Nos autem non in immensum

gloriã

rauti ſunt originali peccato. Ergo inobedientia fuit primi hominis peccatum, & non ſuperbia.

¶ 2. Præterea, Ambroſ. * dicit ſuper Luc. quod eo ordine diabolus Chriſtum tentauit, quo primo hominem deiecit. Sed Chriſtus primo tentatus eſt de gula, vt patet Matt. 4. cum ei dictum eſt, Si filius Dei es, dic vt lapides iſti panes fiant. Ergo primum peccatum primi hominis non fuit ſuperbia, ſed gula.

* *Amb. in 4. Luc. circa principium.*

¶ 3. Præterea, Homo diabolo ſuggerente peccauit. Sed diabolus tentans hominem ſcientiam repromiſit, vt patet Gen. 3. Ergo prima inordinatio hominis fuit per appetitum ſcientiæ, quod pertinet ad curioſitatem. Ergo curioſitas fuit primum peccatum, & non ſuperba.

¶ 4. Præterea. Super illud 1. ad Tim. 2. Mulier ſeducta in prævaricatione fuit: dicit gloſſ. * Hanc proprie ſeductionem appellauit Apoſt. per quam id quod ſuadebatur, cum falſum eſſet, verum eſſe putatum eſt: ſcilicet quod Deus ideo lignum illud tangere prohibuerit, quod ſciebat eos, ſi tetigiſſent, velut deos futuros, tanquam eis diuinitatem inuideret qui eos homines fecerat. Sed hoc credere pertinet ad infidelitatem. Ergo primum peccatum hominis fuit infidelitas, & non ſuperbia.

* *eſt Aug. 11. ſuper Gen. c. 42 & 11. c. 30.*

SED contra eſt, quod dicitur Eccleſ. 10. Initium omnis peccati ſuperbia. Sed peccatum primi hominis eſt initium omnis peccati, ſecundum illud Rom. 5. Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit. Ergo primum peccatum hominis fuit ſuperbia.

RESPONDEO dicendum, quod ad vnum peccatum multi motus concurrere poſſunt, inter quos ille habet rationem primi peccati, in quo primo inordinatio inuenitur. Manifeſtum eſt autem quod primo inuenitur inordinatio in motu interiori animæ, quam in actu exteriori corporis: quia vt Aug. dicit in 1. * de ciu. Dei, Non amittitur corporis ſanctitas manente animæ ſanctitate. Inter motus autem interiores prius mouetur appetitus in finem quam in id quod quæritur propter finem. Et ideo ibi fuit primum peccatum hominis, vbi potuit eſſe primus appetitus inordinati finis. Sic autem homo erat in ſtatu innocentiæ inſtitutus, vt nulla eſſet rebellio carnis ad ſpiritum. Vnde nō potuit eſſe prima inordinatio appetitus humani ex hoc quod appetierit aliquod ſenſibile bonum, in quo caro concupiſcentia tendit præter ordinem rationis. Relinquitur igitur quod prima inordinatio appetitus humani fuit ex hoc quod aliquod bonum ſpirituale inordinate appetiit. Non autem inordinate appetiſſe-

* *l. 1. c. 12. & 11. c. 1. 3.*

¶ 2. Præterea, Maius malum maiori bono opponitur, vt Philosophus dicit in 8. Ethic.* Sed humilitas cui opponitur superbia, non est maxima virtutum, sed supra habitum est †. Ergo & vitia quæ opponuntur maioribus virtutibus, puta infidelitas, desperatio, odium Dei, homicidium, & alia huiusmodi, sunt grauiora peccata, quam superbia.

¶ 3. Præterea, Maius malum non punitur per minus malum. Sed interdum superbia punitur per alia peccata, vt patet ad Roman. 1. vbi dicitur quod Philosophi per elationem cordis traditi sunt in reprobum sensum, vt faciant quæ non conueniunt. Ergo superbia non est grauissimum peccatorum.

SED contra est, quod super illud Psal. 118. Superbi iniquè agebant vsquequaque: dicit gloss. Maximum peccatum in homine est superbia.

RESPONDEO dicendum, quod in peccato duo attenduntur, scilicet conuersio ad commutabile bonum, quæ materialiter se habet in peccato: & auersio à bono incommutabili, quæ est formalis & completiua ratio peccati. Ex parte autem conuersionis non habet superbia quod sit maximum peccatorum: quia celsitudo, quam superbus inordinatè appetit, secundum suam rationem non habet maximam repugnantiam ad bonum virtutis. Sed ex parte auersionis superbia habet maximam grauitatem: quia in aliis peccatis homo à Deo auertitur, vel propter ignorantiam, vel propter infirmitatem, siue propter delectabile cuiuscumque alterius boni. Sed superbia habet auersionem à Deo, ex hoc ipso quod non vult Deo, & eius regulæ subiici. Vnde Boetius dicit, quod cum omnia vitia fugiant à Deo, sola superbia se Deo opponit. Propter quod etiam specialiter dicitur Iacob. 4. quod Deus superbis resistit. Et ideo auerti à Deo & eius præceptis, quod est quasi consequens in aliis peccatis, per se ad superbiam pertinet, cuius actus est Dei contemptus. Et quia id quod est per se semper, potius est eo quod est per aliud: consequens est quod superbia sit grauissimum peccatorum secundum suum genus, quia excedit in auersione quæ formaliter complet peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquod peccatum difficile cauetur dupliciter. Vno modo, propter vehementiam impugnationis: sicut ira vehementer impugnat propter suum impetum. Et adhuc difficilius est resistere concupiscentiæ propter eius connaturalitatem, vt dicitur in 2.* Ethic. Et talis difficultas vitandi peccatum, grauitatem peccati diminuit: quia quanto

Eth. 8. 10. circa prin.
† 9. prac. art. 5.
* l. 2. c. 3. nō procul a fin. 10. 5.

quanto aliquis minoris tentationis impetu cadit, tanto grauius peccat, vt Aug. dicit. Alio modo difficile eſt vitare aliquod peccatum propter eius latentiam. Et hoc modo ſuperbiam difficile eſt vitare : quia etiam ex ipſis bonis occaſionem ſumit, vt dictum eſt *. Et ideo ſignanter Auguſtinus † dicit, quod bonis operibus inſidiatur. Et in Pſalm. 141. dicitur, In via hac † ambulabam, abſconderunt ſuperbi laqueum mihi. Et ideo motus ſuperbiæ occulte ſubrepens, non habet maximam grauitatem, antequam per iudicium rationis deprehendatur. Sed poſtquam deprehenſus fuerit per rationem, tunc facile euitatur : tum ex conſideratione propriæ infirmitatis, ſecundum illud Eccleſiaſt. 10. Quid ſuperbis, terra & cinis? Tum etiam ex conſideratione magnitudinis diuinæ : ſecundum illud Iob. 15. Quid tumet contra Deum ſpiritus tuus? Tum etiam ex imperfectione bonorum de quibus homo ſuperbit : ſecundum illud Iſaiæ quadrageſimo, Omnis caro fœnum, & omnis gloria eius quaſi flos agri. Et infra 64. Quaſi pannus menſtruatæ, vniuerſæ iuſtitiæ noſtræ.

* art. prec.
† Indicauerunt ambulabam, abſconderunt ſuperbi laqueum mihi. cur. in 6. ad 3.
† Iniquitas obſeruabit me. 2. poſtol. 56. prim. ſed. contra. 2. poſtol. 90. 2. poſtol. 51. cit. expreſſe non lege tom. 2.

Ad ſecundum dicendum, quod oppoſitio vitij ad virtutem, attenditur ſecundum obiectum : quod conſideratur ex parte conuerſionis. Et ſecundum hoc ſuperbia non habet quod ſit maximum peccatorum, ſicut nec humilitas quod ſit maxima virtutum : ſed ex parte auerſionis eſt maximum, vtpote aliis peccatis magnitudinem præſtans. Nam per hoc ipſum infidelitatis peccatum grauius redditur, ſi ex ſuperbiæ contemptu procedat, quam ſi ex ignorantia vel infirmitate proueniat. Et idem dicendum eſt de deſperatione, & aliis huiuſmodi.

Ad tertium dicendum, quod ſicut in ſyllogiſmis ducentibus ad impoſsibile, quandoque aliquis conuincitur per hoc quod ducitur ad inconueniens magis manifeſtum : ita etiam ad conuincendum ſuperbum hominum, Deus aliquos punit, permittens eos ruere in peccata carnalia, quæ etſi ſint minora, tamen manifeſtiorem turpitudinem continent. Vnde & Iſidor. dicit in lib. * de Summo bono, Omni vitio deterius eſſe ſuperbiam, ſeu propter hoc quod à ſummis perſonis & primis aſſumitur, ſeu quod de opere iuſtitiæ, & virtutis exoritur, minuſque culpa eius ſentitur. Luxuria vero carnis ideo notabilis omnibus eſt, quoniam ſtatim per ſe turpis eſt, & tamen diſpenſante Deo ſuperbia minor eſt. Sed qui detinetur ſuperbia, & non ſentit, labitur in carnis luxuriam : vt per hanc humiliatus à confuſione exurgat. Ex quo etiam

* l. 2. c. 38. in prin.

patet gravitas ipsius superbiæ. Sicut enim medicus sapiens in remedium maioris morbi, patitur infirmum etiam in leviorem morbum incidere, ita etiam peccatum superbiæ gravius esse ostenditur ex hoc ipso, quod pro eius remedio Deus permittit homines ruere in alia peccata.

Art. 7. *Verum superbia sit primum omnium peccatorum?*

790 2. Cor. 12 lec. 4. co. 1 AD septimum sic proceditur. Videtur, quod superbia non sit primum omnium peccatorum. Primum enim salvatur in omnibus consequentibus. Sed non omnia peccata sunt cum superbia, nec oriuntur ex superbia. Dicit enim Augustinus in lib. * de Natura & gratia, quod multa perperam fiunt, quæ non fiunt superbe. Ergo superbia non est primum omnium peccatorum.

* c. 29 in med.

¶ 2. Præterea, Eccl. 10. dicitur, quod initium superbiæ est apostatare à Deo. Ergo apostasia à Deo, est prius quam superbia.

¶ 3. Præterea, Ordo peccatorum videtur esse secundum ordinem virtutum. Sed humilitas non est prima virtutum, sed magis fides. Ergo superbia non est primum peccatorum.

¶ 4. Præterea, Secundæ ad Tim. 3. dicitur, Mali homines & seductores proficiunt in peius. Et ita videtur quod principium malitiæ hominis non sit à maximo peccatorum. Sed superbia est maximum peccatorum, vt dictum est †. Non est igitur primum peccatum.

art. prac. ¶ 5. Præterea, Id quod est secundum apparentiam, & fictionem, est posterius eo quod est secundum veritatem. Sed Philosophus dicit in 3. * Ethic. quod superbus est fictor fortitudinis & audaciæ. Ergo vitium audaciæ est prius vitio superbiæ.

l. 3. Ethic. c. 8.

SED contra est, quod dicitur Eccles. 10. Initium omnis peccati est superbia.

RESPONDEO dicendum, quod illud quod est per se, est primum in quolibet genere. Dictum est autem supra *, quod auersio à Deo, quæ formaliter complet rationem peccati, pertinet ad superbiam per se, ad alia autem peccata ex consequenti. Et inde est quod superbia habet rationem primi peccati, & est etiam principium omnium peccatorum, vt supra dictum est †, cum de causis peccati ageretur ex parte auersionis, quæ principalior est in peccato.

art. prac. 1. 2. q. 84. a. 2. Idem habet Aug. in ser. de obed. & humilit. c. 10. 9.

Ad primum ergo dicendum, quod superbia dicitur esse omnis peccati initium, non quia quodlibet peccatum singulariter ex superbia oriatur, sed quia quodlibet genus peccati natum est ex superbia oriri.

Ad secundum dicendum, quod apostatare à Deo dicitur esse superbiæ humanæ initium, non quasi aliquod

quod aliud peccatum à ſuperbia exiſtens, ſed quia eſt prima ſuperbiæ pars. Dictum eſt * enim quod ſuperbia principaliter reſpicit ſubiectionem diuinam, quam contemnit. Ex conſequenti autem contemnit ſubiici creaturæ propter Deum. * ar. 5. hu. q. 2. ad 2.

Ad tertium dicendum, quod non oportet eſſe eundem ordinem virtutum & vitiorum: nam vitium eſt corruptiuum virtutis. Id autem quod eſt primum in generatione, eſt poſterum in corruptione. Et ideo ſicut fides eſt prima virtutum, ita infidelitas eſt vltimum peccatorũ, ad quam homo quandoque per alia peccata perducitur. Vnde ſuper illud Pſ. 136. Exinanite exinanite vſque ad fundamentum in ea, dicit gloſſ. quod paceruatione vitiorum ſubrepit diffidentia. Et Apoſt. dicit 1. ad Tim. 1. quod quidam repellentes conſcientiam bonam, circa fidem naufragauerunt.

Ad quartum dicendum, quod ſuperbia dicitur eſſe grauiſſimum peccatorum, ex eo quod per ſe competit principio, ex quo attenditur grauitas in peccato. Et ideo ſuperbia cauſat grauitatem aliorum peccatorum. Contingit ergo ante ſuperbiam eſſe aliqua peccata leuiora, quæ etiam ex ignorantia vel infirmitate committuntur: ſed inter grauiora peccata primum eſt ſuperbia, ſicut cauſa per quam alia peccata aggrauantur. Et quia id quod eſt primum in cauſando peccata, eſt etiam vltimum in recedendo: ideo ſuper illud Pſ. 18. Emundabor à delicto maximo, dicit gloſſ. * hoc eſt, à delicto ſuperbiæ, quod eſt vltimum redeuntibus ad Deum, & primum recedentibus. * gl. interl. Pſ. 18. & ſumitur ex Aug.

Ad quintum dicendum, quod Philoſ. ponit ſuperbiam circa fictionem fortitudinis, non quia ſolum in hoc conſiſtat, ſed quia per hoc homo reputat magis ſe poſſe excellentiam apud homines conſequi, ſi audax vel fortis videatur.

Art. 8. *Vtrum ſuperbia debeat poni vitium capitale?* 79.

AD Octauum ſic proceditur. Videtur, quod ſuperbia non debeat poni vitium capitale. Iſid. * enim & Caſſian. enumerant ſuperbiam inter vitia capitalia. * I. 5. e. 1. & l. 12. c. 1. & 5. q. 1.

¶ 1. Præterea, Superbia videtur eſſe idem inani gloriæ: quia vtraque excellentiam quærit. Sed inanis gloria ponitur vitium capitale. Ergo etiam ſuperbia debet poni vitium capitale.

¶ 2. Præterea, Aug. dicit in lib. * de virgini. quod ſuperbia inuidiam parit. Nec vnquam eſt ſine tali comite. Sed inuidia ponitur vitium capitale, vt ſuprà habitum † eſt: Ergo multo magis ſuperbia. * c. 31. virg. med. c. 6. † q. 36. a. 4.

SED contra eſt, quod Greg. 31. * Mor. non enumerat ſuperbiam inter vitia capitalia. * l. 31. c. 34.

a.3.& 5. ad 2. RESPONDEO dicendum, quod ſicut ex prædictis patet, ſuperbia dupliciter conſiderari potest. Vno modo ſecundum ſe, prout ſcilicet eſt quoddam ſpeciale peccatum. Alio modo, ſecundum quod habet quandam vniuerſalem influentiam in omnia peccata. Capitalia autem vitia ponuntur eſſe quædam ſpecialia peccata, ex quibus multa genera peccatorum oriuntur. Et ideo quidam conſiderantes ſuperbiam, ſecundum quod eſt quoddam ſpeciale peccatum, connumerauerunt eam aliis vitiis capitalibus. Greg. * vero conſiderans vniuerſalem eius influentiam quam habet in omnia vitia, vt dictum † eſt, non connumerauit eam aliis capitalibus vitiis: ſed poſuit eam reginam omnium vitiorum & magistram. Vnde Greg. dicit in 31. * Moralium, Ipſa vitiorum regina ſuperbia cum deuicta fuerit plene cor ceperit, mox illud ſeptem principalibus filiis, quaſi quibuſdam ſuis ducibus deuaſtandum tradit, ex quibus vitiorum multitudines oriuntur.

l.31.Mo. c.31. † a.2.huius q.84.a.5 * l.31.c. 31.parū ante me.

Et per hoc patet reſponſio ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod ſuperbia non desiderat eadem inani gloriæ, ſed cauſa eius. Nam ſuperbia inordinate excellentiam appetit: ſed inanis gloria appetit excellentiæ manifeſtationem.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod inuidia, quæ eſt vitium capitale, oritur ex ſuperbia, non ſequitur quod ſuperbia ſit vitium capitale, ſed quod ſit aliquid principalius capitalibus vitiis.

QVÆSTIO CLXIII.

De peccato primi hominis, in quatuor articulos diuiſa.

Deinde conſiderandum eſt de peccato primi hominis, quod fuit per ſuperbiam. Et primo, de peccato eius. Secundo, de pœna peccati. Tertio, de tentatione qua inductus eſt ad peccandum.

792 CIRCA primum quæruntur quatuor.

inſra. ar.3. & q.cor. ¶ Primo, vtrum primum peccatum hominis fuerit ſuperbia?

& 1.q.2. ¶ Secundo, quid primus homo peccando appetierit?

a.3.co.& 2.d.21. ¶ Tertio, vtrum eius peccatum fuerit grauius omnibus aliis peccatis?

q.2. a.1. & ma.q. 7.a.7. ad 12.13.& 16.& Ro. 5.le.5 fi. & 2.Tit. 2.fi. ¶ Quarto, quis plus peccauerit, vtrum vir vel mulier?

Art. 1. *Vtrum primi hominis peccatum fuerit ſuperbia?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod ſuperbia non fuerit primi hominis peccatum. Dicit enim Apoſtolus ad Rom. 5. quod per inobedientiam vnius hominis peccatores conſtituti ſunt multi. Sed primi hominis peccatum eſt, ex quo omnes peccatores conſtituti

stinxit sunt originali peccato. Ergo inobedientia fuit primi hominis peccatum, & non superbia.

¶ 2. Præterea, Ambros. * dicit super Luc. quod eo ordine diabolus Christum tentauit, quo primo hominem deiecit. Sed Christus primo tentatus est de gula, vt patet Matt. 4. cum ei dictum est, Si filius Dei es, dic vt lapides isti panes fiant. Ergo primum peccatum primi hominis non fuit superba, sed gula. * *Amb. in 4. Luc. circa prin. tom. 5.*

¶ 3. Præterea, Homo diabolo suggerente peccauit. Sed diabolus tentans hominem scientiam reprobauit, vt patet Gen. 3. Ergo prima inordinatio hominis fuit per appetitum scientiæ, quod pertinet ad curiositatem. Ergo curiositas fuit primum peccatum, & non superbia.

¶ 4. Præterea. Super illud 1. ad Tim. 2. Mulier seducta in præuaricatione fuit: dicit gloss. * Hanc proprie seductionem appellauit Apost. per quam id quod suadebatur, cum falsum esset, verum esse putatum est: scilicet quod Deus ideo lignum illud tangere prohibuerit, quod sciebat eos, si tetigissent, velut deos futuros, tanquam eis diuinitatem inuideret qui eos homines fecerat. Sed hoc credere pertinet ad infidelitatem. Ergo primum peccatum hominis fuit infidelitas, & non superbia. * *est Aug. 11. super Gen. c. 42 & mox. c. 30.*

SED contra est, quod dicitur Eccles. 10. Initium omnis peccati superbia. Sed peccatum primi hominis est initium omnis peccati, secundum illud Rom. 5. Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit. Ergo primum peccatum hominis fuit superbia.

RESPONDEO dicendum, quod ad vnum peccatum multi motus concurrere possunt, inter quos ille habet rationem primi peccati, in quo primo inordinatio inuenitur. Manifestum est autem quod primo inuenitur inordinatio in motu interiori animæ, quam in actu exteriori corporis: quia vt Aug. dicit in 12. * de ciu. Dei, Non amittitur corporis sanctitas manente animæ sanctitate. Inter motus autem interiores prius mouetur appetitus in finem quam in id quod quæritur propter finem. Et ideo ibi fuit primum peccatum hominis, vbi potuit esse primus appetitus inordinati finis. Sic autem homo erat in statu innocentiæ institutus, vt nulla esset rebellio carnis ad spiritum. Vnde nō potuit esse prima inordinatio appetitus humani ex hoc quod appetierit aliquod sensibile bonum, in quod carnis concupiscentia tendit præter ordinem rationis. Relinquitur igitur quod prima inordinatio appetitus humani fuit ex hoc quod aliquod bonum spirituale inordinate appetiit. Non autem inordinate appetiit sic, * *l. 11. c. 18. & mox. c. 5.*

dinis. Secundo vero, quantum ad cognitionem: hanc etiam similitudinem in sui creatione angelus accepit: vnde in præmissis verbis cum dictum esset, Tu signaculum similitudinis: statim subditur, Plenus sapientia. Sed primus homo in sua creatione istam similitudinem nondum actu adeptus erat, sed solum in potentia. Tertio, quantum ad potestatem operandi. Et has similitudinem nondum erant in actu assecuti, neque angelus, neque homo in ipso creationis principio: quia vtrique restabat aliquid agendum, quo ad hanc similitudinem peruenirent. Et ideo cum vterque, scilicet diabolus, & primus homo, inordinate diuinam similitudinem appetierit, neuter eorum peccauit appetendo similitudinem naturæ. Sed primus homo peccauit principaliter, appetendo similitudinem Dei quantum ad scientiam boni, & mali, sicut serpens ei suggesserat: scilicet per virtutem propriæ naturæ determinare sibi quid esset bonum, & quid malum ad agendum; vel etiam vt per seipsum præcognosceret quid sibi boni, vel mali esset futurum. Et secundario peccauit, appetendo similitudinem Dei, quantum ad proprium potestatem operandi: vt scilicet virtute propriæ naturæ operaretur, ad beatitudinem consequendã. Vnde Aug. *e.30.cir. me.so.3.* dicit 11. * super Gen. ad literam, quod mens mulieris iperat amor propriæ potestatis. Sed diabolus peccauit *e.13.cir. me.so.1.* appetendo similitudinem Dei quantum ad potestatem. Vnde Aug. dicit in lib. * de vera religione, quod magis voluit suæ potentiæ frui, quam Dei: verumtamen quantum ad aliquid vterque Deo æquiparari appetit: in quantum scilicet vterque sibi iniuit voluit contempto diuinæ regulæ ordine.

* *Inc. ar.* † *gl. ord. ex Aug. sup. Psa.* 70. *con. cione* 2. *cir. med. com.* 8. 794 1.2.q.83. *a.* 3. *cor.* 2. & 2. *d.* 11 *q.* 1 *a.* 2. & *d.* 31. *in 5. expos. ad* 1. & 2.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de similitudine naturæ, ex cuius appetitu homo non peccauit, vt dictum * est.

Ad secundum dicendum, quod appetere similitudinem Dei absolute, quantũ ad scientiam, non est peccatum, sed appetere huiusmodi similitudinem inordinate, id est, supra mensuram suam, peccatum est. Vnde super illud Psal. 70. Deus, quis similis erit tibi? dicit Aug. † Qui per se vult esse, vt Deus, à nullo est, peruerse vult esse similis Deo: vt diabolus, qui noluit esse subeo; & vt homo, qui vt seruus noluit teneri præcepto.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de similitudine æquiparantiæ.

Art. 3. *Verum peccatum primorum parentum fuerit cæteris grauius?*

AD tertium sic procedituꝛ. Videtur, quod peccatum primorum parentum fuerit cæteris grauius, Dicit

kit enim Aug. 14.* de Ciuit. Dei, Magna fuit in pec- * c. 15. nè
ndo iniquitas, vbi tanta fuit in non peccando facili- remote à
s. Sed primi parentes maximam habuerunt facilita- prin. t. 3.
m ad non peccandum: quia nihil habebant intrinſe-
s, quod eos ad peccandum impelleret. Ergo pecca-
m primorum parentum fuit cæteris grauius.

¶ 2. Præterea, Pœna proportionatur culpæ. Sed
ctum primorum parentum grauiſsime eſt puni-
n: quia per ipſum mors introiuit in hunc mundum,
Apoſt. dicit ad Rom. 5. Ergo peccatum illud fuit
nius cæteris peccatis.

¶ 3. Præterea, Primum in quolibet genere videtur
e maximum, vt dicitur in 2.* Metaph. Sed peccatum text. 4.
morum parentum fuit primum inter alia peccata com. 3.
minum. Ergo fuit maximum.

SED contra eſt, quod Origenes * dicit, Non arbi- l. 2. Peri-
or quod aliquis ex his qui in ſummo perfectoque archon,
nſtiterint gradu, ad ſubitum euacuetur aut decidat: c. 3. circ.
d paulatim & per partes defluere eum neceſſe eſt. fin. tom. 1.
d primi parentes in ſummo perfectoque gradu con-
ebant. Non ergo eorum primum peccatum fuit
aximum omnium peccatorum.

RESPONDEO dicendum, quod duplex grauis
s in peccato attendi poteſt. Vna quidem, ex ipſa ſpe-
e peccati: ſicut dicimus adulterium eſſe grauius pec-
atum ſimplici fornicatione. Alia autem eſt grauitas
eccati, quæ attenditur ſecundum aliquam circum-
antiam loci, vel perſonæ, aut temporis. Prima autem
rauitas eſſent ialior eſt peccato & principalior: vnde
ecundum eam magis peccatum dicitur graue, quam
ecundum aliam. Dicendum eſt igitur quod peccatum
rimi hominis non fuit grauius omnibus aliis peccatis
minanis ſecundum ſpeciem peccati. Etſi enim ſuper-
ia ſecundum ſuum genus habeat quandam excellen-
iam inter alia peccata, maior tamen eſt ſuperbia, quæ
quis Deum negat, vel blaſphemat, quam ſuperbia,
qua quis inordinate diuinam ſimilitudinem appetit: art. prox.
ualis fuit ſuperbia primorum parentum, vt dictum *
eſt. Sed ſecundum conditionem perſonarum peccan-
tium, peccatum illud habuit maximam grauitatem,
propter perfectionem ſtatus ipſorum. Et ideo dicen-
dum eſt, quod illud peccatum fuit quidem ſecundum
quid grauiſsimum, non tamen ſimpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procedit de grauitate peccati ex circumſtantia peccantis.

Ad ſecundum dicendum, quod magnitudo pœnæ, quæ conſecuta eſt ad illud primum peccatum, non correſpondet ei ſecundum quantitatem propriæ ſpeciei,

peccati : quia peccatum non perficit naturam, tiat. Mors autem est homini naturalis : quod p hoc, quod corpus eius ex contrariis componit ex hoc etiam, quod mortale ponitur in diffi hominis. Ergo mors non est pœna peccati prin parentum.

¶ 2. Præterea, Mors, & alij corporales de similiter inueniuntur in homine, sicut in aliis a libus : secundum illud Eccles. 3. Vnus interitus e minis & iumentorum, & æqua vtriusque conditio in animalibus brutis mors non est pœna peccati. etiam neque in hominibus.

¶ 3. Præterea, Peccatum primorum parentum specialium personarum. Sed mors consequitur to humanam naturam. Ergo non videtur esse pœna cati primorum parentum.

¶ 4. Præterea, Omnes æqualiter derivantur mis parentibus. Si igitur mors esset pœna peccati morum parentum, sequeretur quod omnes ho æqualiter mortem paterentur : quod patet esse sum, quia quidam citius aliis, & grauius moriuntur Ergo mors non est pœna primi peccati.

¶ 5. Præterea, Malum pœnæ est à Deo, vt supra habitum est *. Sed mors non videtur esse à Deo. Dicitur enim Sap. 1. quod Deus mortem non fecit. Ergo mors non est pœna primi peccati.

* 9.49. a. 2.

¶ 6. Præterea, Pœnæ non videntur esse meritoriæ. Nam meritum continetur sub bono, pœna autem sub malo. Sed mors quandoque est meritoria, sicut patet de morte martyrum. Ergo videtur quod mors non sit pœna.

¶ 7. Præterea, Pœna videtur esse afflictiua. Sed mors non potest esse afflictiua, vt videtur : quia quando mors est, homo non sentit : quando autem non est sentiri non potest. Ergo mors non est pœna peccati.

¶ 8. Præterea, Si mors esset pœna peccati, sequitur fuisset ad peccatum consecuta. Sed hoc non est verum Nam primi parentes post peccatum diu vixerunt vt patet Genes. 4. Ergo mors non videtur esse pœna peccati.

SED contra est, quod Apost. dicit ad Rom. 5. Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit & per peccatum mors.

RESPONDEO dicendum, quod si alteri propter culpam suam priuetur aliquo beneficio sibi dato carentia illius beneficij est pœna culpæ illius. Sicut autem in primo dictum est *, homini in statu primæ institutionis hoc beneficium fuit collatum diuinitus, vt qui

* 9.95. a. 1. & 9. 97. art. 2.

ndiu mens eius esset Deo subiecta, inferiores vi-
animæ subiicerentur rationali menti, & corpus
æ subiiceretur. Sed quia mens hominis per pecca-
à diuina subiectione recesſit, consuetum est, vt
inferiores vires totaliter subiicerentur rationi.
de tanta consecuta est rebellio carnalis appetitus
rationem, vt nec etiam corpus totaliter subiiceretur
æ: vnde consequitur mors, & alij corporales de-
us. Vita enim & incolumitas corporis consistit in
, quod subiiciatur animæ, sicut perfectibile suæ
ectioni. Vnde per oppositum mors & ægritudo,
uilibet corporalis defectus, pertinet ad defectum
ectionis corporis ad animam. Vnde patet, quod
t rebellio carnalis appetitus ad spiritum, est pœna
cati primorum parentum: ita etiam & mors, &
nes corporales defectus.

d primum ergo dicendum, quod naturale dicitur
od ex principijs naturæ causatur. Naturæ autem per
rincipia sunt forma & materia. Forma autem ho-
nis est anima rationalis, quæ de se est immortalis:
deo mors non est naturalis homini ex parte suæ
mæ. Materia autem hominis est corpus tale, quod
ex contrarijs compositum, ad quod sequitur ex ne-
sitate corruptibilitas. Et quamum ad hoc mors est
mini naturalis. Hæc tamen conditio in materia hu-
ni corporis est consequens ex necessitate materiæ:
ia oportebat corpus humanum esse organum tactus
per consequens medium inter tangibilia: & hoc non
terat esse nisi esset ex contrarijs compositum, vt
tet per Philosoph. in 2. de anim. * Non autem est *li. 2. text.*
nditio, secundum quam materia adaptetur formæ: *11. &*
ia si esset possibile, cum forma sit incorruptibilis, *seq. t. 2.*
rius oporteret materiam incorruptibilem esse. Sicut
uod serra sit ferrea, competit formæ & actioni eius,
per duritiem sit apta ad secandum. Sed quod sit po-
ns rubiginem contrahere, consequitur ex necessitate
lis materiæ, & non secundum electionem agentis:
am si artifex posset, faceret ex ferro serram, quæ ru-
iginem contrahere non posset. Deus autem qui est
onditor hominis, omnipotens est. Vnde ademit suo
en:ficio ab homine primitus instituto, necessitatem
ıoriendi ex tali materia consequentem: quod tamen
eneficium subtractum est per peccatum primorum
parentum. Et sic mors est naturalis propter condi-
ionem materiæ, & est pœnalis propter amissionem
diuini beneficij præseruantis à morte.

Ad primum ergo dicendum quod similitudo illa ho-
minis ad alia animalia attenditur, quantum ad condi-
tionem

tiplicatio conceptus pertinet ad dignitatem mulier
Ergo non debet poni quasi mulieris pœna.

¶ 3. Præterea, Pœna peccati primorum parent
1. præc. ad omnes deriuatur, sicut de morte dictum est *. S
non omnium mulierum multiplicantur conceptus,
omnes viri in sudore vultus sui pane vescuntur. N
ergo istæ sunt conuenientes pœnæ primi peccati.

¶ 4. Præterea, Locus paradisi propter hominem fi
ctus erat. Sed nihil debet esse frustra in rerum ordine
Ergo videtur quod non fuerit conueniens homini
pœna, quod à paradiso excluderetur.

¶ 5. Præterea, Locus ille paradisi terrestris de se
dicitur esse inaccessibilis. Frustra ergo apposita sunt
alia impedimenta, ne homo illuc reuerteretur, scilicet
Cherubim, & gladius flammeus atque versatilis.

¶ 6. Præterea, Homo post peccatum statim assi-
stati mortis fuit addictus, & ita beneficio ligni vitæ
non poterat ad immortalitatem reparari. Frustra ergo
ei esus ligni vitæ interdicitur, cum dicitur Gen. 3. vide-
te ne forte sumat de ligno vitæ, & viuat in æternum.

¶ 7. Præterea, Insultare misero videtur misericor-
diæ, & clementiæ repugnare: quæ maxime in Scri-
ptura Deo attribuitur, secundum illud Psal. 144.
Miserationes eius super omnia opera eius. Ergo in-
conuenienter ponitur Deum insultasse primis pare-
tibus per peccatum iam in miseriam deductis: vbi dici-
tur, Ecce Adam quasi vnus ex nobis factus est scies
bonum & malum.

¶ 8. Præterea, Vestitus ad necessitatem hominis
pertinet, sicut & cibus, secundum illud 1. ad Timoth.
vltimo, Habentes alimenta, & quibus tegamur, his
contenti simus. Ergo sicut cibus primis parentibus
fuit attributus ante peccatum, ita etiam & vestitus at-
tribui debuit. Inconuenienter ergo post peccatum di-
citur Deus tunicas pelliceas fecisse.

¶ 9. Præterea, Pœna quæ alicui peccato adhibe-
tur, debet plus habere in malo, quam emolumentum
quod quis ex peccato consequitur, alioquin per pœ-
nam non deterreretur quis à peccato. Sed primi pa-
rentes ex peccato consecuti sunt, quod eorum oculi
aperirentur, vt dicitur Genes. 3. Hoc autem præpon-
derat in bono omnibus talis pœnalibus, quæ ponun-
tur ex peccato consecuta. Inconuenienter ergo de-
scribuntur pœnæ peccatum primorum parentum con-
sequentes.

IN contrarium est, quod huiusmodi pœnæ sunt di-
uinitus taxatæ à Deo, qui omnia facit in numero, pon-
dere & mensura, vt dicitur Sap. 11.

RE

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum
it, primi parentes propter suum peccatum priuati art. prec.
ant beneficio diuino, quo humanæ naturæ integritas
eis conseruabatur: per cuius subtractionem huma-
na natura in defectus pœnales incidit. Et ideo dupli-
ter punitι fuerunt. Primo quidem, quantum ad hoc
od subtractum fuit eis id quod integritatis statui
mpetebat, scilicet locus terrestris paradisi: quod si-
ificatur Genes. 3. cum dicitur, Et emisit eum Deus
paradiso voluptatis. Et quia ad illum statum pri-
r innocentiæ per seipsum redire non poterat, con-
nienter opposita sunt impedimenta, ne rediret ad ea
æ primo statui competebant, scilicet à cibo, ne su-
eret de ligno vitæ: & à loco. Collocauit enim Deus
te paradisum Cherubim, & flammeum gladium.
cundo autem puniti fuerunt quantum ad hoc quod
tributa sunt eis ea quæ naturæ conueniunt tali be-
ficio destitutæ. Et hoc quidem & quantum ad cor-
is, & quantum ad animam. Quantum quidem ad
rpus, ad quod pertinet differentia sexus, alia pœna
tributa est mulieri, alia viro. Mulieri quidem attri-
ta est pœna secundum duo, propter quæ viro con-
ngitur, quæ sunt generatio prolis, & communicatio
rum pertinentium ad domesticam conuersatio-
m. Quantum autem ad generationem prolis, puni-
fuit dupliciter. Primo quidem, quantum ad tædia
æ sustinet portando prolem conceptam. Et hoc si-
ificatur cum dicitur, Multiplicabo ærumnas tuas,
conceptus tuos. Et quantum ad dolorem quem pa-
tur in pariendo. Et quantum ad hoc dicitur, In do-
re paries. Quantum vero ad domesticam conuersa-
onem, punitur secundum hoc quod subiicitur domi-
ationi viri: per hoc quod dicitur, Sub viri potestate
ris. Sicut autem ad mulierem pertinet, vt subdatur
iro in his quæ ad domesticam conuersationem perti-
ent: ita ad virum pertinet quod necessaria vitæ pro-
reet. Et circa hoc punitur tripliciter. Primo qui-
m, per terræ sterilitatem, cum dicitur, Maledicta
rra in opere tuo. Secundo, per laboris anxietatem,
ne qua fructus terræ non percipit. Vnde dicitur, In
abore comedes de ea cunctis diebus vitæ tuæ. Ter-
io, quantum ad impedimenta quæ proueniunt ter-
æ colentibus. Vnde dicitur, Spinas & tribulos ger-
minabit tibi. Similiter etiam ex parte animæ triplex
orum pœna describitur. Primo quidem, quantum
ad confusionem quam passi sunt de rebellione carnis
ad spiritum. Vnde dicitur, Aperti sunt oculi ambo-
rum, & cognouerunt se esse nudos. Secundo, quan-

tum ad increpationem propriæ culpæ, per hoc quod dicitur, Ecce Adam factus est quasi vnus ex nobis. Tertio, quantum ad commemorationem futuræ mortis, secundum quod ei dictum est, Puluis es & in puluerem reuerteris. Ad quod etiam pertinet quod Deus fecit eis tunicas pelliceas in signum mortalitatis eorum.

Ad primum ergo dicendum, quod in *statu innocentiæ* fuisset partus absque dolore. Dicit enim Augustinus in 14. de Ciuit. Dei *, Sicut ad pariendum non *lib. 14. c. 26. circa med. c. 5.* doloris gemitus, sed maturitatis impulsus fœminea viscera relaxaret: ira ad fœtandum, & concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius vsus seruaret vtramque coniungeret *. Subiectio autem mulieris ad virum intelligenda est in pœnam mulieris esse inducta, non quantum ad regimen, quia etiam ante peccatum vir caput mulieris fuisset, & eius gubernator esset: sed prout mulier contra propriam voluntatem, nunc necesse habet viri voluntati parere. Spinas autem & tribulos terra germinasset, si homo non peccasset, in cibum animalium, non autem in hominis pœnam: quia scilicet propter eorum exortum, nullus labor aut punitio hominis operanti in terra accideret, vt Augustinus dicit super Genes. ad literam, quamuis Alcuinus dicat *, quod ante peccatum terra omnino spinas & tribulos non germinasset. Sed primum est melius.

* *Immisit Aug. lib. de Gen. ad liter. c. 37. l. 3.*

li 3. c. 18 sum. 3.

Ad secundum dicendum, quod multitudo conceptuum inducitur in pœnam mulieris, non propter ipsam procreationem prolis, quæ etiam ante peccatum fuisset, sed propter multitudinem afflictionum, quas mulier patitur ex hoc quod portat fœtum conceptum. Vnde signanter coniungitur, Multiplicabo ærumnas tuas & conceptus tuos.

Ad tertium dicendum, quod illæ pœnæ aliqualiter ad omnes pertinent. Quæcumque enim mulier concipit, necesse est quod ærumnas patiatur, & cum dolore pariat, præter beatam Virginem, quæ sine corruptione concepit, & sine dolore peperit: quia eius conceptio non fuit secundum legem naturæ à primis parentibus deriuata. Si autem aliqua non concipit neque parit, patitur sterilitatis defectum, qui præponderat pœnis prædictis. Similiter etiam oportet, vt quicunque terram operatur, in sudore vultus comedat panem. Et ipsi qui per se agriculturam non exercent, in aliis laboribus occupantur. Homo enim nascitur ad laborem, vt dicitur Iob 5. Et sic panem ab aliis in sudore vultus elaboratum manducant.

fort. cum aliis in sudore vultus manducant.

Ad

Ad quartum dicendum, quod locus ille paradiſi erreſtris, quamuis non ſeruiat homini ad vſum, ſerit tamen ei ad documentum, dum cognoſcit propter peccatum ſe tali loco fuiſſe priuatum, & dum er ea quæ corporaliter in illo paradiſo ſunt, ſtruitur de his quæ pertinent ad paradiſum cœeſtem, quo aditus homini præparatur per Chriſtum.

Ad quintum dicendum, quod ſaluis ſpiritualis ſenus myſteriis, ille locus præcipue videtur eſſe inacceſibilis, propter vehementiam æſtus in locis interme-liis ex propinquitate ſolis. Et hoc ſignificatur per lammeum gladium, qui verſatilis dicitur, propter proprietatem motus circularis huiuſmodi æſtum cauantis. Et quia motus corporalis creaturæ diſponitur miniſterio angelorum, vt patet per Auguſtinum 3. de Trinit. * conuenienter etiam ſimul cum gladio verſa- c. 4. t. 3. tili Cherubin adiungitur ad cuſtodiendam viam ligni vitæ. Vnde Auguſtinus dicit in vndecimo ſuper Geneſ. ad litteram *, Hoc per cœleſtes vtique poteſtates e. 40. inſſ. etiam in paradiſo viſibili factum eſſe credendum eſt, tom. 4. vt per angelicum miniſterium eſſet illic quædam ignea cuſtodia.

Ad ſextum dicendum, quod homo ſi poſt peccatum de ligno vitæ comediſſet, non propter hoc immortalitatem recuperaſſet, ſed beneficio illius cibi potuiſſet vitam magis prolongare. Vnde quod dicitur, Et viuat in æternum, ſumitur ibi æternum pro diuturno. Hoc autem non expediebat homini, vt in miſeria huius vitæ diutius permaneret.

Ad ſeptimum dicendum, quod ſicut Auguſt. dicit 11. ſuper Geneſ. ad litteram *, Verba hæc Dei non tam e. 39. poſt ſunt primis parentibus inſultantis, quam cæteros, ne med. t. 3. ita ſuperbiant, deterrentis, propter quos iſta conſcripta ſunt: quia ſcilicet non ſolum Adam non fuit factus qualis fieri voluit, ſed nec illud ad quod factus fuerat conſeruauit.

Ad octauum dicendum, quod veſtitus neceſſarius eſt homini ſecundum ſtatum præſentis miſeriæ, propter duo. Primo quidem propter defectum ab exterioribus nocumentis, puta intemperati caloris & frigoris. Secundo, ad tegumentum ignominiæ, ne turpitudo membrorum appareat: in quibus præcipue manifeſtatur rebellio carnis ad ſpiritum. Hæc autem duo in primo ſtatu non erant, quia in ſtatu illo corpus hominis non poterat per aliquod extrinſecum læ- 1. 2. 7. 97 di, vt in primo dictum eſt *. Nec etiam erat in ſta- art. 2. tu illo aliqua turpitudo in corpore hominis, quæ ad

confusionem induceret, Vnde dicitur in Genes. Erat autem vterque nudus, Adam scilicet & vxor eius; & non erubescebant. Alia autem ratio est de cibo, qui est necessarius ad fomentum caloris naturalis, & ad corporis augmentum.

Ad nonum dicendum, quod sicut Augustinus dicit *innititur* vndecimo super Genes. ad litteram *, Non est credendum quod primi parentes essent producti clausis pudendis : præcipue cum de muliere dicatur, quod vidit lignum quod esset pulchrum & bonum ad vescendum. Aperti ergo sunt oculi amborum ad aliquid inuerecundum, & cogitandum : quod antea numquam animaduerant, scilicet ad inuicem concupiscendum, quod non fuerat.

l. 6 c. 11. c. 31. circa prin. l. 3.

QVÆSTIO CLXV.

De Tentatione primorum parentum, in duos articulos diuisa.

Deinde considerandum est de tentatione primorum parentum.

CIRCA quam quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum fuerit conueniens quod à diabolo homo tentaretur?

¶ Secundo, de modo & ordine illius tentationis.

Art. 1. *Vtrum fuerit conueniens, vt homo à diabolo tentaretur?*

798

Ad primum sic procedit. Videtur, quod non fuerit conueniens, vt homo à diabolo, tentaretur. Eadem enim pœna finalis debetur peccato angeli, & peccato hominis, secundum illud Matth. 25. Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo & angelis eius. Sed primum peccatum angeli non fuit ex aliqua tentatione exteriori. Ergo nec primum peccatum hominis debuit esse ex aliqua exteriori tentatione.

¶ 2. Præterea, Deus præscius futurorum, sciebat quod homo per tentationem dæmonis in peccatum deiceretur. Et sic bene sciebat quod non expediebat ei quod tentaretur. Ergo videtur quod nec fuerit conueniens quod permitteret eum tentari.

¶ 3 Præterea, Quod aliquis impugnatorem habeat, ad pœnam pertinere videtur : sicut & è contrario pertinere videtur ad præmium, quod impugnatio subtrahatur, secundum illud Prouerb. 16. Cum placuerint domino viæ hominis, inimicos quoque eius conuertet ad pacem. Sed pœna non debet præcedere culpam. Ergo inconueniens fuit quod homo ante peccatum tentaretur.

SED

Ad primum ergo dicendum, quod in actu tentationis diabolus erat ſicut principale agens, ſed mulier aſſumebatur quaſi inſtrumentum tentationis ad deiiciendum virum: tum quia mulier erat infirmior viro, vnde magis ſeduci poterat: tum etiam propter coniunctionem eius ad virum maxime per eam diabolus poterat virum ſeducere. Non tamen eſt eadem ratio principalis agentis, & inſtrumenti. Nam principale agens oportet eſſe potius: quod non requiritur in agente inſtrumentali.

Ad ſecundum dicendum, quod ſuggeſtio, qua ſpiritualiter diabolus homini aliquid ſuggerit, oſtendit diabolum plus habere poteſtatis in homine, quam ſuggeſtio exterior: quia per ſuggeſtionem interiorem immutatur à diabolo ſaltem hominis phantaſia: ſed per ſuggeſtionem exteriorem immutatur ſola exterior creatura. Diabolus autem minimum poteſtatis habebat in homine ante peccatum. Et ideo non potuit eum interiori ſuggeſtione, ſed ſolum exteriori tentare.

Ad tertium dicendum, quod ſicut Auguſtinus dicit vndecimo ſuper Geneſim ad litteram *, non debemus opinari quod ſerpentem ſibi, per quem tentaret, diabolus eligeret, ſed cum eſſet in illo decipiendi cupiditas, non niſi per illud animal potuit, per quod poſſe permiſſus eſt. *cap. 3. in pr. 10. 3.*

Ad quartum dicendum, quod ſicut Auguſtinus dicit vndecimo * ſuper Geneſim ad litteram, ſerpens dictus eſt prudentiſsimus vel callidiſsimus, propter aſtutiam diaboli, qui in illo agebat dolum. Sicut dicitur prudens vel aſtuta lingua, quam prudens vel aſſutus mouet ad aliquid prudenter vel aſſute ſuadendum. Neque etiam ſerpens verborum ſonos intelligebat, qui ex illo fiebant ad mulierem: neque enim conuerſa credenda eſt anima eius in naturam rationalem: quandoquidem nec ipſi homines, quorum rationalis natura eſt, cum dæmon in eis loquitur, ſciunt quid loquantur. Sic ergo locutus eſt ſerpens homini ſicut aſina in qua ſedebat Balaam, locuta eſt homini: niſi quod illud fuit opus diabolicum, hoc angelicum. Vnde ſerpens non eſt interrogatus, cur hoc fecerit; quia non in ſua natura ipſe hoc fecerat, ſed diabolus in illo, qui iam ex peccato ſuo igni deſtinatus fuerat ſempiterno. Quod autem ſerpenti dicitur, ad eum qui per ſerpentem operatus eſt, refertur. Et ſicut Aug. dicit in lib.* ſuper Geneſ. contra Manichæos, Nunc quidem eius pœna, ſcilicet diaboli, dicitur, qua nobis cauendus eſt, non ea quæ vltimo iudicio reſeruatur. Per hoc enim quod ei dicitur, Maledictus es in- *cap. 29. in prin. l. 3. li. 2 c. 17. in med. tom. 1.*

ter omnia animantia & bestias terræ : pecora illi proponuntur, non in poteſtate, ſed in conſeruatione naturæ ſuæ : quia pecora non amiſerunt beatitudinem aliquam cæleſtem, quam numquam habuerunt, ſed in ſua natura quam acceperunt, peragunt vitam. Dicitur etiam ei. Pectore & ventre repes, ſecundum alias litteram *. Vbi nomine pectoris ſignificatur ſuperbia quia ibi dominatur impetus animi. Nomine autem ventris ſignificatur carnale deſiderium, quia hæc pars mollior ſentitur in corpore. His autem rebus ſerpit ad eos quos vult decipere. Quod autem dicitur, Terram comedes cunctis diebus vitæ tuæ : duobus modis intelligi poteſt : vel ad te pertinebunt quos terrena cupiditate deceperis, id eſt peccatores, qui terrenorum ſignificantur. Vel certe tertium genus tentationis his verbis figuratur, quod eſt curioſitas. Terram enim qui manducat, profanda & tenebroſa penetrat. Per hoc autem, quod inimicitiæ ponuntur inter ipſum & mulierem, oſtenditur nos non poſſe à diabolo tentari, niſi per illam animalem partem, quæ quaſi mulieris imaginem in homine gerit ſiue oſtendit. Semen autem diaboli eſt peruerſa ſuggeſtio, ſemen mulieris, fructus boni operis, quo peruerſæ ſuggeſtioni reſiſtit. Et ideo obſeruat ſerpens plantam mulieris, vt quando in illicita labitur, delectatio illam capiat. Et illa obſeruat caput eius, vt eum in ipſo initio ſuæ ſuaſionis excludat.

Aug. habet ad verbum lib. 2. de Gen. con. Manich. c. 17. & 18 t. 1. g

QVAESTIO CLXVI.

De ſtudioſitate, in duos articulos diuiſa.

POſtea conſiderandum eſt de ſtudioſitate & curioſitate ſibi oppoſita.

CIRCA ſtudioſitatem autem quæruntur duo:

¶ Primo, quæ ſit materia ſtudioſitatis.

¶ Secundo, vtrum ſit pars temperantiæ ?

Art. 1. *Vtrum materia ſtudioſitatis ſit proprie cognitio ?*

800

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod materia ſtudioſitatis non ſit proprie cognitio. Studioſus enim dicitur aliquis ex eo quod adhibet *ſtudium* aliquibus rebus. Sed in qualibet materia debet homo ſtudium adhibere, ad hoc quod recte faciat quod eſt faciendum. Ergo videtur quod non ſit ſpecialis materia ſtudioſitatis, cognitio.

Sic q. 160. art. 2. co. Et infra, q. 167. a. 1. cor.

¶ 2. Præterea, Studioſitas curioſitati opponitur. Sed curioſitas, quæ à cura dicitur, poteſt eſſe etiam circa ornatum veſtium, & circa alia huiuſmodi quæ pertinent

pertinent ad corpus. Vnde Apostolus dicit ad Rom. 13. Carnis curam ne feceritis in desideriis. Ergo studiositas non est solum circa cognitionem.

¶ 3. Præterea, Hieremiæ sexto dicitur. A minore vsque ad maiorem omnes auaritiæ student. Sed auaritia non est proprie circa cognitionem, sed magis circa possessionem diuitiarum, vt supra dictum est *. Ergo studiositas, quæ à studio dicitur, non est proprie circa cognitionem. * q. 118. a. 2.

SED contra est, quod dicitur Prouerbiorum vigesimo septimo. Studе sapientiæ, fili mi, & lætifica cor meum, vt possis respondere exprobranti sermonem. Sed eadem studiositas est quæ laudatur vt virtus, & ad quam lex inuitat. Ergo studiositas est proprie circa cognitionem.

RESPONDEO dicendum, quod studium proprie importat vehementem applicationem mentis ad aliquid. Mens autem non applicatur ad aliquid, nisi cognoscendo illud. Vnde per prius mens applicatur ad cognitionem, secundario autem applicatur ad ea, in quibus homo per cognitionem dirigitur. Et ideo studium per prius respicit cognitionem, & per posterius quæcumque alia, ad quæ operanda directione cognitionis indigemus. Virtutes autem proprie sibi attribuunt illam materiam, circa quam primo & principaliter sunt: sicut fortitudo, pericula mortis, & temperantia defectationem tactus. Et ideo studiositas proprie dicitur circa cognitionem.

Ad primum ergo dicendum, quod circa alias materias non potest aliquid rectè fieri, nisi secundum quod est præordinatum per rationem cognoscentem. Et ideo per prius studiositas cognitionem respicit, cuicumque materiæ studium adhibeatur.

Ad secundum dicendum, quod ex affectu hominis trahitur mens eius ad intendendum his ad quæ afficitur, secundum illud Matth. 6. Vbi est thesaurus tuus, ibi est & cor tuum. Et quia circa ea quibus caro vouetur, maxime homo afficitur, consequens est quod cognitio hominis versetur circa ea quibus caro fouetur, vt scilicet homo inquirat, qualiter homo optime possit carni suæ subuenire. Et secundum hoc curiositas ponitur circa ea quæ ad carnem pertinent, ratione eorum quæ pertinent ad cognitionem.

Ad tertium dicendum, quod auaritia inhiat ad lucra conquirenda, ad quod maxime necessaria est quædam peritia terrenarum rerum. Et secundum hoc, studium attribuitur his quæ ad auaritiam spectant.

Fol 1 Art. 2. *Vtrum ſtudioſitas ſit pars temperantiæ:*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod ſtudioſitas non ſit pars temperantiæ. Studioſus enim dicitur aliquis ſecundum ſtudioſitatem. Sed vniuerſaliter omnis virtuoſus vocatur ſtudioſus, vt patet per Philoſophum *, qui frequenter ſic vtitur nomine ſtudioſi. Ergo ſtudioſitas eſt generalis virtus, & non eſt pars temperantiæ.

lib. 4. Eth. cap. 4.

¶ 2. Præterea, Studioſitas, ſicut dictum eſt *, ad cognitionem pertinet. Sed cognitio non pertinet ad virtutes morales, quæ ſunt in appetitiua animæ parte, ſed magis ad intellectuales, quæ ſunt in parte cognoſcitiua. Vnde & ſoſicitudo eſt actus prudentiæ, vt ſupra habitum eſt *. Ergo ſtudioſitas non eſt pars temperantiæ.

art. prac.

9. 74. a. 9

¶ 3. Præterea, Virtus quæ ponitur pars alicuius principalis virtutis, aſſimilatur ei quantum ad modum. Sed ſtudioſitas non aſſimilatur temperantiæ quantum ad modum: quia temperantiæ nomen ſumitur ex quadam refrænatione, vnde magis opponitur vitio quod eſt in exceſſu. Nomen autem ſtudioſitatis ſumitur è contrario ex applicatione animæ ad aliquid. Vnde magis videtur opponi vitio quod eſt in defectu ſcilicet negligentiæ ſtudendi, quam vitio quod eſt in exceſſu, ſcilicet curioſitati. Vnde propter horum ſimilitudinem dicit Iſidorus in lib. Etymol. * quod ſtudioſus dicitur, quaſi ſtudiis curioſus. Ergo ſtudioſitas non eſt pars temperantiæ.

lib. 10. lit. S. ſus. pirſapiet. circ. prin.

SED contra eſt, quod Auguſt. * dicit in libro de Moribus Eccleſ. Curioſi eſſe prohibemur, quod magnum temperantiæ munus eſt. Sed curioſitas prohibetur per ſtudioſitatem moderatam. Ergo ſtudioſitas eſt pars temperantiæ.

**c. 21. circ. prin.*

Pr. to. 1.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, ad temperantiam pertinet moderari motum appetitus, ne ſuperfluè tendat in id quod naturaliter concupiſcitur. Sicut autem naturaliter homo concupiſcit delectationes ciborum & venereorum ſecundum naturam corporalem, ita ſecundum animam naturaliter deſiderat cognoſcere aliquid. Vnde & Philoſophus dicit in principio Metaph. * quod omnes homines naturaliter ſcire deſiderant. Moderatio autem huiuſmodi appetitus pertinet ad virtutem ſtudioſitatis. Vnde conſequens eſt quod ſtudioſitas ſit pars potentialis temperantiæ, ſicut virtus ſecundaria ei adiuncta vt principali virtuti, & comprehenditur ſub modeſtia, ratione ſuperius dicta *.

9. 141. a. 2. & 3.

ſom. 3.

9. 160. a. 1

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia eſt com

completiua omnium virtutum moralium, vt dicitur in 6. Ethic. ' In quantum ergo cognitio prudentiæ ad omnes virtutes pertinet, in tantum nomen studiositatis, quæ proprie circa cognitionem est, ad omnes virtutes deriuatur. c. vlt. t. 5.

Ad secundum dicendum, quod actus cognoscitiuæ virtutis imperatur à vi appetitiua, quæ est motiua omnium virium, vt supra dictum est *. Et ideo circa cognitionem duplex bonum potest attendi. Vnum quidem quantum ad ipsum actum cognitionis Et tale bonum pertinet ad virtutes intellectuales, vt scilicet homo circa singula æstimet verum. Aliud autem bonum est, quod pertinet ad actum appetitiuæ virtutis, vt scilicet homo habeat appetitum rectum applicandi vim cognoscitiuam sic vel aliter, ad hoc vel ad illud. Et hoc pertinet ad virtutem studiositatis: vnde computantur inter virtutes morales. 1. 2. q. 9. art. 1.

Ad tertium dicendum, quod sicut Philosophus dicit in secundo Ethicorum, † ad hoc quod homo fiat virtuosus, oportet quod seruet se ab his ad quæ maxime inclinat natura. Et inde est quod quia natura præcipue inclinat ad timendum mortis pericula, & ad sectandum delectabilia carnis; ideo laus virtutis fortitudinis præcipue consistit in quadam firmitate persistendi contra huiusmodi pericula; & laus virtutis temperantiæ in quadam refrænatione à delectabilibus carnis. Sed quantum ad cognitionem, est in homine contraria inclinatio: quia ex parte animæ inclinatur homo ad hoc quod cognitionem rerum desideret. Et sic oportet vt laudabiliter homo huiusmodi appetitum refrænet, ne immoderate rerum cognitioni intendat. Ex parte vero naturæ corporalis, homo inclinatur ad hoc vt laborem inquirendi scientiam viteat. Quantum ergo ad primum, studiositas in refrenatione consistit: & secundum hoc ponitur pars temperantiæ. Sed quantum ad secundum, laus virtutis huiusmodi consistit in quadam vehementia intentionis ad scientiam rerum percipiendam: & ex hoc nominatur. Primum autem est essentialius huic virtuti, quam secundum: nam appetitus cognoscendi per se respicit cognitionem, ad quam ordinatur studiositas. Sed labor addiscendi est impedimentum quoddam cognitionis. Vnde respicitur ab hac virtute per accidens, quasi removendo prohibens. † c. vl. to. 3.

QVÆSTIO CXLVII.

De curioſitate, in duos articulos diuiſa.

POſtea conſiderandum eſt de curioſitate.

ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum vitium curioſitatis poſsit eſſe in cognitione intellectiua?

¶ Secundo, vtrum ſit in cognitione ſenſitiua?

802 Art. 1. *Verum circa cognitionem intellectiuam poſſit eſſe curioſitas?*

3.d.35.q.2.a.3.q.3. † 1.6.de elimanao ad fi.to.5. c.4. pa.4. non multum refert a ſi.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod circa cognitionem intellectiuam non poſsit eſſe curioſitas: quia ſecundum Philoſophum in 2. Ethic. † in his quæ ſecundum ſe ſunt bona vel mala, non poſſunt accipi medium & extrema. Sed cognitio intellectiua ſecundum ſe eſt bona. In hoc enim perfectio hominis videtur conſiſtere, vt intellectus eius de potentia reducatur in actum: quod fit per cognitionem veritatis. Dicit etiam Dionyſ. ' 4. de diu. nomin. quod bonum animæ humanæ eſt ſecundum rationem eſſe: cuius perfectio in cognitione veritatis conſiſtit. Ergo circa cognitionem intellectiuam non poteſt eſſe vitium curioſitatis.

¶ 2. Præterea, Illud per quod homo aſsimilatur Deo, & quod à Deo conſequitur, non poteſt eſſe malum. Sed quæcumque abundantia cognitionis à Deo, eſt ſecundum illud Eccl. 1. Omnis ſapientia à Domino Deo eſt. Et Sapient. ſeptimo dicitur. Ipſe dedit mihi horum quæ ſunt ſcientiam veram, vt ſciam diſpoſitionem orbis terrarum, & virtutes elementorum, &c. Per hoc etiam homo Deo aſsimilatur, quod veritatem cognoſcit: quia omnia nuda & aperta ſunt oculis eius, vt habetur ad Hebr. quarto. Vnde primi Regum 2. dicitur, quod Deus ſcientiarum dominus eſt. Ergo quantumcumque abundet cognitio veritatis, non eſt mala, ſed bona. Appetitus autem boni non eſt vitioſus. Ergo circa intellectiuam cognitionem veritatis non poteſt eſſe vitium curioſitatis.

Daniel. ſup. illud propoſuit autem to. 5. & habetur in decreto diſ. 37. c. qui de menſa.

¶ 3. Præterea, Si circa aliquam intellectiuam cognitionem poſſet eſſe curioſitatis vitium, præcipue eſſet circa Philoſophicas ſcientias. Sed eis intendere non videtur eſſe vitioſum. Dicit enim Hieron. *ſuper* Danielem *. Qui de menſa & vino regis noluerunt comedere, ne polluantur; ſi ſapientiam atque doctrinam Babyloniorum ſcirent eſſe peccatum, nunquam acquieſcerent diſcere quod non licebat. Et Auguſtin.* † *lib.2.c.40.in prin. tom 3.* dicit in 2. de doctrina Chriſtiana †, quod ſi qua vera Philoſophi dixerunt, ab eis ſunt tamquam ab iniuſtis poſ-

ſeſſo-

offessoribus in vsum nostrum vendicanda. Non ergo
rca cognitionem intellectiuam potest esse curiositas
itiosa.

SED contra est, quod Hieronymus dicit *. Nonne *sup. illud*
obis videtur in vanitate sensus, & obscuritate mentis *ad Ep. 4.*
igredi, qui diebus ac noctibus in dialectica arte tor- *non am-*
uetur, qui physicus perscrutator oculos trans cœlum *uetur n*
uat? Sed vanitas sensus & obscuritas mentis est vi- *vanitate*
osa. Ergo circa intellectiuas scientias potest esse cu- *sensus.*
ositas vitiosa.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum *q. praced.*
* , studiositas non est directe circa ipsam cognitio- *art. 1.*
m, sed circa appetitum & studium cognitionis ac-
irendæ. Aliter autem est iudicandum de ipsa cogni-
one veritatis, & aliter de appetitu & studio verita-
s cognoscendæ. Ipsa enim veritatis cognitio per se
quendo, bona est; potest autem per accidens esse
ala, ratione scilicet alicuius consequentis, vel in
uantum scilicet aliquis de cognitione veritatis su-
rbit (secundum illud primæ ad Corinth. octauo,
cientia inflat,) vel in quantum homo vtitur cognitio-
e veritatis ad peccandum. Sed ipse appetitus, vel
udium cognoscendæ veritatis potest habere rectitu-
inem vel peruersitatem. Vno quidem modo, prout
liquis tendit suo studio in cognitionem veritatis,
rout per accidens coniungitur ei malum: sicut illi
ui student ad scientiam veritatis, vt exinde super-
iant. Vnde Augustinus dicit in libro de Moribus Ec-
lesiæ *. Sunt qui desertis virtutibus, & nescientes quid *c. 21 ante*
it Deus, & quanta sit maiestas, semper eodem modo *med. to. 1.*
anentis naturæ, magnum aliquid se agere putant, si
niuersam istam corporis molem, quam mundum nun-
upamus, curiosissime intentissimeque perquirant.
Vnde tanta etiam superbia gignitur, vt in ipso cœlo, de
quo sæpe disputant, sibimet habitare videantur. Simi-
liter etiam illi qui student addiscere aliquid ad pec-
candum, vitiosum studium habent: secundum illud
Ierem. nono Docuerunt linguam suam loqui menda-
cium, vt inique agerent laborauerunt. Alio autem mo-
do potest esse vitium ex ipsa inordinatione appetitus
& studij, ad discendam veritatem. Et hoc quadruplici-
ter. Vno modo, in quantum per studium minus vtile
retrahuntur à studio, quod eis ex necessitate incumbit. Vnde Hieronymus dicit *. Sacerdotes dimissis *ad Damas. de filio prodigo, ante med. tom. 4.*
Euangeliis & Prophetis, videmus comœdias legere, &
amatoria Bucolicorum versuum verba cantare. Alio
modo, in quantum studet aliquis addiscere ab eo à
quo non licet: sicut patet de his qui aliqua futura à
dæmo-

dæmonibus perquirunt, quæ est superstitiosa curio-
c.4. in fi. sitas. Vnde Augustinus * dicit in lib. de vera religio-
tom. 1. ne. Nescio an Philosophi impedirentur à fide, vitio curiositatis in percunctandis dæmonibus. Tertio, quando homo apprehendit cognoscere veritatem circa creaturas, non referendo ad debitum finem, scilicet ad co-
c.29. pa- gnitionem Dei. Vnde Augustinus dicit in lib. de vera
rum à pr. religione, quod in consideratione creaturarum non ob-
tom. 1. vana & peritura curiositas exercenda, sed gradus ad immortalia & semper permanentia faciendus. Quarto modo, in quantum aliquis studet ad cognoscendam veritatem supra proprij ingenij facultatem: quia per hoc homines de facili in errores labuntur. Vnde dicitur Ecclesiastici tertio. Altiora te ne quæsieris, & fortiora te ne scrutatus fueris, & in pluribus operibus eius ne fueris curiosus. Et postea sequitur. Multi enim supplantauit suspicio eorum, & in vanitate detinuit sensus eorum.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum hominis consistit in cognitione veri. Non tamen summum hominis bonum consistit in cognitione cuiuslibet veri, sed in perfecta cognitione summæ veritatis, vt patet
c.7.& 8. per Philosoph. in 10. Ethic. * Et ideo potest esse vitiosa
tom.5. in cognitione aliquorum verorum, secundum quod talis appetitus non debito modo ordinatur ad cognitionē summæ veritatis, in qua consistit summa felicitas.

Ad secundum dicendum, quod etsi ratio illa obtendit quod cognitio veritatis secundum se bona sit, non tamen per hoc excluditur quin possit aliquis cognitione veritatis abuti ad malum, vel etiam inordinate cognitionem veritatis appetere: quia etiam oportet appetitum boni debito modo regulatum esse.

Ad tertium dicendum, quod studium Philosophiæ secundum se est licitum, & laudabile, propter veritatem quam Philosophi perceperunt, Deo illis reuelante, vt dicitur ad Romanos primo. Sed quia quidam Philosophi abutuntur ad fidei impugnationem, ideo Apostolus dicit ad Colossenses secundo. Videte ne quis vos decipiat per philosophiam & inanem fallatiam, secundum traditionem hominum, & non secundum
inter pr. & med. illius. Christum. Et Dionysius dicit in Epistola ad Polycarpum, de quibusdam philosophis, quod diuinis non sanctis contra diuina vtuntur, per sapientiam Dei tentantes expellere diuinam venerationem.

203 Art. 2. *Verum vitium curiositatis sit circa sensitiuam cognitionem?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod vitium curiositatis non sit circa sensitiuam cognitionem

em. Sicut enim aliqua cognoſcuntur per ſenſum vi-
s, ita etiam aliqua cognoſcuntur per ſenſum tactus
gustus. Sed circa tangibilia & guſtabilia non poni-
ur vitium curioſitatis, ſed magis vitium luxuriæ &
ulæ. Ergo videtur quod nec circa ea quæ cognoſcun-
ur per viſum, ſit vitium curioſitatis.

¶ 2. Præterea, Curioſitas videtur eſſe in inſpectio-
ludorum. Vnde Auguſt. dicit in 6. Confeſſ.* quod * *cap.8.in*
odam pugnæ caſu cum clamor ingens totius popu- *med.to.1.*
vehementer Alipium pulſaſſet, curioſitate victus
eruit oculos. Sed inſpectio ludorum non videtur
e vitioſa: quia huiuſmodi inſpectio delectabilis red-
tur propter repræſentationem, in qua homo natura-
er delectatur, vt Philoſophus dicit in ſua poetria* * *cap.10.6.*
on ergo circa ſenſibilium cognitionem eſt vitium
urioſitatis.

¶ 3. Præterea, Ad curioſitatem pertinere videtur *in 1. ea-*
ctus proximorum perquirere, vt dicit Beda *. Sed *none lo-*
erquirere facta aliorum non videtur eſſe vitioſum: *cap. 12.*
uia ſicut dicitur Eccleſ. decimo ſeptimo. Vnicuique
andauit Deus de proximo ſuo. Ergo vitium curioſi-
atis non eſt in huiuſmodi particularibus ſenſibilibus
ognoſcendis.

SED contra eſt, quod Auguſt. dicit in libro* de ve- *c.38. circa*
a religione, quod concupiſcentia oculorum reddit *me. prope*
omines curioſos. Vt autem dicit Beda †. Concupi- *fin. to.3.*
centia oculorum eſt non ſolum in diſcendis magicis † *ſup. illud*
ribus, ſed etiam in contemplandis ſpectaculis, & in *1. to. 2. Om.*
ignoſcendis & carpendis vitiis proximorum: quæ *ne quod*
unt quædam particularia ſenſibilia. Cum ergo concu- *eſt in mu-*
iſcentia oculorum ſit quoddam vitium, ſicut etiam *do aut eſt*
uperbia vitæ, & concupiſcentia carnis, contra quæ *concupiſ-*
uiditur, 1. Ioan. 2. videtur, quod vitium curioſitatis *centia carnis, &c.*
it circa ſenſibilium cognitionem.

RESPONDEO dicendum, quod cognitio ſen-
ſitiua ordinatur ad duo. Vno enim modo, tam in ho-
minibus quam in aliis animalibus ordinatur ad corpo-
is ſuſtentationem: quia per huiuſmodi cognitionem
omines & alia animalia vitant nociua, & conquirunt
a quæ ſunt neceſſaria ad corporis ſuſtentationem.
lio modo, ſpecialiter in homine ordinatur ad co-
citionem intellectiuam, vel ſpeculatiuam, vel pra-
icam. Apponere ergo ſtudium circa ſenſibilia co-
gnoſcenda, dupliciter poteſt eſſe vitioſum. Vno mo-
do, in quantum cognitio ſenſitiua non ordinatur in *c. 5. non*
liquid vtile, ſed potius auertit hominem ab aliqua *ſolum vtile ſed*
ali conſideratione. Vnde Auguſtin. dicit in decimo *lo. vtile ſed*
Confeſſ.* Canem currentem poſt leporem iam non *to. 1.*
ſpecto,

ſpecto, cum in circo ſit. At vero in agro ſi caſu tranſeam, auertit me fortaſsis ab aliqua magna cogitatione, atque ad ſe conuertit illa venatio. Et niſi iam uitia demonſtrata infirmitate mea, cito admoneas, vanescebeſco. Alio modo, in quantum cognitio ſenſitiua ordinatur ad aliquod noxium: ſicut inſpectio mulieris ordinatur ad concupiſcendum, & diligens inquiſitio eorum quæ ab aliis fiunt, ordinatur ad detrahendum. Si quis autem cognitioni ſenſibilium intendit ordinate, propter neceſsitatem ſuſtentandæ naturæ, vel propter ſtudium intelligendæ veritatis, eſt virtuoſa ſtudioſitas circa ſenſibilem cognitionem.

Ad primum ergo dicendum, quod luxuria & gula ſunt circa delectationes, quæ ſunt in uſu rerum tangibilium. Sed circa delectationem cognitionis omnium ſenſuum eſt curioſitas, & vocatur concupiſcentia oculorum: quia oculi ſunt ad cognoſcendum in ſenſibus principales. Vnde omnia ſenſibilia videri dicuntur, vt Auguſtinus dicit in decimolibro Confeſſ. Et ſicut Auguſtinus ibidem ſubdit †, ex hoc euidentius diſcernitur quid voluptatis, quid curioſitatis agatur per ſenſus, quod voluptas pulchra, ſuauia, canora, ſapida, lenia, ſectatur. Curioſitas autem etiam his contraria tentandi cauſa non ad ſubeundam moleſtiam, ſed experiendi noſcendique libidinem.

q. 35. to. 1. † *lib. 10.* *q. 35. ante me. to. 1.*

Ad ſecundum dicendum, quod inſpectio ſpectaculorum vitioſa redditur, in quantum per hoc homo fit pronus ad vitia vel laſciuiæ vel crudelitatis, per ea quæ ibi repræſentantur. Vnde Chryſoſtomus dicit quod adulteros & inuerecundos conſtituunt tales ſpectiones.

hom. 6. in Mat. non remote à fin. tom.

Ad tertium dicendum, quod proſpicere facta aliorum, vel inquirere bono animo, vel ad vtilitatem propriam, vt ſcilicet homo ex bonis operibus proximi prouocetur ad melius; vel etiam ad vtilitatem illius, vt ſcilicet corrigatur ſi quid ab eo agitur vitioſe, ſecundum regulam charitatis, & debitum officij, eſt laudabile: ſecundum illud ad Hebr. decimo Conſideremus inuicem in prouocationem charitatis & bonorum operum. Sed quod aliquis intendat ad conſideranda vitia proximorum, ad deſpiciendum, vel derrahendum, vel ſaltem inutiliter inquietandum, eſt vitioſum. Vnde dicitur Prouerbiorum vigeſimo quarto Ne inſidieris & quæras impietatem in domo iuſti, neque vaſtes requiem eius.

QVÆ

QVÆSTIO CLXVIII,

De modestia, prout consistit in exterioribus corporis motibus, in quatuor articulos divisa.

POstea considerandum est de modestia, secundum quod consistit in exterioribus motibus corporis.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

Primo, vtrum in exterioribus motibus corporis, qui serio aguntur, possit esse virtus & vitium.

Secundo, vtrum possit esse aliqua virtus circa actiones ludi?

Tertio, de peccato quod fit in excessu ludi.

Quarto, de peccato ex defectu ludi.

Art. 1. *Vtrum in exterioribus motibus corporis sit aliqua virtus?* 8c4

AD primum sic proceditur. Videtur, quod in exterioribus motibus corporis non sit aliqua virtus. Omnis enim virtus pertinet ad spiritualem animæ decorem, secundum illud Psalm. 44. Omnis gloria filiæ regis ab intus, gloss. * id est, conscientia. Sed motus corporales non sunt ab intus, sed exterius. Ergo circa huiusmodi motus non potest esse virtus. 4. *Eth. lc.* 16 *prine.* * *est Aug. hoc loc.* 8.

¶ 2. Præterea, Virtutes non insunt nobis à natura, vt patet per Philosophum in 2. Ethicor. * Sed motus corporales exteriores insunt hominibus à natura, secundum quam quidam sunt velocis motus, & quidam tardi motus: & idem est de aliis differentiis exteriorum motuum: Ergo circa tales motus non attenditur aliqua virtus. * *in pr. li. 2. Eth. t. 5*

¶ 3. Præterea, Omnis virtus moralis est circa actiones quæ sunt ad alterum, sicut iustitia; vel circa passiones, sicut temperantia, & fortitudo. Sed exteriores motus corporales non sunt ad alterum, neque etiam sunt passiones. Ergo circa eos non est aliqua virtus.

¶ 4. Præterea, In omni opere virtutis est studium adhibendum, vt supra dictum est †. Sed adhibere studium in dispositione exteriorum motuum, est vituperabile. Dicit enim Ambrosius in 1. de Offic. * Est gressus probabilis, in quo sit species auctoritatis, grauitatisque pondus, tranquillitatis vestigium: ita tamen si studium desit atque affectatio, sed motus sit purus ac simplex. Ergo videtur quod circa compositionem exteriorum motuum non consistat virtus. † *q. 166. a. 1. arg. 1. * cap. 18. rom. 1.*

SED contra est, quod decor honestatis pertinet ad virtutem. Sed compositio exteriorum motuum pertinet

tinet ad decorem honeſtatis. Dicit enim Ambroſius in primo de Officiis *, Sicut molliculum & infractum aut vocis ſonum aut geſtum corporis non probo, ita neque agreſtem aut ruſticum. Naturam imitemur. effigies eius formula diſciplinę, forma honeſtatis eſt. Ergo circa compoſitionem exteriorum motuum eſt virtus.

6.19. circa fi. t. 1.

RESPONDEO dicendum, quod virtus moralis conſiſtit in hoc quod ea quæ ſunt hominis, per rationem ordinantur. Manifeſtum eſt autem quod exteriores motus hominis ſunt per rationem ordinabiles. Ad imperium enim rationis exteriora membra mouentur. Vnde manifeſtum eſt quod circa horum motuum ordinationem virtus moralis conſiſtit. Ordinatio autem horum motuum attenditur quantum ad duo. Vno quidem modo, ſecundum conuenientiam perſonæ. Alio modo, ſecundum conuenientiam ad exteriores perſonas, negotia, ſeu loca. Vnde dicit Ambroſ. in 1. de Officiis *, Hoc eſt pulchritudinem vtuendi tenere, conuenientia cuique ſexui & perſonæ reddere. Et hoc pertinet ad primum. Quantum autem ad ſecundum, ſubditur, Hic ordo geſtorum optimus, hic ornatus ad omnem actionem accommodus. Et ideo circa huiuſmodi exteriores motus ponit Androuicus duo, ſcilicet ornatum, qui reſpicit conuenientiam perſonæ: vnde dicit, quod eſt ſcientia circa decens in motu & habitudine; & bonam ordinationem, quæ reſpicit conuenientiam ad diuerſa negotia, & ea quæ circumſtant. Vnde dicit quod eſt experientia ſeparationis, id eſt, diſtinctionis actionum.

Ibidem.

Ad primum ergo dicendum, quod motus exteriores ſunt quædam ſigna interioris diſpoſitionis, ſecundum illud Eccleſiaſtici decimonono, Amictus corporis, & riſus dentium, & ingreſſus hominis, enuntiant de illo. Et Ambroſius dicit in 1. de Officiis *, quod habitus mentis, in corporis ſtatu cernitur, & quod vox quædam animi eſt, corporis motus.

ca. 18. parum ant. med. t. 1.

Ad ſecundum dicendum, quod quamuis ex naturali diſpoſitione habeat homo aptitudinem ad hanc vel ad illam diſpoſitionem exteriorum motuum, tamen quod deeſt naturæ, poteſt ſuppleri ex induſtria rationis. Vnde Ambroſius dicit in primo * de Officiis, Motum natura informet. Si quid ſane in natura vitij eſt, induſtria emendet.

cap. 18. a med. t. 1.

Ad tertium dicendum, quod ſicut dictum eſt †, exteriores motus ſunt quædam ſigna interioris diſpoſitionis, quæ præcipue attenditur ſecundum animæ paſſiones. Et ideo moderatio exteriorum motuum requirit moderationem interiorum paſſionum. Vnde

in ſo. ut. ad 1. arg. præced.

Am

Ambros. dicit in primo † de Officiis, quod hinc, scilicet ex motibus exterioribus, homo cordis nostri absconditus, aut leuior, aut iactantior, aut turbidior, aut contra grauior, & constantior, & purior, & maturior, æstimatur. Per motus etiam exteriores alij homines de nobis iudicium capiunt: secundum illud Ecclesiastici decimonono, Ex visu cognoscitur vir, & ab occursu faciei cognoscitur sensatus. Et ideo moderatio exteriorum motuum quodammodo ad alios ordinatur, secundum illud quod Augustin. dicit in regula *, In omnibus motibus vestris nihil fiat, quod cuiusquam offendat aspectum, sed quod vestram deceat sanctitatem. Et ideo moderatio exteriorum motuum potest reduci ad duas virtutes, quas Philosoph. tangit in 4. Ethic. † In quantum enim per exteriores motus ordinamur ad alios, pertinet exteriorum motuum moderatio ad amicitiam vel affabilitatem, quæ attenditur circa delectationes & tristitias, quæ sunt in verbis & factis, in ordine ad alios quibus homo conuiuit. In quantum vero exteriores motus sunt signa interioris dispositionis, pertinet eorum moderatio ad virtutem veritatis, secundum quam aliquis talem se exhibet in verbis & factis, qualis est interius.

c. 18. ante me. c. 2

in 3. regul. la ante med. c. 2.

c 6. & 9. tom. 3.

Ad quartum dicendum, quod in compositione exteriorum motuum studium vituperatur, per quod aliquis fictione quadam in exterioribus motibus vtitur, ita quod interiori dispositioni non conueniant. Debet tamen tale studium adhiberi, vt si quid in eis inordinatum est, corrigatur. Vnde Ambros. dicit in 1. de Officiis *, Ars desit, non desit correctio.

**c. 18. parum ad med. c. 2. 805 4. dist. 16. q. 4. art. 2 q. 1. ee. & 3. con. c. 25. & Isa. 3. le. 5 prime. & 4. Eth. le. 16. & lib. 2. c. 23. m. c.*

Art. 2. *Vtrum in ludis possit esse aliqua virtus?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod in ludis non possit esse aliqua virtus. Dicit enim Ambr. in 1. de Offic. * Væ vobis qui ridetis, quia flebitis, ait Dominus. Non solum ergo profusos, sed etiam omnes iocos declinandos arbitror. Sed illud quod potest virtuose fieri, non est totaliter declinandum. Non ergo circa ludos potest esse virtus.

*tom. 1. 55. a. 4. * hom. 6. in Matt. a me. c. 2.*

¶ 2. Præterea, virtus est quam Deus in nobis sine nobis operatur, vt supra habitum est †. Sed Chrys. * dicit, Non dat Deus ludere, sed diabolus. Audi quid aliquando ludentes passi sunt: Sedit populus manducare & bibere, & surrexerunt ludere. Ergo circa ludos non potest esse virtus.

† 1. 2. q. 6. a. 4.

¶ 3. Præterea, Philosoph. dicit in 10. Ethicor. † quod operationes ludi non ordinantur ad aliquid aliud. Sed ad virtutem requiritur, vt propter aliud eligens operetur: sicut patet per Philosophum in 3. Eth.

† 6. ante me. tom. 3.

* 4.r.5. Eth. * Ergo circa ludos non potest esse aliqua virtus
† v.vit.in fin.r.2. SED contra est, quod Augustin. † dicit in secunda Musicæ, Volo tandem tibi parcas. Nam sapientem decet, interdum remittere aciem rebus agendis intentam. Sed ista remissio animi à rebus agendis, fit per ludicra verba & facta. Ergo his vti interdum ad sapientem &
*l.4.c.b. virtuosum pertinet. Philosophus * etiam ponit virtutem eutrapeliæ circa ludos, quam nos possumus dicere iucunditatem.
6.8.c.5.

RESPONDEO dicendum, quod sicut homo indiget corporali quiete ad corporis refocillationem, quia non potest continue laborare, propter hoc quod habet finitam virtutem, quæ determinatis laboribus proportionatur: ita etiam est ex parte animæ, cuius etiam est virtus finita, ad determinatas operationes proportionata. Et ideo quando vltra modum suum in aliquas operationes se extendit, laborat, & ex hoc fatigatur: præsertim, quia in operationibus animæ simul etiam laborat corpus, in quantum scilicet anima intellectiua vtitur viribus per organa corporea operantibus. Sunt autem bona sensibilia connaturalia homini. Et ideo quando anima supra sensibilia eleuatur, operibus rationis intenta, nascitur exinde quædam fatigatio animalis, siue homo intendat operibus rationis practicæ, siue speculatiuæ. Magis tamen si operibus contemplationis intendat, quia per hoc magis à sensibilibus eleuatur: quamuis forte in aliquibus operibus exterioribus rationis practicæ maior labor corporis consistat. In vtrisque tamen tanto aliquis magis altero fatigatur, quanto vehementius operibus rationis intendit. Sicut autem fatigatio corporalis soluitur per corporis quietem, ita etiam oportet quod fatigatio animalis soluatur per animæ quietem. Quies
* 1.2.q. autem animæ est delectatio, vt supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Et ideo oportet remedium contra fatigationem animalem adhiberi per ali-
25.art.2. & q.31. quam delectationem, intermissa intentione ad insistendum studio rationis. Sicut in collationibus * patrum legitur, quod beatus Ioannes Euangelista, cum
*in coll. 24. quidam scandalizaretur quod eum cum discipulis suis ludentem inuenirent, dicitur mandasse vni eorum qui arcum gerebat, vt sagittam traheret. Quod
6.21. cum pluries fecisset, quæsiuit vtrum hoc continue facere posset: qui respondit, quod si hoc continue faceret, arcus frangeretur. Vnde beatus Ioannes subintulit, quod similiter animus hominis frangeretur, si numquam à sua intentione relaxaretur. Huiusmodi autem dicta vel facta, in quibus non quæritur nisi dele

delectatio animalis, vocantur ludicra vel iocosa. Et idcirco necesse est talibus interdum vti, quasi ad quamdam animæ quietem. Et hoc est quod Philosophus * dicit in 4. Ethicorum, quod in huius vitæ conuersatione quædam requies cum ludo habetur. Et ideo oportet interdum aliquibus talibus vti : Circa quæ tamen videntur tria esse præcipue cauenda : quorum primum & principale est, quod prædicta delectatio non quæratur in aliquibus operationibus, vel verbis turpibus, vel nociuis. Vnde Tullius * dicit in 1. de Offic. quod vnum genus iocandi est illiberale, petulans, flagitiosum, obscœnum. Aliud autem attendendum est, ne aliter grauitas animæ resoluatur. Vnde Ambrosius dicit in primo de Offic. Caueamus ne dum relaxare animum volumus, soluamus omnem harmoniam, quasi concentum quemdam bonorum operum. Et Tullius * dicit in 1. de Offic. quod sicut pueris non omnem ludendi licentiam damus, sed eam quæ ab honestis actionibus non sit aliena, sic in ipso ioco aliquod † probi ingenij lumen eluceat. Tertio autem attendendum est, sicut & in omnibus aliis humanis actionibus, vt * immoderatus gruat personæ, & tempori, & loco; & secundum alias circumstantias debite ordinetur, vt scilicet sit & tempore & homine dignus, vt Tullius † dicit ibidem. Huiusmodi ergo secundum regulam rationis ordinantur. Habitus autem secundum rationem operans est virtus moralis. Et ideo circa ludos potest esse aliqua virtus, quam Philosophus * eutrapeliam nominat. Et dicitur aliquis eutrapelus à bona conuersione : quia scilicet bene conuertit aliquam dicta vel facta in solatium. Et in quantum per hanc virtutem homo refrænatur ab immoderantia ludorum, sub modestia continetur.

* 4. Ethic. lect. 5.
* in 1. de Offic.
$ Vrsilius, & Pastetia, in prim. tom. 2. Oper.
† 2. de Offic. prope. tom. 1.
* immoderatus gruat. S. Vrsil.
* loco iam dicto.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dictum est *, iocosa debent congruere negotiis & personis. Vnde & Tullius † dicit in 1. Rhetor. quod quando auditores sunt defatigati, non est inutile ab aliqua re noua aut ridicula oratorem incipere, si tamen rei dignitas non admittat iocandi facultatem. Doctrina autem sacra maximis rebus intendit, secundum illud Prouerb. 8. Audite, quoniam de rebus magnis locutura sum. Vnde Ambros. * non excludit vniuersaliter iocum à conuersatione humana, sed à doctrina sacra. Vnde præmixit. Licet interdum honesta ioca ac suauia sint, tamen ab ecclesiastica abhorrent regula : quoniam in Scripturis sanctis non reperimus ea quemadmodum vsurpare possimus.

* in cor. ver. lib 1. de inuentione. ne inter pr. & Vnc.
* lib 1. de Offic. ca. 23. in prin. tom. 2.

Ad secundum dicendum, quod verbum illud Chry-

sostomi est intelligendum de illis qui inordinate lu dis vtuntur, & præcipue eorum qui finem in delectatione ludi constituunt. Sicut de quibusdam dicitur Sapient. 15. Æstimauerunt esse ludum vitam nostram: contra quos dicit Tullius in 1. de Offic. Non ita generati à natura sumus, vt ad ludum & iocum facti esse videamur, sed ad seueritatem potius, & ad quædam studia grauiora atque maiora.

in c. Pontemomnu
ſſe modeſtia, vt apparitus obeiat rationi.

Ad tertium dicendum, quod ipsæ operationes ludi secundum suam speciem non ordinantur ad aliquem finem, sed delectatio quæ in talibus actibus habetur, ordinatur ad aliquam animæ recreationem & quietem. Et secundum hoc, si fiat moderate, licet vti ludo. Vnde Tullius dicit * in 1. de Offic. Ludo & ioco vti quidem licet, sed sicut somno & quietibus cæteris, tum quum grauibus seriisque rebus satisfecerimus.

eodem loco nunc proxime dicto.

Art. 3. *Verum in superfluitate ludi possit esse peccatum?*

806 4. Eth. lect. 16. vol. 1. & 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod in superfluitate ludi non possit esse peccatum. Illud enim quod excusat à peccato, non dicitur esse peccatum. Sed ludus quandoque excusat à peccato. Multa enim si serio fierent, grauia peccata essent, quæ quidem ioco facta, vel nulla, vel leuia sunt. Ergo videtur quod in superabundantia ludi non sit peccatum.

cap. 31.

¶ 2. Præterea, Omnia alia vitia reducuntur ad septem vitia capitalia, vt Greg. * dicit 31. Moral. Sed superabundantia in ludis non videtur reduci ad aliquod capitalium vitiorum. Ergo videtur quod non sit peccatum.

¶ 3. Præterea, Maxime histriones in ludo videntur superabundare, qui totam suam vitam ordinant ad ludendum. Si ergo superabundantia ludi esset peccatum, tunc omnes histriones essent in statu peccati. Peccarent etiam omnes qui eorum ministerio vterentur, vel qui eis aliqua largirentur, tanquam peccati fautoribus.

in 1. p. in cap. de S. Paphnutio f. 22.

quod videtur esse falsum. Legitur * enim in vitis patrum, quod beato Paphnutio reuelatum est, quod quidam ioculator futurus erat sibi consors in vita futura.

in pr. lib.

SED contra est, quod super illud Prouerb. 14. † Risus dolori miscebitur, & extrema gaudij luctus occupat: dicit gloss. † luctus perpetuus. Sed in superfluitate ludi est inordinatus risus, & inordinatum gaudium. Ergo est ibi peccatum mortale, cui soli debetur luctus perpetuus.

tgl. inter. in. ibid.

RESPONDEO dicendum, quod in omni eo quod est dirigibile secundum rationem, superfluus dicitur quod regulam rationis excedit. Diminutum au-

tem

em dicitur aliquid ſecundum quod deficit à regula rationis. Dictum eſt autem *, quod ludicra ſiue iocoſa verba vel facta, ſunt dirigibilia ſecundum rationem. Et deo ſuperfluum in ludo accipitur, quod excedit regulam rationis. Quod quidem poteſt eſſe dupliciter. Vno modo, ex ipſa ſpecie actionum quæ aſſumuntur in ludum: quod quidem iocandi genus ſecundum Tullium licitur eſſe illiberale *, petulans, ſtagitioſum, obſcœnum, quando ſcilicet vtitur aliquis cauſa ludi turpibus verbis vel factis, vel etiam his quæ vergunt in proximum nocumentum: quæ de ſe ſunt peccata mortalia. Et ic patet quod exceſſus in ludo eſt peccatum mortale. Alio autem modo poteſt eſſe exceſſus in ludo ſecundum defectum debitarum circumſtantiarum: puta cum aliqui vtuntur ludo vel temporibus vel locis indebitis, aut etiam præter conuenientiam negotij ſeu perſonæ. Et hoc quidem quandoque poteſt eſſe peccatum mortale, propter vehementiam affectus ad ludum, cuius delectationem præponit aliquis dilectioni Dei, ita quod contra præceptum Dei vel Eccleſiæ, talibus ludis vti non refugiat. Quandoque autem eſt peccatum veniale: puta ſi aliquis non tantum afficitur ad ludum, quod propter hoc velit aliquid contra Deum committere.

art. præc.

lib. 1. de Offic. de Seruilib. iocis, & Facetiis.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua ſunt peccata propter ſolam intentionem: quia ſcilicet in iniuriam alicuius fiunt. Quam quidem intentionem excludit ludus, cuius intentio ad delectationem fertur, non ad iniuriam alicuius: & in talibus ludus excuſat à peccato, vel peccatum diminuit. Quædam vero ſunt quæ ſecundum ſuam ſpeciem ſunt peccata, ſicut homicidium, fornicatio, & ſimilia. Et talia non excuſantur per ludum, quinimo ex his ludus redditur ſtagitioſus & obſcœnus.

Ad ſecundum dicendum, quod ſuperfluitas in ludo pertinet ad ineptam lætitiam, quam Greg. * dicit eſſe *lib. 31. Mor. c.* 31. filiam gulæ. Vnde Exod. 32. dicitur, Sedit populus manducare & bibere, & ſurrexerunt ludere.

Ad tertium dicendum, quod ſicut dictum eſt *, ludus eſt neceſſarius ad conuerſationem humanæ vitæ. Ad omnia autem quæ ſunt vtilia conuerſationi humanæ, deputari poſſunt aliqua officia licita. Et ideo etiam officium hiſtrionum, quod ordinatur ad ſolatium hominibus exhibendum, non eſt ſecundum ſe illicitum, nec ſunt in ſtatu peccati, dummodo moderate ludo vtantur, id eſt, non vtendo aliquibus illicitis verbis vel factis ad ludum, & non adhibendo ludum negotiis, & temporibus indebitis. Et quamuis in rebus

art. præc.

hu

humanis non vtantur alio officio per comparationem ad alios homines, tamen per comparationem ad ipsos & ad Deum, alias habent seriosas & virtuosas operationes, puta dum orant, & suas passiones & operationes componunt, & quandoque etiam pauper. [illegible] eleemosynas largiuntur. Vnde illi qui moderate et subueniunt, non peccant, sed iuste faciunt, mercedem ministerij eorum eis tribuendo. Si qui autem superflua in tales consumunt, vel etiam sustentant illos histriones qui illicitis ludis vtuntur, peccant, quasi eos in peccato fouentes. Vnde Aug. * dicit super Ioannem, quod donare res suas histrionibus, vitium est immane, non virtus: nisi forte aliquis histrio esset in extrema necessitate, in qua esset ei subueniendum. Dicit enim Ambros. in lib. † de Officiis, Pasce fame morientem. Quisquis enim pascendo hominem seruare potest, si non pauerit, occidisti.

tra. Ioc in Ioc. parū ante med. t. 9. † refertur dist. 86. c. Pasce. 808

Art. 4. *Vtrum in defectu ludi consistat aliquod peccatum?*

4. Eth. lc. 16 co. vl. l. de vera & fal. pœ. cap. 15 a med. t. 4.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod in defectu ludi non consistat aliquod peccatum. Nullum enim peccatum indicitur pœnitenti. Sed Augustinus dicit, de pœnitente loquens. Cohibeat se à ludicris à spectaculis seculi, qui perfectam vult consequi remissionis gratiam. Ergo in defectu ludi non est aliquod peccatum.

¶ 2 Præterea, Nullum peccatum ponitur in commendatione sanctorum. Sed in commendatione quorundam ponitur quod à ludo abstinuerunt. Dicitur enim Hierem. 15, Non sedi in consilio ludentium. Et Tobiæ tertio dicitur, Nunquam ludentibus miscui me, neque cum his qui in leuitate sensus ambulant, participem me præbui. Ergo in defectu ludi non potest esse peccatum.

¶ 3. Præterea, Andronicus ponit austeritatem, quam inter virtutes numerat, esse habitum, secundum quem aliqui neque afferunt aliis delectationes colloquiorum, neque ab his recipiunt. Sed hoc pertinet ad defectum ludi. Ergo defectus ludi magis pertinet ad virtutem quam ad vitium.

lib 2. c. 7. & l. 4. c. 12. tom. 5.

SED contra est, quod Philos. * in 2. & 4. Ethic. ponit defectum in ludo esse vitiosum.

RESPONDEO dicendum, quod omne quod est contra rationem in rebus humanis, vitiosum est. Est autem contra rationem, vt aliquis se aliis onerosum exhibeat, puta dum nihil delectabile exhibet, & etiam delectationes aliorum impedit. Vnde Seneca dicit, Sic te geras sapienter, vt nullus te habeat tanquam [illegible] atque

ierum, nec contemnat quasi vilem. Illi autem qui in
lo deficiunt, nec ipsi dicunt aliquod ridiculum, &
:entibus molesti sunt, quia scilicet moderatos alio-
m ludos non recipiunt. Et ideo tales vitiosi sunt, &
:nantur duri, & agrestes, vt Philos.* dicit in 4.
hic. Sed quia ludus est vtilis propter quietem & de-
tationem, delectatio autem & quies non propter se
æruntur in humana vita, sed propter operationem,
dicitur in decimo † Ethic. ideo defectus ludi minus
vitiosus, quam ludi superexcessus. Vnde Philos.*
it in 9. Ethicor. quod pauci amici propter delecta-
nem sunt habendi: quia parum de delectatione suf-
t ad vitam quasi pro condimento, sicut parum de
e sufficit in cibo.

lib. 4. c. 8. parum a prin. t. 5.
l. 10. c. 6. tom. 5.
l. 9. c. 6. a med. t. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod quia pœniten-
us luctus indicitur pro peccatis, ideo interdicitur
ludus. Nec hoc pertinet ad vitium defectus, quia
c ipsum est secundum rationem, quod in eis ludus
minuatur.

Ad secundum dicendum, quod Hieremias ibi lo-
itur secundum congruentiam temporis, cuius status
gis luctum requirebat. Vnde subdit, Solus sedebam,
oniam amaritudine repleuit me. Quod autem dicitur
ibiæ 3. pertinet ad ludum superfluum: quod patet ex
quod sequitur, Neque cum his qui in leuitate am-
lant, participem me præbui.

Ad tertium dicendum, quod austeritas secundum
iod est virtus, non excludit omnes delectationes, sed
perfluas & inordinatas. Vnde videtur pertinere ad
abilitatem, quam * Philos. amicitiam nominat: vel
eutrapeliam siue iucunditatem, Et tamen nominat
diffinit eam sic secundum conuenientiam ad tempe-
ntiam, cuius est delectationes reprimere.

li. 4. Ethic. c. 8. t. 9.

QVÆSTIO CLXIX.

De modestia in exteriori apparatu, in duos articulos diuisa.

Deinde considerandum est de modestia, secun-
dum quod consistit in exteriori apparatu.

808 inf. q. 189 a. 6. c. & quol. 12. a. 14. & opusc. 58 cap. 8. & Mat. 10. lect. 4. & 1. Eth. lect. 2. c. 3. & 4.

ET CIRCA hoc quæruntur duo.

Primo, vtrum circa exteriorem apparatum possit esse virtus & vitium?

Secundo, vtrum mulieres peccent mortaliter in superfluo ornatu?

Art. 1. *Vtrum circa exteriorem ornatum possit esse virtus & vitium?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod circa exteriorem ornatum non possit esse virtus & vitium.

Exterior enim ornatus non ineſt nobis à natura, vt & ſecundum diuerſitatem temporum & locorum variatur. Vnde Auguſtinus dicit * in 3. de Doctr. Chriſtian. quod talares & manicatas tunicas habere apud veteres Romanos flagitium erat? nunc autem hoc loco natis, non eas habere flagitium eſt. Sed ſicut Philoſophus † dicit in 2. Ethicor. naturaliter ineſt nobis aptitudo ad virtutes. Ergo circa huiuſmodi non eſt virtus & vitium.

li. 1. c. 12. circ. fin. t. 1.

lib. 2. in prin. t. 50

¶ 2. Præterea, Si circa exteriorem cultum eſſet virtus & vitium, oporteret quod etiã ſuperfluitas in talibus eſſet vitioſa, & etiam defectus vitioſus. Sed ſuperfluitas in cultu exteriori non videtur eſſe vitioſa; quia etiam ſacerdotes & miniſtri altaris in ſacro miniſterio pretioſiſſimis veſtibus vtuntur. Similiter etiam defectus in talibus non videtur eſſe vitioſus: quia in laudem quorundam dicitur ad Hebræos 11. Circumierunt in melotis & in pellibus caprinis. Non ergo videtur quod in talibus poſsit eſſe virtus & vitium.

¶ 3. Præterea, Omnis virtus aut eſt theologica, aut moralis, aut intellectualis. Sed circa huiuſmodi non conſiſtit virtus intellectualis, quæ perficit in aliqua cognitione veritatis. Similiter etiam nec eſt ibi virtus Theologica, quæ habet Deum pro obiecto. Nec eſt etiam ibi aliqua virtutum moralium, quas * Philoſophus tangit. Ergo videtur quod circa huiuſmodi cultum non poſsit eſſe virtus & vitium.

li 2. Ethic. c. 7. t. 5.

SED contra, Honeſtas ad virtutem pertinet. Sed in exteriori cultu conſideratur quædam honeſtas. Vnde dicit * enim Ambr. in 1. de Offic. Decor corporis non ſit affectatus, ſed naturalis, ſimplex, negligetus magis quam expetitus, non pretioſis, & albentibus adiutus veſtimentis, ſed communibus: vt honeſtati vel neceſſitati nihil deſit, nihil accedat nitori. Ergo in exteriori cultu poteſt eſſe virtus & vitium.

li. 1. c. 19. poſt med. tom. 1.

RESPONDEO dicendum, quod in ipſis rebus exterioribus, quibus homo vtitur, non eſt aliquod vitium, ſed ex parte hominis, qui immoderate vtitur eis. Quæ quidem immoderantia poteſt eſſe dupliciter. Vno quidem modo per comparationem ad conſuetudinem hominum, cum quibus aliquis viuit. Vnde dicit * Auguſtinus in 3. Confeſ. Quæ contra mores hominum ſunt flagitia, pro morum diuerſitate vitanda ſunt, vt pactum inter ſe ciuitatis aut gentis, conſuetudine, vel lege firmatum, nullius ciuis aut peregrini libidine violetur. Turpis enim omnis pars eſt ſuo vniuerſo non congruens. Alio modo poteſt eſſe immoderantia in vſu talium rerum ex inordinato affectu venientis ex

lib 3. c. 8. non mul. tum à pr. tom. 1.

quo quandoque contingit quod homo nimis libidi-
ſe talibus vtatur, ſiue ſecundum conſuetudinem
rum cum quibus viuit, ſiue etiam præter eius con-
etudinem. Vnde Auguſt. dicit * in 3. de doctr. Chriſt. li. 3. c. 12.
i vſu rerum abeſſe oportet libidinem, quæ non ſo- in fi. p.
m ipſa eorum inter quos viuit conſuetudine nequi-
r abutitur, ſed etiam ſæpe fines eius egreſſa, fœdita-
m ſuam, quæ inter clauſtra morum ſolemnium lati-
bat, flagitioſiſsima eruptione manifeſtat. Contingit
tem iſta inordinatio affectus tripliciter, quantum ad
perabundantiam. Vno modo, per hoc quod aliquis
ſuperfluo cultu veſtium hominum gloriam quærit,
ovt ſcilicet veſtes & alia huiuſmodi pertinent ad
iendam ornatum. Vnde Gregor. dicit * in quadam Ho. 40. in
omilia, Sunt nonnulli, qui cultum ſubtilium pre- Ew. inter
oſarumque veſtium non putant eſſe peccatum: quod prins. &
idelicet ſi culpa non eſſet, nequaquam ſermo Dei tam med.
igilanter exprimeret, quod dives qui torquebatur
pud inferos, byſſo & purpura indutus fuiſſet. Nemo
uippe veſtimenta pretioſa, (ſcilicet excedentia pro-
rium ſtatum) niſi ad inanem gloriam quærit. Alio
odo, ſecundum quod homo per ſuperfluum cultum
eſtium quærit delicias, ſecundum quod veſtis or-
inatur ad corporis fomentum. Tertio, ſecundum
uod nimiam ſolicitudinem apponit ad exteriorem
eſtium cultum, etiam ſi non ſit aliqua inordinatio
x parte finis. Et ſecundum hoc Andronicus ponit
res virtutes circa exteriorem cultum, ſcilicet hu-
militatem: quæ excludit intentionem gloriæ. Vn-
le dicit, quod humilitas eſt habitus non ſuperabun-
tans in ſumptibus & præparationibus. Et per ſe ſuf-
icientiam, quæ excludit intentionem deficiarum.
Vnde dicit, quod per ſe ſufficientia eſt habitus con-
:entus quibus oportet; & determinatiua eorum quæ
ad viuere conueniunt: ſecundum illud Apoſtoli pri-
mæ ad Timoth. vlt. Habentes alimenta & quibus te-
gamur, his contenti ſumus. Et ſimplicitatem, quæ ex-
cludit ſuperfluam ſolicitudinem talium. Vnde dicit,
quod ſimplicitas eſt habitus cõtentus his quæ contin-
gunt. Ex parte autem defectus ſimiliter poteſt eſſe du-
plex inordinatio per affectum. Vno quidem modo, ex
negligentia hominis qui non adhibet ſtudium vel la-
borem, ad hoc quod exteriori cultu vtatur ſecundum
quod oportet. Vnde Philoſophus * dicit in ſeptimo l. 2. c. 7. &
Ethicorum, quod ad mollitiem pertinet quod aliquis med. l. 5.
trahat veſtimentum per terram, vt non laboret ele-
uando ipſum. Alio modo, ex eo quod ipſum defectum
exterioris cultus ad gloriam ordinat. Vnde dicit Au-

l.2.c.19. in me.s.4. guſt. in lib. * de Sermone Domini in monte, Non ſolo rerum corporearum nitore atque pompa, ſed etiam in ipſis ſordibus luctuoſis eſſe poſſe iactantiam & eo periculoſiorem, quo ſub nomine ſeruitutis decipit. Et Philoſ. dicit † in 4. Ethicor. quod ſuper

li 4 c.7 circa fi. abundantia, & inordinatus defectus ad iactantiam pertinet.

praecipue. Ad primum ergo dicendum, quod quamuis ipſe cultus exterior non ſit à natura, tamen ad naturalem rationem pertinet, vt exteriorem cultum moderetur. Et ſecundum hoc nati ſumus hanc virtutem ſuſcipere, quæ exteriorem cultum moderatur.

Ad ſecundum dicendum, quod illi qui in dignioribus conſtituuntur, vel etiam miniſtri altaris, pretioſioribus veſtibus, quam cæteri induuntur, non propter ſui gloriam, ſed ad ſignificandam excellentiam ſui miniſterij, vel cultus diuini. Et ideo in eis non eſt vitium. Vnde Auguſt. dicit * in tertio de Doctrina Chriſtiana,

l.3.c.12. in prin. ſom.3. Quiſquis ſic vtitur exterioribus rebus, vt non tas conſuetudinis bonorum, inter quos verſatur, excedat: aut aliquid ſignificat, aut flagitioſus eſt, ſcilicet propter delitias, aut oſtentationem talibus vtitur. Similiter etiam ex parte defectus contingit peccatum: non tamen ſemper qui vilioribus quam cæteri veſtibus vtitur, peccat. Si enim hoc faciat propter iactantiam vel ſuperbiam, vt ſe cæteris præferat: vitium ſuperſtitionis eſt. Si autem hoc faciat propter macerationem carnis, vel humiliationem ſpiritus, ad virtutem temperantiæ pertinet. Vnde Auguſt. dicit

l.3.c.12. cir. prin. ſom.3. in lib.3. de Doctrina Chriſtiana *, Quiſquis reſtrictior rebus prætereuntibus vtitur, quam ſe habent mores eorum cum quibus viuit, aut temperatus, aut ſuperſtitioſus eſt. Præcipue autem competit vilibus veſtimentis vti his, qui alios & verbo & exemplo ad pœnitentiam hortantur: ſicut fecerunt prophetæ, de quibus Apoſtolus ibi loquitur. Vnde quædam gloſ.* dicit

* gl.or.ſuper illud Matt. 3. Ipſe autē habebat veſtimentum. Matth.3. Qui pœnitentiam prædicat, habitum poſſet pœnitentiæ prætendit.

† .4.eth. c.7. 5. Ad tertium dicendum, quod huiuſmodi exterior cultus indicium quoddam eſt conditionis humanæ. Et ideo exceſſus, & defectus, & medium, in talibus reduci poſſunt ad virtutem veritatis: quam † Philoſop. ponit

809 Op. 57.c. 8.& 15. circa facta & dicta, quibus aliquid de ſtatu hominis ſignificatur.

3 ſin. & 1. Cor.7. 2. Art.2. *Verum ornatus mulierum ſit ſine peccato?*

Ad ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod ornatus mulierum non ſit ſine peccato mortali. Omne

lo.7.c.1. & 2. enim quod eſt contra præceptum diuinæ legis, eſt

peccā

ccatum mortale. Sed ornatus mulierum est contra
æceptum diuinæ legis. Dicitur enim 1. Pet. 3. Quo-
m, scilicet mulierum, sit non extrinsecus capillatu-
, aut circumdatio auri, aut indumenti vestimento-
um cultus. Vbi dicit gloss.* Cypriani, Serico & pur-
ra induta, Christum syncere induere non possunt.
iro & margaritis adornatæ, & monilibus, ornamenta
entis & corporis perdiderunt. Sed hoc non fit nisi
r peccatum mortale. Ergo ornatus mulierum non
test esse sine peccato mortali.

In lib. de habitu virginū, incipit Disciplina cultus.

¶ 2. Præterea, Cyprianus dicit † in libro de habitu
rginum, Non virgines tantum aut viduas, sed & nu-
as: puta etiam omnes omnino fœminas admonen-
as, quod opus Dei, & factura eius, & plasma, adulte-
re nullo modo debeant, adhibito fuco colore, vel
igro puluere, vel rubore, aut quolibet lineamenta
ariua corrumpente medicamine. Et postea subdit *,
fanus Deo inferunt quando illud quod ille formauit,
eformare contendunt. Impugnatio est ista diuini ope-
is, præuaricatio est veritatis: Deum videre non pote-
is, quando oculi tibi non sunt quos Deus fecit, sed
uos diabolus infecit. De inimico tuo compta, cum illo
ariter arsura. Sed hoc non debetur nisi peccato mor-
ali. Ergo ornatus mulieris nō est sine peccato mortali.

Ibi. nō procul ante med. lib. † *Post med. illum. incipit, Disciplina cultus.* * *Eod. lo. nunc proxime dicto. Et Aug. lib. 4. de doct. Christ. c. 21. tom. 3.*

¶ 3. Præterea, Sicut non congruit mulieri quod
este virili vtatur, ita etiam ei non competit quod
nordinato ornatu vtatur. Sed primum est peccatum.
Dicitur enim Deuter. 22. Non induatur mulier veste
virili, nec vir veste muliebri. Ergo etiam videtur,
quod superfluus ornatus mulierum sit peccatum mor-
tale.

SED contra est, quia secundum hoc videretur
quod artifices huiusmodi ornamenta præparantes
mortaliter peccarent.

RESPONDEO dicendum, quod circa orna-
menta mulierum sunt eadem attendenda, quæ supra
communiter dicta * sunt circa exteriorem cultum; &
insuper quoddam aliud speciale, quod scilicet mu-
liebris cultus viros ad lasciuiam prouocat: secundum
illud Prouerb. 7. Ecce, mulier occurrit illi ornatu
meretricio, præparata ad decipiendas animas. Potest
tamen mulier licite operam dare, ad hoc quod viro
suo placeat, ne per eius contemptum in adulterium
labatur. Vnde dicitur 1. ad Corinth. 7. quod mulier
quæ nupta est, cogitat quæ sunt mundi, quomodo
placeat viro. Et ideo si mulier coniugata ad hoc se
ornet, vt viro suo placeat, potest hoc facere absque
peccato. Illæ autem mulieres quæ viros non habent,

Art. præc.

nec volunt habere, & sunt in statu non habendi, si possunt absque peccato appetere placere viros aspectibus ad concupiscendum : quia hoc est dare incentivum peccandi. Et si quidem hac intentione ornent, vt alios prouocent ad concupiscentiam, mortaliter peccant. Si autem ex quadam leuitate, vel etiam ex quadam vanitate propter iactantiam quandoque non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale. Et eadem ratio, quantum ad hoc, est de viduis.

Epist. 73. Paulo a prine. t. 2. Vnde Augustinus dicit * in epistola ad Possidium, loquens vt de ornamentis auri vel vestis præpropere habitis in prohibendo sententiam, nisi in eos qui neque conjugati sunt, neque coniugari cupientes, cogitare debeant quomodo placeant Deo. Illi autem cogitent quæ sunt mundi, quomodo placeant vel viri vxoribus, vel mulieres maritis : nisi quod capillos nudare feminas, quas etiam caput velare Apostolus iubet, nec maritatas decet. In quo tamen casu posset aliqua à peccato excusari, quando hoc non fieret ex aliqua vanitate, sed propter contrariam consuetudinem quamuis talis consuetudo non sit laudabilis.

Gl. ord. in princ. ad 1. Tim. 2. Ad primum ergo dicendum, quod sicut * glossa ibidem dicit, mulieres eorum qui *in* tribulatione erant, contemnebant viros : & vt alijs placerent, se pulchre ornabant : quod fieri Apostolus prohibet. In quo etiam casu loquitur Cyprianus. Non autem prohibet mulieribus coniugatis ornari vt placeant viris, nec deest eis occasio peccandi cum aliis. Vnde Apostolus 1. ad Timoth. 2. dicit, Mulieres in habitu ornato cum verecundia & sobrietate ornantes se, *non* intortis crinibus, aut auro, aut margaritis, aut veste pretiosa. Per quod datur intelligi, quod sobrius & moderatus ornatus non prohibetur mulieribus, sed superfluus, inverecundus, & impudicus.

Ad secundum dicendum, quod mulierum fucatio, de qua Cyprianus loquitur, est quædam species fictionis, quæ non potest esse sine peccato. Vnde Augustinus dicit in epist. ad Possidium * ,

Epist. 73. ante med. tom. 2. Fucari pigmentis, quo vel rubicundior vel candidior appareat, adulterina fallacia est : qua non dubito etiam ipsos maritos se nolle decipi : quibus solis (scilicet maritis) *permittenda* sunt fœminæ ornari, secundum venium, non secundum imperium. Non semper tamen talis fucatio est cum peccato mortali, sed solum quando fit propter lasciuiam, vel in Dei contemptum : *in quibus casibus* loquitur Cyprianus. Sciendum tamen quod aliud est fingere pulchritudinem non habitam, & aliud occultare turpitudinem ex aliqua causa procurandam, puta

ta ægritudine, vel aliquo huiusmodi. Hoc enim est
ikum: quia secundum Apostolum 1. ad Corinth. 12.
ue putamus ignobiliora membra esse corporis, his
norem abundantiorem circumdamus.

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est *, cul- * art. prec.
s exterior debet competere conditioni personæ se-
ndum communem consuetudinem. Et ideo de se vi-
ſum est, quod mulier vtatur veste virili, aut è con-
rso: & præcipue quia hoc potest esse causa lasciuiæ,
specialiter prohibetur in lege: quia Gentiles tali
itatione habitus vtebantur ad idololatriæ superſti-
nem. Potest tamen quandoque hoc fieri sine pecca-
propter aliquam necessitatem, vel causa se occul-
di ab hostibus, vel propter defectum alterius vesti-
enti, vel propter aliquid aliud huiusmodi.

Ad quartum dicendum, quod si qua ars est ad fa-
endum aliqua opera, quibus homines vti non possunt
sque peccato, per consequens artifices talia faciendo
ccarent: vtpote præbentes directe aliis occasionem
ccandi: puta si quis fabricaret idola, vel aliqua ad
ltum idololatriæ pertinentia. Si qua vero ars sit, cu-
s operibus homines possunt bene & male vti (sicut
adij, sagittæ, & alia huiusmodi) vsus talium artium,
n est peccatum: & hæ solæ artes sunt dicendæ,
nde Chrysost. * dicit super Matth. Eas solas artes hom. 50. in
portet vocare, quæ necessariorum & eorum quæ con- Matth. a
unt vitam nostram, sunt tributiuæ & constructiuæ. med. illum
tamen operibus alicuius artis vt pluries aliqui male tom. 2.
erentur, quamuis de se non sint illicitæ, sunt tamen
r officium principis à ciuitate extirpandæ, secun-
um documenta Platonis. Quia ergo mulieres licite ibid.
possunt ornare, vel vt conseruent decentiam sui
atus, vel etiam aliquid superaddere vt placeant viris:
onsequens est quod artifices talium ornamentorum
on peccent in vsu talis artis, nisi forte inueniendo
liqua superflua & curiosa. Vnde Chrysost. dicit * su-
er Matthæum, quod etiam ab arte calceorum & tex-
rum mulea abscindere oportet. Etenim ad luxuriam
educerent, necessitatem eius corrumpentes, artem
ri male commiscentes.

QVÆSTIO CLXX.

De præceptis temperantiæ, in duos articulos diuisa.

Postea considerandum est de præceptis tempe-
rantiæ.

¶ Et primo, de præceptis ipsius temperantiæ.

¶ Secundo, de præceptis partium eius.

¶ 10 Art. 1. *Virtutum præcepta temperantiæ connumerantur lege diuina tradantur?*

3. 2. qu. 100. a. 11. ad 3. 1. 141. a. 3. & 1. 2. q. 66. a. 4.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod præcepta temperantiæ inconuenienter in lege diuina tradantur. Fortitudo enim est potior virtus quam temperantia, vt supra dictum est *. Sed nullum præceptum fortitudinis ponitur inter præcepta decalogi, quæ sunt potiora legis præcepta. Ergo inconuenienter inter præcepta decalogi ponitur prohibitio adulterij: quod contrariatur temperantiæ, vt ex supra dictis patet *.

q. 123. a. 3.

¶ 2. Præterea, Temperantia non est solum circa venerea, sed etiam circa delectationem ciborum & potuum. Sed inter præcepta decalogi non prohibetur aliquod vitium pertinens ad delectationem ciborum & potuum: neque etiam pertinens ad aliquam aliam speciem luxuriæ. Ergo neque etiam debet poni aliquod præceptum prohibens adulterium, quod pertinet ad delectationem venereorum.

¶ 3. Præterea, Principalius est in intentione legislatoris inducere ad virtutes, quam vitia prohibere. Ad hoc enim vitia prohibentur, vt virtutum impedimenta tollantur. Sed præcepta decalogi sunt principaliora in lege diuina. Ergo inter præcepta decalogi magis debuit poni præceptum aliquod affirmatiuum directe inducens ad virtutem temperantiæ, quam præceptum negatiuum prohibens adulterium, quod directe opponitur.

In contrarium est auctoritas scripturæ.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Apostolus dicit 1. ad Timoth. 1. Finis præcepti charitas est: ad quam duobus præceptis inducimur, pertinentibus ad dilectionem Dei & proximi. Et ideo illa præcepta in decalogo ponuntur, quæ directius ordinantur ad dilectionem Dei & proximi. Inter vitia autem temperantiæ opposita maxime dilectioni proximi videtur opponi adulterium, per quod aliquis vsurpat sibi rem alienam, aburendo scilicet vxore proximi. Et ideo inter præcepta decalogi præcipue prohibetur adulterium: non solum secundum quod opere exercetur, sed etiam secundum quod corde concupiscitur.

Ad primum ergo dicendum, quod inter species vitiorum quæ opponuntur fortitudini, nulla est quæ ita directe contrarietur dilectioni proximi, sicut adulterium, quod est species luxuriæ, quæ temperantiæ contrariatur. Et tamen vitium audaciæ, quod opponitur fortitudini, quandoque solet esse causa homicidij: quod inter præcepta decalogi prohibetur. Dicitur enim

im Eccleſ. 8. Cum audaci non eas in via, ne forte
iuet mala ſua in te.

Ad ſecundum dicendum, quod gula non directe op-
nitur dilectioni proximi, ſicut adulterium: neque
am aliqua alia ſpecies luxuriæ. Non enim tanta fit
uria patri per ſtuprum virginis, quæ non eſt eius
anubio deputata, quanta fit iniuria viro per adulte-
im corporis, cuius poteſtatem ipſe habet, non vxor.

Ad tertium dicendum, quod præcepta decalogi, vt
ora * dictum eſt, ſunt quædam vniuerſalia diuinæ q. 122. a.
is principia: vnde oportet ea eſſe communia. Non 1.
terant autem aliqua præcepta communia affirmati-
de temperantia dari: quia vſus eius variatur ſecun-
m diuerſa tempora, ſicut Aug. dicit in * lib. de bono q. 15. a. 1.
iugali, & ſecundum diuerſas hominum leges, &
nſuetudines.

ART. 2. *Verum conuenienter tradantur in diuina lege* 811
præcepta de virtutibus annexis temperantiæ?

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod in-
conuenienter tradantur in diuina lege præcepta
e virtutibus annexis temperantiæ. Præcepta enim
ecalogi, vt dictum eſt *, ſunt quædam vniuerſalia art. præc.
rincipia totius legis diuinæ. Sed ſuperbia eſt ini- ad 3.
ium omnis peccati, vt dicitur Eccleſ. 10. Ergo inter
præcepta decalogi debuit aliquod poni prohibitiuum
uperbiæ.

¶ 2. Præterea, Illa præcepta maximè debent in
decalogo poni, per quæ homines maxime inclinantur
ad legis impletionem: quia iſta videntur eſſe princi-
palia. Sed per humilitatem, per quam homo Deo ſub-
licitur, maxime videtur homo diſponi ad obſeruan-
tiam diuinæ legis: vnde obedientia inter gradus hu-
militatis computatur, vt ſupra habitum eſt *. Et idem q. 161.
etiam videtur eſſe dicendum de manſuetudine per a. 6.
quam fit vt homo diuinæ ſcripturæ non contradicat:
vt Aug. dicit * in 2. de Doctr. Chriſt. Ergo videtur quod lib. 2. c. 7.
de humilitate & manſuetudine aliqua præcepta in de- in princ.
calogo poni debuerunt. tom. 3.

¶ 3. Præterea, Dictum eſt †, quod adulterium in de- art. præc.
calogo prohibetur, quia contrariatur dilectioni proxi-
mi. Sed etiam inordinatio exteriorum motuum, quæ
contrariatur modeſtiæ, dilectioni proximi opponitur:
vnde Aug. dicit * in regula. In omnibus motibus ve- in regula
ſtris nihil fiat quod cuiuſquam offendat aſpectum. 3. ante
Ergo videtur quod etiam huiuſmodi inordinatio de- med. t. 2.
buit prohiberi per aliquod præceptum decalogi.

In contrarium ſufficit auctoritas ſcripturæ.

RESPONDEO dicendum, quod virtutes tem-

perantiæ annexæ, dupliciter considerari possunt. Vno modo, secundum se: alio modo, secundum suos effectus. Secundum se quidem non habent directam habitudinem ad dilectionem Dei vel proximi, sed magis respiciunt quamdam moderationem eorum, quæ ad ipsum hominem pertinent. Quantum autem ad effectus suos, possunt respicere dilectionem Dei, vel proximi. Et secundum hoc aliqua præcepta in decalogo ponuntur pertinentia ad prohibendum effectus vitiosos oppositorum temperantiæ partibus. Sicut enim opponitur mansuetudini, peccavit interdum aliquis homicidium, quod in decalogo prohibetur: unde subtrahendum debitum honorem parentibus, qui etiam potest ex superbia provenire ex qua etiam multi transgrediuntur præcepta primæ tabulæ.

Ad primum ergo dicendum, quod superbia est initium peccati, sed latens in corde: cuius etiam inordinatio non perpenditur communiter ab omnibus. Vnde eius prohibitio non debuit poni inter præcepta decalogi, quæ sunt prima principia per se nota.

Ad secundum dicendum, quod præcepta quæ per se inducunt ad observantiam legis, præsupponuntur legem. Vnde non possunt esse prima legis præcepta, vt in decalogo ponantur.

Ad tertium dicendum, quod inordinatio exteriorum motuum non pertinet ad offensam proximi secundum ipsam speciem actus, sicut homicidium, adulterium, & furtum, quæ in decalogo prohibentur: sed solum secundum quod sunt signa interioris inordinationis, vt supra dictum * est.

In corp. & q. 168 ar. 1.

QVÆSTIO CLXXI.

De prophetia essentia, in sex articulos diuisa.

POstquam dictum est de singulis virtutibus, & vitiis, quæ pertinent ad omnium hominum conditiones, & status, nunc considerandum est de his quæ specialiter ad aliquos homines pertinent. Inuenitur autem differentia inter homines secundum ea quæ ad habitus, & actus animæ rationalis pertinent, tripliciter. Vno quidem modo, secundum diuersas gratias gratis datas: quia vt dicitur 1. ad Cor. 12. Diuisiones gratiarum sunt; & alij datur per spiritum sermo sapientiæ, alij sermo scientiæ, &c. Alia vero differentia est secundum diuersas vitas, actiuam scilicet, & contemplatiuam, quæ accipiuntur secundum diuersa operationum studia: vnde & ibidem dicitur, quod diuisiones operationum sunt. Aliud enim est studium operationis in Martha, quæ solicita erat, & laborabat circa frequens

gens ministerium: quod pertinet ad vitam activam. Aliud autem est in Maria, quæ sedens secus pedes Domini, audiebat verbum illius: quod pertinet ad contemplativam, vt habetur Luc. 10. Tertio modo, secundum diuersitatem officiorum, & statuum, prout dicitur ad Ephesios 4. Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios vero Euangelistas, alios autem pastores, & doctores: quod pertinet ad diuersa ministeria, de quibus dicitur 1. ad Corinth. 12. Diuisiones ministrationum sunt. Est autem attendendum circa gratias gratis datas, de quibus agitur in consideratio. Primo, quod quædam eorum pertinent ad cognitionem, quædam vero ad locutionem, quædam vero ad operationem. Omnia vero quæ ad cognitionem pertinent, sub prophetia comprehenduntur. Nam prophetica reuelatio se extendit non solum ad futuros hominum euentus: sed etiam ad res diuinas: & quantum ad ea quæ proponuntur omnibus credenda, quæ pertinent ad fidem: & quantum ad altiora mysteria, quæ sunt perfectorum, quæ pertinent ad sapientiam. Est etiam prophetica reuelatio de his quæ pertinent ad spirituales substantias, à quibus accipit ad bonum, vel ad malum inducimur: quod pertinet ad discretionem spirituum. Extendit etiam se ad cognitionem humanorum actuum: quod pertinet ad scientiam, vt infra * patebit. Et ideo primo occurrit considerandum de prophetia, & de raptu, qui est quidam prophetiæ gradus. * q. 177.

¶ De prophetia autem quadruplex consideratio occurrit.

Quarum prima est de essentia eius.

Secunda, de causa ipsius.

Tertia, de modo propheticæ cognitionis.

Quarta, de diuisione prophetiæ.

CIRCA primum quæruntur sex.

Primo, vtrum prophetia pertineat ad cognitionem?	172
Secundo, vtrum sit habitus?	*Inf. a. 2.*
Tertio, vtrum sit solum futurorum contingentium?	*cor. & 3.*
Quarto, vtrum propheta cognoscat omnia prophetabilia?	*3. 7. a. 2. & ver. q.*
Quinto, vtrum propheta discernat ea quæ diuinitus percipit, ab eis quæ proprio spiritu videt?	*12. ar. 1. & Isa. 1.*
Sexto, vtrum prophetiæ possit subesse falsum?	*pri. & 1. Cor. 14.*

Art. 1. *Vtrum prophetia pertineat ad cognitionem?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod prophetia non pertineat ad cognitionem. Dicitur enim Eccles. 48. quod corpus Heliseæ mortuum prophetauit. Et infra 49. dicitur de Ioseph, quod ossa

co. 2. pri. & Hebr. 11. le. 7.

ipſius viſitata ſunt, & poſt mortem prophetauerunt. Sed in corpore, vel in oſſibus poſt mortem non remanet aliqua cognitio. Ergo prophetia non pertinet ad cognitionem.

¶ 2. Præterea, Primæ ad Cor. 14. dicitur, Qui prophetat hominibus, loquitur ad ædificationem. Sed locutio eſt effectus cognitionis, non autem eſt principium cognitio. Ergo videtur quod prophetia non pertineat ad cognitionem.

¶ 3. Præterea, *Omnis cognoſcitiua perfectio excludit ſtultitiam, & inſaniam.* Sed hæc ſtultitia poſſunt eſſe cum prophetia. Dicitur enim Oſeæ 9. Stultus Iſraël ſtultum prophetam, & inſanum. Ergo prophetia non eſt cognoſcitiua perfectio.

¶ 4. Præterea Sicut reuelatio pertinet ad intellectum, ita inſpiratio videtur pertinere ad affectum, eo quod importat motionem quandam. Sed prophetia dicitur *In Prolo. ſuper Pſal. 1. & eſt de prophetia.* eſſe inſpiratio, vel reuelatio ſecundum Caſsiod. Ergo videtur, quod prophetia non magis pertineat ad intellectum, quam ad affectum.

SED contra eſt, quod dicitur 1. Reg. 9. Qui enim propheta dicitur hodie, olim vocabatur Videns. Sed viſio pertinet ad cognitionem. Ergo prophetia ad cognitionem pertinet.

RESPONDEO dicendum, quod prophetia primo & principaliter conſiſtit in cognitione: quia videlicet prophetæ cognoſcunt ea, quæ ſunt procul & remota ab hominum cognitione. Vnde poſſunt dici prophetæ à pro, quod eſt procul, & phanos, quod eſt apparitio, quia ſcilicet eis aliqua quæ ſunt procul, apparent. Et propter hoc vt Iſid. dicit * in ſuis Etymologiarum, in veteri teſtamento appellabantur Videntes: quia videbant ea, quæ cæteri non videbant, & proſpiciebant quæ in myſterio abſcondita erant. Vnde & gentilitas eos appellabat vates à vimentis. Sed quia, vt dicitur 1. ad Cor. 12. Vnicuique datur manifeſtatio ſpiritus ad vtilitatem. Et infra 14. dicitur, *Ad ædificationem Eccleſiæ quærite*, vt abundetis: inde eſt quod prophetia ſecundario conſiſtit in locutione, prout prophetæ ea quæ diuinitus edocti cognoſcunt, ad ædificationem aliorum annuntiant: *ſecundum illud Iſaiæ 21. Quæ audiui à domino exercituum, Deo Iſraël, annuntiaui vobis.* Et ſecundum hoc, vt Iſid. * dicit in lib. Etymol. poſſunt dici prophetæ quaſi prafatores, eo quod porro fantur, id eſt à remotis fatur, & de futuris vera prædicunt. Ea autem, quæ ſupra humanam cognitionem diuinitus reuelantur, non poſſunt confirmari ratione humana, quam excedunt, ſed ſecun-

lib. 7. c. 8. circ. prin.

Ibid.

ſecundum operationem virtutis diuinæ : ſecundum illud Marci. vlt. Prædicauerunt vbique Domino cooperante, & ſermonem confirmante ſequentibus ſignis. Vnde tertio ad prophetiam pertinet operatio miraculorum, quaſi confirmatio quædam propheticæ annuntiationis. Vnde dicitur Deuteron. vltimo, Non ſurrexit propheta vltra in Iſraël, ſicut Moyſes, quem nouit Dominus facie ad faciem in omnibus ſignis atque portentis.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de prophetia, quantum ad hoc tertium quod aſſumitur, vt propheticæ argumentum.

Ad ſecundum dicendum, quod Apoſt. ibi loquitur quantum ad propheticam enuntiationem.

Ad tertium dicendum, quod illi qui dicuntur prophetæ inſani, & ſtulti, non ſunt veri prophetæ, ſed falſi: de quibus dicitur Hier. 23. Nolite audire verba prophetarum, qui prophetant vobis, & decipiunt vos. Viſionem cordis ſui loquuntur, non de ore Domini. Et Ezech. 13. Hæc dicit Dominus væ prophetis inſipientibus, qui ſequuntur ſpiritum ſuum, & nihil vident.

Ad quartum dicendum, quod in propheta requiritur quod intentio mentis eleuetur ad percipienda diuina. Vnde dicitur Eze. 2. Fili hominis, ſta ſuper pedes tuos, & loquar tecum. Hæc autem eleuatio intentionis fit Spiritu ſancto mouente. Vnde ibidem ſubditur. Et ingreſſus eſt in me ſpiritus, & ſtatuit me ſuper pedes meos. Poſtquam autem intentio mentis eleuata eſt ad ſuperna, percipit diuina. Vnde ſubditur ibidem, Et audiui loquentem ad me. Sic igitur ad prophetiam requiritur inſpiratio quantum ad mentis eleuationem : ſecundum illud Iob. 32. Inſpiratio Omnipotentis dat intelligentiam: reuelatio autem quantum ad ipſam perceptionem diuinorum, in quo perficitur prophetia. Et per ipſam remouetur obſcuritatis, & ignorantiæ velamen : ſecundum illud Iob. 12. Qui reuelat profunda de tenebris.

813 2.2.q.68. a.3 ad.3. & 3.con. c.354. fi. & ver.q. 12. ar 1.

Art. 2. *Vtrum prophetia ſit habitus?* per 10. &

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod prophetia ſit habitus. Quia vt dicitur * in 2. Ethi. Tria ſunt in anima, potentia, paſſio, & habitus. Sed prophetia non eſt potentia : quia ſic ineſſet omnibus hominibus quibus potentiæ animæ ſunt communes. Similiter etiam non eſt paſſio : quia paſſiones pertinent ad vim appetitiuam, vt ſupra * habitum eſt. Prophetia autem pertinet principaliter ad cognitionem, vt dictum † eſt. Ergo prophetia eſt habitus.

3 a.13.ad 3. & poſt. q.6.a.4. ad ſecundum. li.12. ar. 27.ad 2. * 1.5.1.5. * 1 2.q. 12. ar.2. † ar.pra.

¶ 2. Præterea, Omnis perfectio animæ quæ non ſempea

ſemper eſt in actu, eſt habitus. Sed prophetia eſt quædam animæ perfectio, non autem ſemper eſt in actu, alioquin non diceretur dormiens prophetа. Ergo videtur quod prophetia ſit habitus.

¶ 3. Præterea, Prophetia computatur inter gratias gratis datas. Sed gratia eſt habituale quoddam in anima, vt ſupra habitum * eſt. Ergo prophetia eſt habitus.

* ar. pra. 2 2. q. 110 ar. 2.

SED contra, Habitus eſt quo quis agit cum voluerit, vt dicit Commentator in 3. de Anima. Sed dispositio non poteſt vti prophetia cum voluerit. Sicut patet 4. Reg. 3. de Heliſæo, quem cum Ioſaphat de futuro requireret, & prophetiæ ſpiritus ei deeſſet, pſaltem fecit applicari, vt prophetiæ ad hunc ſpiritus perveniret. Ergo prophetia non eſt habitus.

Ho. 1. Inter med. & fi.

Venturis repleret: vt Gregor. dicit * ſuper Ezech.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut Apoſt. dicit ad Eph. 5. Omne quod manifeſtatur, lumen eſt: quia videlicet, ſicut manifeſtatio corporalis viſionis fit per lumen corporale, ita etiam manifeſtatio viſionis intellectualis fit per lumen intellectuale. Oportet ergo vt manifeſtatio proportionetur lumini per quod fit, ſicut effectus proportionatur ſuæ cauſæ. Cum ergo prophetia pertineat ad cognitionem, quæ ſupra naturalem rationem exiſtit (vt dictum eſt *), conſequens eſt quod ad prophetiam requiratur quoddam lumen intellectuale excedens lumen naturalis rationis. Vnde Michææ 7. Cum ſedero in tenebris, Dominus lux mea eſt. Lumen autem dupliciter alicui ineſſe poteſt. Vno modo per modum formæ permanentis: ſicut lumen corporale eſt in Sole, & in igne. Alio modo, per modum cujuſdam paſſionis, ſiue impreſſionis tranſeuntis: ſicut lumen eſt in aëre. Lumen autem propheticum non ineſt intellectui prophetiæ per modum formæ permanentis: alias oporteret quod ſemper prophetæ adeſſet facultas prophetandi: quod patet eſſe falſum. Dicit enim * Greg. ſuper Ezech. Aliquando prophetiæ ſpiritus deeſt prophetis, nec ſemper eorum mentibus præſto eſt: quatenus cum hunc non habent, ſe hunc agnoſcant ex dono habere cum habent. Vnde Heliſæus dixit de muliere Sunamite 4. Reg. 4. Anima eius in amaritudine eſt: & Dominus celavit à me, & non indicavit mihi. Et huius ratio eſt, quia lumen intellectuale in aliquo exiſtens per modum formæ permanentis, & perfectæ, perficit intellectum principaliter ad cognoſcendum principium illorum, quæ per illud lumen manifeſtantur: ſicut per lumen intellectus agentis,

ar. pra.

Ho. 1. Inter med. & fin.

ntis, præcipue intellectus cognoscit prima princi-
omnium illorum quæ naturaliter cognoscuntur.
ncipium autem eorum quæ ad supernaturalem co-
tionem pertinent, quæ per prophetiam manife-
atur, est ipse Deus, qui per essentiam à prophetis
videtur. Videtur autem à beatis in patria, in qui-
huiusmodi lumen inest per modum cuiusdam for-
permanentis, & perfectæ: secundum illud Psal. 35.
lumine tuo videbimus lumen. Relinquitur ergo
d lumen propheticum insit animæ prophetæ per
lum cuiusdam passionis, vel impressionis transi-
tis. Et hoc significatur Exo. 33. Cumque transibit
ria mea, ponam te in foramine petræ, &c. Et 3.
.19. dicitur ad Heliam, Egredere, & sta in monte
am Domino, & ecce Dominus transit, &c. Et inde
quod sicut aër semper indiget noua illuminatione,
etiam mens prophetæ semper indiget noua reuela-
ne: sicut discipulus qui nondum est adeptus prin-
ia artis, indiget vt de singulis instruatur. Vnde &
.30. dicitur, Mane erigit mihi aurem, & audiam
ısi magistrum. Et hoc etiam ipse modus loquendi
phetiam designat, secundum quod dicitur, quod
ut us est Dominus ad talem, vel talem propheram:
quod factum est verbum Domini, siue manus Do-
i super eum. Habitus autem est forma permanens.
de manifestum est, quod prophetia, proprie lo-
endo, non est habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod illa diuisio Phi-
ophi non comprehendit absolute omnia, quæ sunt
anima, sed ea quæ possunt esse principia moralium
uum, qui quandoque fiunt ex passione, quandoque
tem ex habitu, quandoque autem ex potentia nuda:
patet in his qui ex iudicio rationis aliquid operan-
r antequam habeant habitum. Potest tamen pro-
ietia ad passionem reduci: si tamen nomen passio-
s pro qualibet receptione accipiatur: prout Philos.
it' in 3. de Anima, quod intelligere, pati quoddam 10. 12. p. 20
l. Sicut enim in cognitione naturali intellectus pos-
ilis patitur ex lumine intellectus agentis: ita etiam
cognitione prophetica intellectus humanus patitur
illustratione diuini lumi sis.

Ad secundum dicendum, quod sicut in rebus cor-
oralibus abeunte passione, remanet quædam habili-
is ad hoc quod iterum patiatur; sicut lignum semel
nflammarum facilius iterum inflammatur: ita etiam
intellectu prophetæ, cessante actuali illustratione,
manet quædam habilitas ad hoc quod facilius ite-
ato illustretur: sicut etiam mens semel ad deuotio

nem

nem excitata, facilius postmodum ad deuotionem
epi.121. priſtinam reuocatur. Propter quod Aug. in lib. * de
c.9. circa orando Deum, dicit esse necessarias crebras orationes,
me. to.2. ne concepta deuotio totaliter extinguatur. Potest tamen dici quod aliquis dicitur prophetia etiam cessante actuali prophetica illuſtratione, ex deputatione diuina, ſecundum illud Hier. 1. Et prophetam in gentibus dedi te.

Ad tertium dicendum, quod omne donum gratiæ hominem eleuat ad aliquid quod eſt ſupra naturam humanam. Quod quidem potest esse dupliciter. Vno modo, quantum ad ſubſtantiam actus, ſicut fabricula facere, & cognoſcere incerta, & occulta diuinæ ſapientiæ. Et ad hos actus non datur homini donum gratiæ habituale. Alio modo, eſt aliquid ſupra naturam humanam quantum ad modum actus, non autem quantum ad ſubſtantiam ipſius: ſicut diligere Deum, & cognoſcere eum in ſpeculo creaturarum. Et ad hoc datur donum gratiæ habituale.

814 Art. 3. *Verum prophetia ſit ſolum futurorum contingentium?*

inf.q.172. ar.1. cor. fi.et ad 4 Et ver.q. 12.ar.2. & Iſai.1 pr. Et Reg. 12.leg.2. co.2 fi. & 1.Cor.14. to.2. * in prol. ſuper Pſ. & 1 in pr. † 1.2.q. 54.ar.2.

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod prophetia ſit ſolum futurorum contingentium. Dicit enim * Caſsiod. quod prophetia eſt inſpiratio vel reuelatio diuina, rerum euentus immobili veritate denuntians. Sed euentus pertinet ad contingentia futura. Ergo de ſolis contingentibus futuris fit reuelatio prophetica.

¶ 2. Præterea, Gratia prophetiæ diuiditur contra ſapientiam & fidem, quæ ſunt de diuinis: & diſcretionem ſpirituum, quę eſt de ſpiritibus creatis: & ſcientiam, quæ eſt de rebus humanis: vt patet 1. ad Cor. 12. Habitus autem & actus diſtinguuntur ſecundum obiecta, vt patet per ea quæ ſupra dicta † ſunt. Ergo videtur quod de nullo pertinente ad aliquod horum ſit prophetia. Relinquitur ergo quod ſit ſolum de futuris contingentibus.

¶ 3. Præterea, Diuerſitas obiecti cauſat diuerſitatem ſpeciei, vt ex ſupradictis patet. Si ergo prophetia quædam ſit de futuris contingentibus, quædam autem de quibuſdam aliis rebus, videtur ſequi quod non ſit eadem ſpecies prophetiæ.

1.2.q.54 ar.2.

He.1.in Ezech. in princ.

SED contra eſt, quod Greg. * dicit ſuper Ezech. quod prophetia quædam eſt de futuro: ſicut id quod dicitur Iſai.7. Ecce virgo concipiet, & pariet filium. Quædam de præterito: ſicut id quod dicitur Geneſ.1. In principio creauit Deus cælum & terram. Quædam de præſenti: ſicut id quod dicitur 1. ad Corinth. 14.

mnes prophetent, intret autem quis infidelis, oc-
cordis eius manifesta fiunt. Non ergo est pro-
ia solum de contingentibus futuris.

RESPONDEO dicendum, quod manifestatio,
fit per aliquod lumen, ad omnia illa se extendere
otest, quæ illi lumini subiiciuntur: sicut visio corpo-
lis se extendit ad omnes colores: & cognitio natu-
lis animæ se extendit ad omnia illa quæ subduntur
umini intellectus agentis. Cognitio autem prophetica
t per lumen diuinum, quo possunt omnia cognosci
m diuina quam humana, tam spiritualia quam cor-
oralia. Et ideo reuelatio prophetica ad omnia huius-
odi se extendit: sicut de his quæ pertinent ad Dei
xcellentiam, & angelicorum spirituum ministeria,
euelatio prophetica facta est: vt Isai. 6. vbi dicitur,
idi Dominum sedentem super solium excelsum &
leuatum. Cuius etiam prophetia continet ea quæ per-
inent ad corpora naturalia: secundum illud Isai. 40.
Quis mensus est pugillo aquas, &c. Continet etiam ea
uæ ad mores hominum pertinent: secundum illud
sai. 58. Frange esurienti panem tuum, &c. Continet
iam ea quæ pertinent ad futuros euentus: secun-
um illud Isai. 47. Venient tibi duo in die vna subito,
erilitas & viduitas. Considerandum tamen est, quod
uia prophetia est de his quæ procul à nostra cogni-
ione sunt, tanto aliqua magis proprie ad prophe-
iam pertinent, quanto longius ab humana cognitione
xistunt. Horum autem est triplex gradus. Quorum
nus est eorum quæ sunt procul à cognitione huius
hominis, siue secundum sensum, siue secundum intel-
ectum: non autem à cognitione omnium hominum:
icut sensu cognoscit aliquis homo quæ sunt sibi præ-
entia secundum locum, quæ tamen alius humano
ensu, vtpote sibi absentia, non cognoscit. Et sic Meli-
æus prophetice cognouit quæ Giezi discipulus eius
n absentia fecerat, vt habetur 4. Reg. 5. Et similiter
ogitationes cordis vnius, alteri prophetice manife-
tantur: vt dicitur 1. ad Cor. 14. Et per hunc modum
etiam ea quæ vnus scit demonstratiue, alij possunt
prophetice reuelari. Secundus autem gradus est eorum
quæ excedunt vniuersaliter cognitionem omnium
hominum: non quia secundum se non sint cognoscibilia, sed propter defectum cognitionis humanæ: sicut mysterium Trinitatis, quod reuelatum est per Seraphim dicentia, Sanctus, Sanctus, Sanctus, &c. vt habetur Isai. 6. Vltimus autem gradus est eorum quæ sunt procul ab omnium hominum cognitione, quia in se-
ipsis non sunt cognoscibilia: vt contingentia futura,
quorum

quorum veritas non est determinata. Et quia quod est vniuersaliter & secundum se, potius est eo quod est particulariter & per aliud : ideo ad prophetiam propriissime pertinet reuelatio euentuum futurorum, vnde & nomen prophetiæ sumi videtur. Vnde Gregor. * dicit super Ezechielem, Et cum ideo prophetia dicta sit, quod futura prædicat, quando de præterito vel præsenti loquitur, rationem sui nominis amittit.

Hom.1. in Ezech. in pri. illius.

Ad primum ergo dicendum, quod prophetia ibi diffinitur secundum id quod proprie significatur nomine prophetiæ. Et per hunc etiam modum prophetia diuiditur contra alias gratias gratis datas. Vnde patet responsio ad secundum. Quamuis possit dici, quod omnia quæ sub prophetia cadunt, conueniunt in hac ratione, quod non sunt ab homine cognoscibilia nisi per reuelationem diuinam. Ea vero quæ pertinent ad sapientiam & scientiam & interpretationem sermonum, possunt naturali ratione ab homine cognosci: sed altiori modo manifestantur per illustrationem diuini luminis. Fides autem etsi sit de inuisibilibus homini, tamen ad ipsam non pertinet eorum cognitio quæ creduntur, sed quod homo per certitudinem assentiat his quæ sunt ab aliis cognita.

Ad tertium dicendum, quod formale in cognitione prophetica est lumen diuinum : à cuius vnitate prophetia habet vnitatem speciei ; licet sint diuersa quæ per diuinum lumen prophetice manifestantur.

815 Art. 4. *Vtrum prophera per diuinam reuelationem cognoscat omnia quæ possunt prophetice cognosci*

Ver.q.12 a.1.ad 5. Et Ro.15. le.3.co.4. prine.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod Propheta per diuinam reuelationem cognoscat omnia quæ possunt prophetice cognosci. Dicitur enim Amos 3. Non faciet Dominus Deus verbum, nisi reuelauerit secretum suum ad seruos suos prophetas. Sed omnia quæ prophetice reuelantur, sunt verba diuinitus facta. Nihil ergo eorum est, quod non reuelatur prophetæ.

art.3.hu. diui quæst.

¶ 2. Præterea, Dei perfecta sunt opera, vt dicitur Deuter. 32. Sed prophetia est diuina reuelatio, vt * dictum est. Ergo est perfecta. Quod non esset, nisi perfecte omnia prophetabilia prophetice reuelarentur, quia *lib.3.tex. 63.co.2* perfectum est cui nihil deest, vt dicitur in *3. Physic. § Ergo prophetæ omnia prophetabilia reuelantur.

¶ 3. Præterea, Lumen diuinum quod causat prophetiam, est potentius quam lumen naturalis rationis, ex quo causatur humana scientia. Sed homo qui habet aliquam scientiam, cognoscit omnia quæ ad illam scientiam pertinent : sicut grammaticus cognoscit omnia

mia grammaticalia. Ergo videtur quod Prophetæ gnoscit prophetabilia.

SED contra est, quod † Gregor. dicit super Ezech. Hom. 1. in od aliquando spiritus prophetiæ ex præsenti tan- Ezech. ho. 1. animum prophetantis, & ex futuro nequaquam ante prin. agit. Aliquando autem ex præsenti non tangit, & ex & med. turo tangit. Non ergo Propheta cognoscit omnia ophetabilia.

RESPONDEO dicendum, quod diuersa non neceſſe esse simul, nisi propter aliquod vnum in o connectuntur, & à quo dependent: sicut supra † 1. 2. q. 65. tum est, quod virtutes omnes neceſſe est esse simul 4. 1. & 3. opter prudentiam vel charitatem. Omnia autem æ per aliquod principium cognoscuntur, conne- ntur in illo principio, & ab illo dependent. Et ideo i cognoscit perfecte principium secundum totam us virtutem, simul cognoscit omnia quæ per illud incipium cognoscuntur. Ignorato autem communi incipio vel communiter apprehenso, nulla neceſsi- s est simul omnia cognoscendi: sed vnumquodque rum per se oportet manifestari; & per consequens iqua eorum possunt cognosci, & alia non cognosci. incipium autem eorum, quæ diuino lumine propha- e manifestantur, est ipsa veritas prima, quam pro- hetæ in seipsa non vident. Et ideo non oportet quod mnia prophetabilia cognoscant. Sed quilibet eorum gnoscit ex eis aliqua, secundum specialem reuela- onem huius vel illius rei.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus omnia æ sunt neceſsaria ad instructionem fidelis populi, uelat Prophetis. Non tamen omnia omnibus, sed ædam vni, quædam alij.

Ad secundum dicendum, quod prophetia est sicut uiddam imperfectum in genere diuinæ reuelationis. nde dicitur 1. ad Cor. 13. quod prophetiæ euacua- untur: & quod ex parte prophetamus, id est, imper- cte. Perfectio autem diuinæ reuelationis erit in pa- ia. Vnde subditur, Cum venerit quod perfectum est, acuabitur quod ex parte est. Vnde non oportet uod propheticæ reuelationi nihil deſit, sed quod ni- il deſit eorum ad quæ prophetia ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod ille qui habet aliquam cientiam, cognoscit principia illius scientiæ, ex quibus mnia quæ sunt illius scientiæ dependent. Et ideo qui erfecte habet habitum alicuius scientiæ, scit omnia uæ ad illam scientiam pertinent. Sed per prophetiam on cognoscitur in seipso principium prophetabilium ognitionum, quod est Deus. Vnde nō est similis ratio.

Art.

816 Art. 5. *Verum propheta discernat semper quid dicat per spiritum proprium, & quid per spiritum prophetiæ?*

3.cont.c. 154.col.1. & 3 fi.& 4.ver.q.12. art.2. ad 15.& 16. *l.6.c.13. & me.r.1. † a.3.hu. ius quæst.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod propheta discernat semper quid dicat per spiritum proprium, & quid per spiritum prophetiæ. Augustin. in 6. Confess. quod mater sua dicebat discernere se, (nescio quo sapore, quem verbis explicare non poterat) quid interesset inter Deum revelantem, & inter animam suam somniantem. Sed propheta est revelatio divina, vt † dictum est. Ergo propheta semper discernit id quod Deus dicit per spiritum prophetiæ, ab eo quod loquitur spiritu proprio.

¶ 2. Præterea, Deus non præcipit aliquid impossibile, sicut * Hieronymus dicit. Præcipitur autem prophetis Hierem. 23. Propheta qui habet somnium, narret somnium; & qui habet sermonem meum, loquatur sermonem meum vere. Ergo Propheta potest discernere quid habeat per spiritum prophetiæ, & eo quod aliter videt.

In expos. fidei ad Dam. & proul à fi. illius, Aug. lib. de na. & gra. c.43. tom.7. tom.2. &

¶ 3. Præterea, Maior est certitudo quæ est per diuinum lumen, quam quæ est per lumen rationis naturalis. Sed per lumen rationis naturalis ille qui habet scientiam, pro certo scit se habere. Ergo ille qui habet prophetiam per lumen diuinum, multo magis certus est se habere.

hom 1. in Ezech. in ser med. & fin.

SED contra est, quod * Gregor. dicit super Ezech. Sciendum est, quod aliquando prophetæ sancti dum consuluntur, ex magno vsu prophetandi quædam ex suo spiritu proferunt, & se hoc ex prophetiæ spirit dicere suspicantur.

RESPONDEO dicendum, quod mens prophetæ dupliciter à Deo instruitur. Vno modo, per expressam revelationem. Alio modo, per instinctum quendam occultissimum, quem nescientes humanæ mentes patiuntur: vt * Augustin. dicit 2. super Gen. ad litteram. De his ergo quæ expresse per spiritum prophetiæ propheta cognoscit, maximam certitudinem habet: & pro certo habet quod hæc sunt diuinitus sibi revelata. Vnde dicitur Hier. 26. In veritate misit me Dominus ad vos: vt loquerer in aures vestras omnia verba hæc. Alioquin si de hoc ipse certitudinem non haberet, fides quæ dictis Prophetarum inniteretur, certa non esset. Et signum propheticæ certitudinis accipere possumus ex hoc, quod Abraham admonitus in prophetica visione, se præparauit ad filium vnigenitum immolandum: quod nullatenus feciſſet, nisi de diuina revelatione fuisset certissimus. Sed ad ea quæ cognoscit per instinctum, aliquando sic se habet, vt non plene discernere

1.2. c.17. declinando ad fin. tom.3.

rnere posſit, vtrum hæc cogitauerit aliquo diuino inſtinctu, vel per ſpiritum proprium. Non autem omnia quæ cognoſcimus diuino inſtinctu, ſub certitudine prophetica nobis manifeſtantur. Talis enim inſtinctus eſt quiddam imperfectum in genere prophetiæ. hoc modo intelligendum eſt verbum * Gregor. Ne quis error ex hoc poſsit accidere, per Spiritum ſanctum citius corrigi, ab eo quæ vera ſunt, audiunt: qui ſemetipſos, quia falſa dixerint, reprehendunt: ibidem * Gregor. ſubdit. Primæ autem rationes præcedunt quantum ad ea quæ prophetico ſpiritu reuelantur.

hom. 1. in Ezech.

lib. 2. in Ezech. contra. hom. 1 in Ezech. à med.

Vnde patet reſponſio ad omnia obiecta.

817

Art. 6. Vtrum ea quæ prophetice cognoſcuntur vel annuntiantur, poſsint eſſe falſa?

inſ. q. 172 a. 1. co. & a. 5. ad 3. & a. 6. ad 2. & ver. q. 12. a. 3 co. & art. 10. ad 7.

Dſextum ſic proceditur. Videtur, quod ea quæ prophetice cognoſcuntur vel annuntiantur, poſsint eſſe falſa. Prophetia enim eſt de futuris contingentibus, vt * dictum eſt. Sed futura contingentia poſſunt non euenire, alioquin ex neceſsitate contingerent. Ergo prophetiæ poteſt ſubeſſe falſum.

* *art. 3. huius q.*

¶ 2. Præterea, Iſaias prophetice pronuntiauit Ezechiæ dicens, Diſpone domui tuæ: quia morieris tu, & non viues. Et tamen additi ſunt vitæ eius poſtea quindecim anni, vt habetur 4. Reg. 20. & Iſai. 38. Similiter & Hierem. 18. Dominus dicit, Repente loquar aduerſum gentem, & aduerſum regnum, vt eradicem & deſtruam & diſperdam illud. Si pœnitentiam egerit gens illa à malo ſuo quod locutus ſum aduerſus eam, agam & ego pœnitentiam ſuper malo quod cogitaui vt facerem ei. Et hoc apparet per exemplum Niniuitarum, ſecundum illud Ionæ tertio. Miſertus eſt Dominus ſuper malitiam quam dixit vt faceret eis, & non fecit. Ergo prophetiæ poteſt ſubeſſe falſum.

¶ 3. Præterea, Omnis conditionalis, cuius antecedens eſt neceſſarium abſolute, conſequens eſt neceſſarium abſolute: quia ita ſe habet conſequens in conditionali ad antecedens, ſicut concluſio ad præmiſſas in ſyllogiſmo. Ex neceſſariis autem nunquam contingit ſyllogizare, niſi neceſſarium: vt probatur in 1. Poſteriorum. Sed ſi prophetiæ non poteſt ſubeſſe falſum, oportet hanc conditionalem eſſe veram. Si aliquid eſt prophetatum, erit. Huius autem conditionalis antecedens eſt neceſſarium abſolute, cum ſit de præterito. Ergo & conſequens erit neceſſarium abſolute. Quod eſt inconueniens: quia ſic prophetia non eſſet contingentium. Falſum eſt ergo quod prophetiæ non poſsit ſubeſſe falſum.

li. 1. text. 17 & 18.

SED

gloſ. ord. in prolog. in Pſal. c. 1. in prin.

SED contra eſt, quod * Caſsiod. dicit, quod prophetia eſt inſpiratio vel reuelatio diuina, rerum euentus immobili veritate denuntians. Non autem eſſet immobilis veritas prophetiæ, ſi poſſet ei falſum ſubeſſe. Ergo non poteſt ei ſubeſſe falſum.

a. 2. & 5 huius quæſt.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * ex dictis patet, prophetia eſt quædam cognitio intellectus prophetæ impreſſa ex reuelatione diuina, per modum cuiuſdam doctrinæ. Veritas autem cognitionis eſt eadem in diſcipulo, & in docente: quia cognitio diſcentis eſt ſimilitudo cognitionis docentis: ſicut etiam in rebus naturalibus forma generati eſt ſimilitudo quædam formæ generantis. Et per hunc etiam modum Hieronym. dicit quod prophetia eſt quoddam ſignum diuinæ præſcientiæ. Oportet igitur eandem eſſe veritatem propheticæ cognitionis & enuntiationis, quæ eſt cognitionis diuinæ: cui impoſsibile eſt ſubeſſe falſum, vt in primo * dictum eſt. Vnde prophetiæ non poteſt ſubeſſe falſum.

q. 14. a. 13. & 15 & q. 16. art. 8. * q. 22. art. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut in primo * dictum eſt, certitudo diuinæ præſcientiæ non excludit contingentiam ſingularium futurorum: quia fertur in ea ſecundum quod ſunt præſentia & iam determinata ad vnum. Et ideo etiam prophetia, quæ eſt diuinæ præſcientiæ ſimilitudo impreſſa, vel ſignum, ſua immobili veritate futurorum contingentiam non excludit.

Ad ſecundum dicendum, quod diuina præſcientia reſpicit futura ſecundum duo, ſcilicet ſecundum quod ſunt in ſeipſis, in quantum ſcilicet ipſa præſentialiter intuetur: & ſecundum quod ſunt in ſuis cauſis, in quantum ſcilicet videt ordinem cauſarum ad effectus. Et quamuis contingentia futura, provt ſunt in ſeipſis, ſint determinata ad vnum: tamen provt ſunt in ſuis cauſis, non ſunt determinata, quin poſſint aliter euenire. Et quamuis iſta duplex cognitio ſemper in intellectu diuino coniungatur, non tamen coniungitur ſemper in reuelatione prophetica: quia impreſſio agentis non ſemper adæquat eius virtutem. Vnde quandoque reuelatio prophetica eſt impreſſa quædam ſimilitudo diuinæ præſcientiæ, provt reſpicit ipſa futura contingentia in ſeipſis. Et talia ſic euenium, ſicut prophetantur: ſecundum illud Iſ. 7. Ecce virgo concipiet. Quandoque vero prophetica reuelatio eſt impreſſa ſimilitudo diuinæ præſcientiæ, provt ſcilicet cognoſcit ordinem cauſarum ad effectus: & tunc quandoque aliter euenit quam prophetetur: nec tamen prophetiæ ſubeſt falſum. Nam ſenſus prophetiæ eſt, quod inferiorum cauſarum diſpoſitio, ſiue naturalium ſiue humano

aorum actuum, hoc habet, vt talis effectus eueniat. secundum hoc intelligitur verbum Isaiæ dicentis, rieris, & non viues; id est, disposito corporis tui mortem ordinatur. Et quod dicitur Ionæ 3. Adhuc uadraginta dies, & Ninive subuertetur; id est, hoc rita eius exigunt vt subuertatur. Dicitur autem us pœnitere metaphorice, in quantum ad modum tentis se habet, provt scilicet mutat sententiam, non mutet consilium.

Ad tertium, dicendum, quod quia eadem est veri- prophetiæ, & diuinæ præscientiæ, vt * dictum hoc modo ista conditionalis est vera. Si aliquid est ophetatum, erit; sicut ista, Si aliquid est præscitum, it. In vtraque enim antecedens est impossibile non e: vnde & consequens est necessarium: non secun- m quod est futurum respectu nostri, sed vt consider- tur in suo præsenti, provt subditur præscientiæ di- næ, vt in primo dictum est *. *in corpore arc.* *q. 14 art. 13. ad 2.*

QVAESTIO CLXXII.

De causa prophetæ, in sex articulos diuisa.

Deinde considerandum est de causa prophetiæ.

ET CIRCA hoc quæruntur sex.

Primo, vtrum prophetia sit naturalis?

Secundo, vtrum sit à Deo mediantibus angelis?

Tertio, vtrum ad prophetiam requiratur dispositio naturalis?

Quarto, vtrum requiratur bonitas morum?

Quinto, vtrum sit aliqua prophetia à dæmonibus?

Sexto, vtrum prophetæ dæmonum aliquando dicant verum?

ART. I. *Verum prophetia possit esse naturalis?* 818

AD primum sic proceditur. Videtur, quod prophetia possit esse naturalis. Dicit enim * Gregorius in quarto dialogorum, quod ipsa aliquando animarum is sua subtilitate aliquid præuidet. Et † Augustinus licit in 12. super Genes. ad litteram, quod animæ humanæ, secundum quod à sensibus corporis abstrahitur, competit futura præuidere. Hoc autem pertinet id prophetiam. Ergo anima naturaliter potest assequi rophetiam. *infr. a. 3. cor.* * *& in quarto verí. q. 12 a. 3. &* † *a. 4. cor.* * *lib. 4. c. 6. in pr.* † *li. 12. c. 13. & 3.*

¶ 2. Præterea, Cognitio animæ humanæ magis viget in vigilando, quam in dormiendo. Sed in dormiendo quidam naturaliter præuident quædam futura: vt * patet per Philosophum * in libro de somno & vigilia. Ergo multo magis potest homo naturaliter futura præcognoscere. * *in li. de diuinat. per somn. cap. 2.*

¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, Homo secundum suam natura[m] perfectior animalibus brutis. Sed quædam ani[malia] bruta habent præcognitionem futurorum ad se p[er]tinentium, sicut formicæ præcognoscunt pluuias f[u]turas: quod patet ex hoc, quod ante pluuiam int[ra] grana in foramen reponere. Et similiter etiam [bruta] præcognoscunt tempestates futuras: vt pa[tet] ex eorum motu, dum loca tempestuosa [fugiunt]. Ergo multo magis homines naturaliter præ[cognosce]re possunt futura ad se pertinentia, de [quibus] prophetia. Est ergo prophetia à natura.

¶ 4. Præterea, Prou. 29. dicitur, Cum prophe[tæ] fecerit, dissipabitur populus: & sic patet quod [prophe]tia est necessaria ad hominum conseruationem. [Non] tura non deficit in necessariis. Ergo videtur [quod] prophetia sit à natura.

SED contra est, quod dicitur 2. Petr. 1. [Non enim] voluntate humana allata est aliquando prophe[tia], Spiritu sancto inspirante locuti sunt sancti Dei [homi]nes. Ergo prophetia non est à natura, sed a[b] Spiritus sancti.

q. prac. a. 6. ad 2. RESPONDEO dicendum, quod sicut [supra] dictum est, prophetica præcognitio potest esse [futu]turis dupliciter. Vno modo secundum quod [in] seipsis. Alio modo secundum quod sunt in suis [causis]. Præcognoscere autem futura secundum quod [sunt in] seipsis, est proprium diuini intellectus: cuius [aeter]nitati sunt omnia præsentia, vt in primo dictum [est]. Et ideo talis præcognitio futurorum non potest [esse] à natura, sed solum ex reuelatione diuina. Futura [vero] in suis causis possunt præcognosci naturali cog[nitio]ne, etiam ab homine: sicut medicus præcognos[cit] sanitatem vel mortem futuram in aliquibus cum [certis] quarum ordinem ad tales effectus experimento p[er]cognouit. Et talis cognitio futurorum potest inesse in homine dupliciter à natura. Vno modo, [secun]dum quod statim anima ex eo quod in seipsa habet, [est] lib. 12. c. 13. in pr. tem. 3. † in dict. 6. de rep. vel de iusto, d med. præcognoscere futura. Et sic sicut Augustinus † duodecimo super Genesim ad litteram, quidam [ue]terum animam humanam habere quamdam vim [di]uinationis in seipsa. Et hoc videtur esse † secundum opinionem Platonis, qui posuit, quod animæ habent omnium rerum cognitionem per participationem idearum: sed ista cognitio obnubilatur in eis per [co]niunctionem corporis, in quibusdam tamen plus, in quibusdam vero minus, secundum corporis puritatem diuersam. Et secundum hoc posset dici, quod homines habentes animas non multum obtenebratas ex corpo

arborum vaione, poſſunt talia futura præcognoſcere ſecundum propriam ſcientiam. Contra hoc autem obiicit * Aug. Cur non ſemper poſsit vim diuinatio- *lib. 12 in*
is habere anima, cum ſemper velit? Sed quia verius *Gen. ad*
eſſe videtur, quod anima ex ſenſibilibus cognitionem *lit. c. 9.*
equirat, ſecundum ſententiam Ariſtotelis, vt in pri- *q. 84. a. 3.*
mo * dictum eſt: ideo melius eſt dicendum alio mo- *6. & 7.*
do, quod præcognitionem talium futurorum homines non habent, ſed acquirere poſſunt per viam experimentalem, in qua iuuantur per naturalem diſpoſitionem: ſecundum quod in homine inuenitur perfectio virtutis imaginatiuæ, & claritas intelligentiæ. Et vtera hæc præcognitio futurorum differt à prima, quæ habetur ex reuelatione diuina dupliciter. Primo quidem, quia prima poteſt eſſe quorumcumque euentuum, & infallibiliter. Hæc autem præcognitio, quæ naturaliter haberi poteſt, eſt circa quoſdam effectus, ad quos ſe poteſt extendere experientia humana. Secundo, quia prima prophetia eſt ſecundum immobilem veritatem, non autem ſecunda; ſed poteſt ei ſubeſſe falſum. Prima autem præcognitio proprie pertinet ad prophetiam, non ſecunda: quia ſicut ſupra * dictum *q. prae. a. 1. corp.*
eſt, prophetica cognitio eſt eorum quæ naturaliter excedunt humanam cognitionem. Et ideo dicendum eſt, quod prophetia ſimpliciter dicta, non poteſt eſſe à natura, ſed ſolum ex reuelatione diuina.

Ad primum ergo dicendum, quod anima quando abſtrahitur à corporalibus, aptior redditur ad percipiendum influxum ſpiritualium ſubſtantiarum, & etiam ad percipiendum ſubtiles motus, qui ex impreſſionibus naturalium cauſarum in imaginatione humana relinquuntur: à quibus percipiendis anima impeditur, cum fuerit circa ſenſibilia occupata. Et ideo *Gregorius dicit, quod anima, quando appropinquat ad ſortem, præcognoſcit quædam futura, ſubtilitate ſuæ naturæ: prout ſcilicet percipit etiam modicas impreſſiones, aut ex cognoſcit futura, reuelatione angelica, non autem propria virtute: quia vt * Auguſt. dicit 12. ſuper Geneſ. ad literam, Si hoc eſſet, tunc aberet quandocunque vellet in ſua poteſtate futura præcognoſcere: quod patet eſſe falſum.* *li. 2. dial. c. 26.* *Image à. 12. non prim. c. 3.*

Ad ſecundum dicendum, quod cognitio futurorum, quæ fit in ſomnijs, eſt aut ex reuelatione ſpiritualium ſubſtantiarum, aut ex cauſa corporali: vt dictum eſt, cum de diuinationibus ageretur. Vtrumque autem melius poteſt fieri in dormientibus quam in vigilantibus: quia anima vigilantis eſt occupata circa exteriora ſenſibilia: vnde minus poteſt percipere *q. 95. a. 6.*

subtiles impressiones vel spiritualium substantiarum vel etiam causarum naturalium. Quantum tamen perfectionem iudicij, plus viget ratio in vigilando quam in dormiendo.

Ad tertium dicendum, quod bruta etiam animalia non habent præcognitionem futurorum eventuum, secundum quod ex suis causis præcognoscuntur, quibus eorum phantasiæ mouentur, magis quam hominum: quia phantasiæ hominum, maxime in vigilando, disponuntur magis secundum rationem quam secundum impressionem naturalium causarum. Ratio autem facit in homine multo abundantius id, quod in bestia facit impressio causarum naturalium: & adiuuat hominem diuina gratia prophetias formare.

Ad quartum dicendum, quod lumen propheticum se extendit etiam ad directiones humanorum actuum. Et secundum hoc prophetia necessaria est ad populi gubernationem, & præcipue in ordine ad cultum diuinum, ad quę natura non sufficit, sed requiritur gratia.

Art. 2. *Verum prophetica reuelatio fiat per angelos?*

¶ 19 AD secundum sic proceditur. Videtur, quod prophetica reuelatio non fiat per angelos. Dicitur enim Sapien. 7. quod sapientia Dei in animas sanctas transfert, & amicos Dei & prophetas constituit. Ergo amicos Dei constituit immediate. Ergo etiam prophetas facit immediate, non mediantibus angelis.

¶ 2. Præterea, Prophetia ponitur inter gratias gratis datas. Sed gratiæ gratis datæ sunt à Spiritu sancto secundum illud, Diuisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus. Non ergo prophetica reuelatio fit angelo mediante.

¶ 3. Præterea, Cassiodor. dicit, quod prophetia est diuina reuelatio. Si autem fieret per angelos, diceretur angelica reuelatio. Non ergo prophetia fit per angelos.

SED contra est, quod † Dionys. dicit 4. cap. Cœlestis Hierarch. Diuinas visiones gloriosi patres nostri adepti sunt per medias cælestes virtutes. Loquitur autem ibi de visionibus propheticis. Ergo reuelatio prophetica fit angelis mediantibus.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Apostolus dicit ad Rom. 13. Quæ sunt à Deo, ordinata sunt. Habet autem hoc diuinitatis ordo, sicut Dionys. dicit, vt infima per media disponat. Angeli autem medii sunt inter Deum & homines, vtpote plus participantes de perfectione diuinæ bonitatis, quam homines. Et ideo illuminationes & reuelationes diuinæ à Deo ad homines per angelos deferuntur. Prophetica autem

cog-

¶ 19 1. q. 111. a. 1. & 3. con. c. 154 ad 1. & ver. q. 2 ar. 8. & Matth. 2 lec. 3 fi. & lec. 4. col. 5 fi. 2. & 1. Cor. 14. lec. 2. in prolog. sup. per Psal. c. 1. in pr. † c. 4. paulo a fine. ilium.

ño fit per illuminationem & reuelationem diui-
vnde manifeſtum eſt, quod fiat per angelos.
primum ergo dicendum, quod charitas, ſecun-
quam ſit homo amicus Dei, eſt perfectio volun-
in quam ſolus Deus imprimere poteſt. Sed pro-
a eſt perfectio intellectus, in quem etiam angelus q. 1. 1. ad
imprimere, vt in primo * dictum eſt. Et ideo
eſt ſimilis ratio de vtroque.
Secundum dicendum, quod gratiæ gratis datæ
ſuuntur Spiritui ſancto ſicut primo principio, qui
in operatur huiuſmodi gratias in hominibus, me-
te miniſterio angelorum.
Tertium dicendum, quod operatio inſtrumenti
ſuitur principali agenti, in cuius virtute inſtru-
mentum agit: & quia miniſter eſt ſicut inſtrumen-
s, idcirco prophetica reuelatio, quæ fit miniſterio
elorum, dicitur eſſe diuina.

Art. 3. *Verum ad prophetiam requiratur diſpoſitio naturalis?* 810

D tertium ſic proceditur. Videtur, quod ad pro- ver. q. 12.
phetiam requiratur diſpoſitio naturalis. Prophetia art. 4.
in recipitur in propheta ſecundum diſpoſitionem
ſcientis: quia ſuper illud Amos primo, Domianus de
ta rugiet, dicit gloſſa * Hieron. Naturale eſt, vt in prine.
mnes qui volunt rem rei comparare, ex eis rebus commen.
mant comparationes, quas ſunt experti, & in rebus ad 1. cap.
ibus ſunt nutriti. Verbi gratia, Nautæ ſuos inimi- Amoſ.
s, ventis; damnum, naufragio comparant. Sic & tom. 6.
nos, qui fuit paſtor pecorum, timorem Dei rugitui
onis aſſimilat. Sed quod recipitur in aliquo ſecundū
odum recipientis, requirit naturalem diſpoſitionem.
go prophetia requirit naturalem diſpoſitionem.

¶ 2. Præterea, Speculatio prophetiæ eſt altior
iam ſcientiæ acquiſitæ. Sed indiſpoſitio naturalis
pedit ſpeculationem ſcientiæ acquiſitæ. Multi enim
indiſpoſitione naturali pertingere non poſſunt ad
entias ſpeculatiuas capiendas. Multo ergo magis
uiritur ad contemplationem propheticam.

¶ 3. Præterea, Indiſpoſitio naturalis magis impe- in epiſt.
aliquem, quam impedimentum accidentale. Sed de Medi-
r aliquid accidentale ſuperueniens impeditur ſpe- cina me-
latio prophetiæ. Dicit enim * Hieron. ſuper Matth. rito for-
od in tempore illo quo coniugales actus gerentur, tur in de
xſentia ſancti ſpiritus non dabitur, etiam ſi prophe- cret. 2. 7.
tiæ eſſe videatur, qui officio generationis obſequitur. 2. c. Nam-
go multo magis indiſpoſitio naturalis impedit pro- bia.
etiam. Et ſic videtur quod bona diſpoſitio natura-
requiratur ad prophetiam.

ho. 30. in euang. nō multūm re mote diſc.

SED contra eſt, quod † Gregor. dicit in ho Pentecoſtes, Implet, ſcilicet Spiritus ſanctus, c rœdum puerum, & pſalmiſtam facit. Implet p rem armentarium, ſycomoros vellicantem, & pro tam facit. Non ergo requiritur aliqua diſpoſitio p cedens ad prophetiam, ſed dependet ex ſola volun Spiritus ſancti, de quo dicitur 1. ad Corinth. 12. H omnia operatur vnus atque idem ſpiritus diuid ſingulis prout vult.

arti. 1. in ius quæſt.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictu eſt prophetia vere & ſimpliciter dicta, eſt ex inſpira tione diuina. Quæ autem eſt ex cauſa animali, no dicitur prophetia, niſi ſecundum quid. Eſt autem con ſiderandum, quod ſicut Deus, qui eſt cauſa viuentiū in agendo, non præexigit materiam, nec aliquam ma teriæ diſpoſitionem in corporalibus effectibus, ſed ſi mul poteſt & materiam & diſpoſitionem & formam inducere: ita etiam in effectibus ſpiritualibus non præexigit aliquam diſpoſitionem, ſed poteſt ſimu cum effectu ſpirituali inducere diſpoſitionem conue nientem, qualis requiritur ſecundum ordinem natura Et vlterius poſſet etiam ſimul per creationem produ cere ipſum ſubiectum, vt ſcilicet animam, & in ip ſui creatione diſponeret ad prophetam, & daret gratiam prophetalem.

Ad primum ergo dicendum, quod indifferens eſt ad prophetiam, quibuſcumque ſimilitudinibus res pro phetica exprimatur. Et ideo homo ex operatione di uina non immutatur circa prophetiam. Remouet autem diuina virtute, ſi quid prophetiæ repugnat.

Ad ſecundum dicendum, quod ſpeculatio ſcientiæ fit ex cauſa naturali. Natura autem non poteſt operari niſi diſpoſitione præcedente in materia: quod non eſt dicendum de Deo, qui eſt prophetiæ cauſa.

Ad tertium dicendum, quod aliqua naturalis in diſpoſitio, ſi non remoueretur, impedire poſſet pro phetalem reuelationem: puta ſi aliquis eſſet totaliter ſenſu naturali deſtitutus. Sicut etiam impeditur ali quis ab actu prophetandi per aliquam vehementem paſſionem, vel iræ, vel concupiſcentiæ, qualis eſt in coitu, vel per quamcumque aliam paſſionem. Sed ta lem indiſpoſitionem naturalem remouet virtus diui na, quæ eſt prophetiæ cauſa.

821 Veri, q. 12. art. 5. & opuſc. 3. c. 222. & 1. Cor. 13 lect. 1.

Art. 4. *Vtrum bonitas morum requiratur ad prophetiam?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod boni tas morum requiratur ad prophetiam. Dicitur enim Sapien. 7. quod ſapientia Dei per nationes in ani mas

s sanctas se transfert, & amicos Dei & prophetas
ſtituit. Sed sanctitas non potest esse sine bonitate
rum, & sine gratia gratum faciente. Ergo prophe-
non potest esse sine bonitate morum, & gratia gra-
faciente.

2. Præterea, Secreta non reuelantur nisi amicis:
ndum illud Ioan. 15. Vos autem dixi amicos, quia
ia quæcumque audiui à patre meo, nota feci vo-
Sed prophetis Deus sua secreta reuelat, vt dici-
Amos 3. Ergo videtur, quod prophetæ sint Dei
i: quod non potest esse sine charitate. Ergo vi-
r quod prophetia non possit esse sine charitate,
non est sine gratia gratum faciente.

3. Præterea, Matth. 7. dicitur, Attendite à falsis
phetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ouium,
infecus autem sunt lupi rapaces. Sed quicumque
t sine gratia, interius videntur esse lupi rapaces.
o omnes sunt falsi prophetæ. Nullus est ergo verus
pheta, nisi bonus per gratiam.

4. Præterea, Philos. dicit in li. de somno & vig.
d * si diuinatio somniorum est à Deo, inconue- *li. de diu. per somnium c. 1. circa pr.*
as est eam immittere quibuslibet, & non optimis
is. Sed constat donum prophetiæ esse à Deo. Ergo
ium prophetiæ non datur nisi optimis viris.

ED contra est, quod Matt. 7. His, qui dixerant,
mine, nonne in nomine tuo prophetauimus? re-
ndetur, Numquam noui vos. Nouit autem De-
nus eos, qui sunt eius. vt dicitur 2. ad Timoth. 3.
go prophetia potest esse in his qui non sunt Dei per
atiam.

RESPONDEO dicendum, quod bonitas mo-
m potest attendi secundum duo. Vno quidem mo-
, secundum interiorem eius radicem, quæ est gra-
gratum faciens. Alio autem modo quantum ad
teriores animæ passiones, & exteriores actiones.
ratia autem gratum faciens, ad hoc principaliter da-
r, vt anima hominis Deo per charitatem coniuga-
r. Vnde Augustinus dicit * in 15. de Trinitate, *lib. 15. c. 18. circa prin. t. 3.*
isi impertiatur cuique Spiritus sanctus: vt eum Dei
proximi faciat amatorem, ille à sinistra non trans-
rtur ad dexteram. Vnde quicquid potest esse sine
aritate, potest esse sine gratia gratum faciente, &
er consequens sine bonitate morum. Prophetia au-
m potest esse sine charitate. Quod apparet ex duo-
us. Primo quidem, ex actu vtriusque. Nam prophe-
a pertinet ad intellectum, cuius actus præcedit actum
oluntatis, quem perficit charitas. Vnde & Apost. 1.
d Corint. 13. Prophetiam connumerat aliis ad intel-

lectum pertinentibus, quæ possunt fine charitate haberi. Secundo, ex fine vtriusque. Datur enim prophetia ad vtilitatem Ecclesiæ, sicut & aliæ gratiæ gratis datæ: secundum illud Apost. 1. ad Corinth. 12. Vnicuique datur manifestatio spiritus ad vtilitatem. Motus autem ordinatur directe ad hoc, quod affectus ipsius prophetæ coniungatur Deo, ad quod ordinatur charitas. Et ideo prophetia potest esse sine bonitate morum, quantum ad propriam radicem huius bonitatis. Si vero consideremus bonitatem morum secundum passiones animæ & actiones exteriores: secundum hoc impeditur aliquis à prophetia per morum malitiam. Nam ad prophetiam requiritur maxima mentis deuotio ad spiritualium contemplationem: quæ quidem impeditur per vehementiam passionum, & per inordinatam occupationem rerum exteriorum. Vnde & de filiis prophetarum legitur 4 Reg. 4. quod simulabitabant cum Heliseo, quasi solitariam vitam ducentes, ne mundanis occupationibus impedirentur à dono prophetiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod donum prophetiæ aliquando datur homini, & propter vtilitatem aliorum, & propter propriæ mentis illustrationem. Et hi sunt, in quorum animas sapientia diuina pergens, gratum facientem se transferens amicos Dei & prophetas eos constituit. Quidam vero consequuntur donum prophetiæ solum ad vtilitatem aliorum, qui sunt quasi instrumenta diuinæ operationis. Vnde Matth. 7. Hieronymus dicit super Matthæum, Prophetare, & virtutes facere, & dæmonia eiicere; interdum ut nomine est meriti eius, qui operatur, sed vel inuocationis nominis Christi hoc agit; vel ob condemnationem eorum, qui inuocant; vel vtilitatem eorum, qui videnter & audiunt, conceditur.

Ad secundum dicendum, quod † Gregorius exponens illud, dicit, Dum audita superna cœlestia amamus, amata iam nouimus, quia amor ipse notitia est. Omnia ergo eis nota fecerat, quia à terreis desideriis immutati amoris summi facibus ardebant. Et hoc modo non reuelantur semper secreta diuina prophetis.

Ad tertium dicendum, quod non omnes mali sunt lupi rapaces, sed solum illi qui intendunt aliis nocere. Dicit enim Chrysost. * super Matthæum, quod Catholici doctores, etsi fuerint peccatores, feruidi quidem carnis dicuntur, non tamen lupi rapaces, qui non habent propositum perdere Christianos. Et quamuis prophetia ordinatur ad vtilitatem aliorum, manifestum

in illud Matth. 7.

Nonne in nomine tuo prophetauimus, t. 9.

† *hom. 27. in euang. ante med.*

hom. 19. in opere imperfect. circa med. t. 2.

tam est tales esse falsos prophetas, quia ad hoc non mittuntur à Deo.

Ad quartum dicendum, quod dona diuina non semper dantur optimis simpliciter, sed quandoque illis, qui sunt optimi, quantum ad talis doni perceptionem. Et sic Deus, donum prophetiæ illis dat, quibus optimum iudicat dare.

ART. 5. *Verum aliqua prophetia sit à dæmonibus?* 822

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod nulla prophetia sit à dæmonibus. Prophetia enim est diuina reuelatio, vt * Cassiod. dicit. Sed illud quod fit à dæmone, non est diuinum. Ergo nulla prophetia potest esse à dæmone. 3. cont. 154. col. 4. in prol. sup. Psal. c. 1.

¶ 2. Præterea, Ad propheticam cognitionem requiritur aliqua illuminatio, vt supra * dictum est. Sed dæmones non illuminant intellectum humanum, vt supra † dictum est in primo. Ergo nulla prophetia potest esse à dæmonibus. qu. prac. art. 2. † 1. p. qu. 109. a. 3.

¶ 3. Præterea, Non est efficax signum, quod etiam ad contraria se habet. Sed prophetia est signum confirmationis fidei. Vnde super illud Romanorum duodecimo, Siue prophetiam secundum rationem fidei, dicit * gloss. Nota quod in numeratione gratiarum à prophetia incipit, quæ est prima probatio, quod fides nostra sit rationabilis, quia credentes accepto spiritu prophetabant. Non ergo prophetia à dæmonibus dari potest. * gloss. ord. & Amb. sup. hunc locum. 1. 5.

SED contra est, quod dicitur 3. Reg. 18. Congrega ad me vniuersum Israel in monte Carmeli, & prophetas Baal quadringentos quinquaginta, prophetasque lucorum quadringentos, qui comedunt de mensa Iezabel. Sed tales erant dæmonum cultores. Ergo videtur quod [illegible] à dæmonibus sit aliqua prophetia.

RESPONDEO [illegible] quod sicut supra dictum est *, prophetia importat cognitionem quandam procul existentem à cognitione humana. Manifestum est autem quod intellectus superioris ordinis aliquo cognoscere potest, quæ sunt remota à cognitione intellectus inferioris. Supra intellectum autem humanum est non solum intellectus diuinus, sed etiam intellectus angelorum bonorum & malorum secundum naturæ ordinem. Et ideo quædam cognoscunt dæmones etiam sua naturali cognitione, quæ sunt remota ab hominum cognitione, quæ possunt hominibus reuelare. Simpliciter autem & maxime remota sunt quæ solus Deus cognoscit. Et ideo prophetia proprie & simpliciter dicta, fit per solam diuinã reuelationem. Sed & ipsa reuelatio facta per dæmones potest secundum qu. prac. art. 1.

quid dicit prophetia. Vnde illi quibus aliquid per dæmones reuelatur, non dicuntur in scripturis prophetæ simpliciter: sed cum aliqua additione, puta prophetæ falsi, vel prophetæ idolorum. Vnde * Augustinus dicit per Genesim ad litteram, Cum malus spiritus arripit hominem in hæc, scilicet visa, aut dæmoniacus fit, aut arreptitius, aut falsos prophetas.

c. 19. circa finem. tom. 3.

loco cit. in arg.

Ad primum ergo dicendum, quod Cassiodorus diffinit prophetiam proprie, & simpliciter dictam.

Ad secundum dicendum, quod dæmones ea quæ sciunt, hominibus manifestant, non quidem per illuminationem intellectus: sed per aliquam imaginariam visionem, aut etiam sensibiliter colloquendo. Et in hoc deficit hæc prophetia à vera.

Ad tertium dicendum, quod aliquibus signis, etiam exterioribus, discerni potest prophetia dæmonum à prophetia diuina. Vnde dicit Chrysostomus * super Matth. quod quidam prophetant in spiritu diaboli, quales sunt diuinatores. Sed sic discernuntur, quando diabolus interdum falsa dicit, Spiritus sanctus nunquam. Vnde dicitur Deut. 18. Si tacita cogitatione responderis, quomodo possum intelligere verbum, quod Dominus non est locutus? hoc habebis signum, Quod in nomine Domini propheta ille prædixerit, & non euenerit, hoc Dominus non est locutus.

hom 29. Matt. cum aperte imperf. non procul à fine. tom. 3.

223 Art. 6. *Vtrum prophetæ dæmonum aliquando prædicant verum?*

inf. q. 174 a. 5. ad 4. & 3. cont. c. 154. circa 4. & 5.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod prophetæ dæmonum numquam vera prædicant. Dicit enim * Ambr. quod omne verum à quocumque dicatur à Spiritu sancto est. Sed prophetæ dæmonum non loquuntur à Spiritu sancto: quia non est communicatio Christi ad Belial, vt dicitur 2. ad Corinth. 6. Ergo videtur quod tales nunquam vera prænuntiant.

** Ambr. in epist. ad Rom. parum à principio tom. 3.*

¶ 2. Præterea, Sicut veri prophetæ inspirantur à spiritu veritatis, ita prophetæ dæmonum inspirantur a spiritu mendacij, secundum illud 3. Reg. vlt. Egrediar, & ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum eius. Sed prophetæ inspirati à Spiritu sancto numquam loquuntur falsum, vt supra habitum est: Ergo prophetæ dæmonum numquam loquuntur verum.

qu. præc. art. 6.

¶ 3. Præterea, Ioan. 8. dicitur de diabolo, quod cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur: quia diabolus est mendax, & pater eius, id est *mendacij*. Sed inspirando prophetas suos diabolus non loquitur, nisi ex propriis. Non enim constituitur minister Dei ad veritatem enuntiandam: quia non est cōcentio lu-

cis

li ad tenebras, vt dicitur 2. Corin. 6. Ergo prophetæ dæmonum nunquam vera prædicunt.

SED contra est, quod Num. 22. dicit quædam glos. quod Balaam diuinus erat, & dæmonum scilicet ministerio, & arte magica nonnunquam futura prænoscebat. Sed ipse multa prænuntiauit vera: sicut est id quod habetur Num. 24. Orietur stella ex Iacob, & consurget virga de Israel. Ergo etiam prophetæ dæmonum prænuntiant vera.

RESPONDEO dicendum, quod sicut se habet enuntiatio in rebus, ita verum in cognitione. Impossibile autem inueniri aliquid in rebus, quod totaliter bonum dicatur. Vnde etiam impossibile est esse aliquam cognitionem, quæ totaliter sit falsa, absque admistione alicuius veritatis. Vnde & Beda * dicit, quod nulla est falsa doctrina, quæ non aliquando aliqua vera falsis intermisceat. Vnde & ipsa doctrina dæmonum, qua suos prophetas instruunt, aliqua vera continet, per quæ reprehensibilis redditur. Sic enim intellectus ad falsum deducitur per apparentiam veritatis, sicut voluntas ad malum per apparentiam bonitatis. Vnde & * Chrysost. dicit super Matt. Concessum est diabolo interdum vera dicere, vt mendacium suum sub rara veritate commendet.

Ad primum ergo dicendum, quod prophetæ dæmonum non semper loquuntur ex dæmonum reuelatione, sed interdum ex inspiratione diuina: sicut manifeste legitur de Balaam, cui dicitur Dominus esse locutus Num. 22. licet esset propheta dæmonum: quia Deus vtitur etiam malis ad vtilitatem bonorum. Vnde & per prophetas dæmonum aliqua vera prænuntiat: tum vt credibilior fiat veritas, quæ etiam ex aduersariis testimonium habet: tum etiam quia cum homines talia credunt, per eorum dicta magis ad veritatem inducuntur. Vnde etiam Sybillæ multa vera prædixerunt de Christo. Sed etiam quando prophetæ dæmonum à dæmonibus instruuntur, aliqua vera prædicunt: quandoque quidem virtute propriæ naturæ, cuius actor est Spiritus sanctus: quandoque etiam reuelatione bonorum spirituum, vt patet per Aug. * 12. super Gen. ad literam. Et sic etiam illud verum quod dæmones enuntiant, à Spiritu sancto est.

Ad secundum dicendum, quod verus propheta semper inspiratur à spiritu veritatis, in quo nihil est falsitatis: & ideo nunquam dicit falsum. Propheta autem falsitatis non semper instruitur à spiritu falsitatis; sed quandoque etiam inspiratur à spiritu veritatis. Ipse etiam spiritus falsitatis quandoque enuntiat vera, quandoque falsa, vt dictum est *.

* *Id habet Augustin. in li 2. quæst. euang. ca. 40. to. 4.*

* *hom. 19. in opera imperf. tom. 2.*

* *c. 19. vers. 3.*

* *c. 5.*

Ad tertium dicendum, quod propria dæmonum dicuntur esse illa, quæ habent à seipsis, scilicet mendacia & peccata. Quæ autem pertinent ad propriam naturam, non habent à seipsis, sed à Deo. Per virtutem tamen propriæ naturæ quandoque vera præsumitur, *in cor. ar.* dictum est*. Vel tiam eis Deus ad veritatis manifestationem per ipsos fieri dum divina mysteria *ad 1.* * *in solut.* per Angelos reuelantur, vt dictum est*.

QVÆSTIO CLXXIII.

De modo propheticæ cognitionis, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de modo propheticæ cognitionis.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum prophetæ videant ipsam Dei essentiam?

¶ Secundo, vtrum reuelatio prophetica fiat per influentiam aliquarum specierum, vel per solam influentiam luminis?

¶ Tertio, vtrum prophetica reuelatio semper fiat cum alienatione à sensibus?

¶ Quarto, vtrum prophetia semper sit cum cognitione eorum quæ prophetantur?

314 ART. 1. *Verum prophetæ videant ipsam Dei essentiam?*

sup. q. 171 a. 2. sont. AD primum sic proceditur. Videtur, quod prophetæ ipsam Dei essentiam videant: quia super Illud Isaiæ *& art. 4. 38.* Dispone domui tuæ, &c. Dicit * glossa, Prophetæ in ipso libro præscientiæ Dei, *in quo omnia ad 3. & ver.* scripta sunt, legere possunt. Sed præscientia Dei est *q. 12. ar. 6.* ipsa eius essentia. Ergo prophetæ vident ipsam Dei *& Ps. 50.* essentiam.

ca. 9. ¶ 2. Præterea, † Augustinus dicit *in 9. de Trinitate*, * *habetur* quod in illa æterna veritate, ex qua temporalia facta *in gl. ibi.* sunt omnia, formam secundum quam sumus, & secundum *Greg.* quam operamur, visu mentis aspicimus. Sed prophetæ inter omnes homines altissimam habent di*li. 9. c. 7.* uinorum cognitionem. Ergo ipsi maxime diuinam es*in pr. t. 3.* sentiam vident.

¶ 3. Præterea, Futura contingentia præcognoscuntur à prophetis secundum immobilem veritatem. Sic autem non sunt, nisi in ipso Deo. Ergo prophetæ ipsum Deum vident.

SED contra est, quod visio diuinæ essentiæ non euacuatur in patria. Prophetia autem euacuatur, vt habetur 1. ad Corinth. 13. Ergo prophetia non fit per visionem diuinæ essentiæ.

RESPONDEO dicendum, quod prophetia importat cognitionem diuinam, vt procul existentem. Vnde & de prophetis dicitur Hebr. 11. quod erant à longe aspicientes. Illi autem qui sunt in patria, in statu beatitudinis existentes, non vident vt à remotis, sed magis quasi ex propinquo: secundum illud Psalm. 139. Habitabunt recti cum vultu tuo. Vnde manifestum est, quod cognitio prophetica alia est à cognitione perfecta, quæ erit in patria. Vnde & distinguitur ab ea sicut imperfectum à perfecto, & ea adueniente euacuatur, vt patet per Apostolum 1. ad Cor. 13. Fuerunt autem quidam, qui cognitionem propheticam à cognitione beatorum distinguere volentes, dixerunt, quod prophetæ vident ipsam diuinam essentiam, quam vocant speculum Trinitatis: non tamen secundum quod est obiectum beatorum, sed secundum quod luxit in ea rationes futurorum euentuum. Quod quidem est omnino impossibile. Deus enim est obiectum beatitudinis secundum ipsam sui essentiam: secundum illud quod * Aug. dicit in 5. Confess. Beatus est qui te scit, etiamsi illa, id est, creaturas, nesciat. Nō est autem possibile quod aliquis videat rationes creaturarum in ipsa diuina essentia; ita quod eam non videat: tum quia ipsa diuina essentia est ratio omnium eorum quæ fiunt. Ratio autem idealis non addit supra diuinam essentiam, nisi respectum ad creaturam. Tum etiam quia prius est cognoscere aliquid in se, quod est cognoscere Deum, vt est obiectum beatitudinis, quam cognoscere illud per comparationem ad alterū, quod est cognoscere Deum secundum rationes rerum in ipso existentes. Et ideo non potest esse quod prophetæ videant Deum secundum rationes creaturarum, & non prius est obiectum beatitudinis. Et ideo dicendum est, quod visio prophetica non est visio ipsius diuinæ essentiæ; neque in ipsa diuina essentia videnda quæ videnda, sed in quibusdam similitudinibus secundum illustrationem diuini luminis. Vnde * Dionys. dicit in 4. cap. cœlest. Hierar. de visionibus propheticis loquens, quod sapiens theologus visionem illam dicit esse diuinam, quæ fit per similitudinem rerum formarum corporali carentium ex reductione videntium in diuina. Et huiusmodi similitudines diuino lumine illustratæ magis habent rationem speculi, quam Dei essentia. Nam in speculo resultat species ab aliis rebus, quod non potest dici de Deo. Sed huiusmodi illustratio mentis propheticæ potest dici speculum, in quantum resultat ibi similitudo veritatis diuinæ præscientiæ. Et propter hoc dicitur speculum æternitatis, quasi

lib. 5. c. 4.

tom. 1.

c. 4. col. 1.

hierar. in mod.

præsentans Dei præscientiam, qui in sua æternitate omnia præsentialiter videt, vt dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod prophetæ dicuntur inspicere in libro præscientiæ Dei, in quantum ex ipsa præscientia Dei resultat veritas in mentem prophetæ.

Ad secundum dicendum, quod in prima visione dicitur homo videre propriam formam qua utitur, in quantum primæ veritatis similitudo refulget in mente humana, ex qua anima habet, quod seipsam cognoscat.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc ipso quod in Deo futura contingentia sunt secundum immediatam veritatem, potest imprimere menti prophetæ talem cognitionem, absque eo quod prophetæ Deum ipsum essentiam videant.

Art. 2. *Vtrum in prophetica reuelatione imprimatur diuinitus menti prophetæ noua rerum species, vel solum nouum lumen?*

3. cont. c. 154. cc. 1. & ver. q. 12. ar. 7. in prin. comment. 1. ad 1. c. Amos, tom. 6.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod in prophetica reuelatione non imprimatur diuinitus menti prophetæ noua rerum species, sed solum nouum lumen, quia sicut dicit * gloss. Hieron. Amos 1. Prophetæ vtuntur similitudinibus rerum in quibus conuersari sunt. Sed si visio prophetica fieret per aliquas species de nouo impressas, nihil operaretur ad quas species de nouo in animam prophetæ, sed solum præcedens conuersatio. Ergo non imprimuntur aliquæ species de nouo in animam prophetæ, sed solum propheticum lumen.

l. 12. c. 9. tom. 3.

¶ 2. Præterea, Sicut * Augustin. dicit 12. super Gen. ad litteram. Visio imaginaria non facit prophetam, sed solum visio intellectualis. Vnde etiam Dan. 10. dicitur, quod intelligentia opus est in visione. Sed visio intellectualis, sicut in eodem libro dicitur, non fit per aliquas similitudines, sed per ipsam rerum veritatem. Ergo videtur quod prophetica reuelatio non fiat per impressionem aliquarum specierum.

¶ 3. Præterea, Per donum prophetiæ Spiritus sanctus exhibet homini id quod est supra facultatem naturæ humanæ. Sed formare quæcumque rerum species potest homo ex facultate naturali. Ergo videtur quod in prophetica reuelatione non infundatur aliqua rerum species, sed solum intelligibile lumen.

SED contra est, quod dicitur Osee 12. Ego visiones multiplicaui eis, & in manibus prophetarum assimilatus sum. Sed multiplicatio visionum non fit secundum lumen intelligibile, quod est commune in omni prophetica visione, sed solum secundum diuer-

ıfitatem ſpecierum, ſecundum quas etiam eſt aſſi-
ilatio. Ergo videtur quod in prophetica reuelatione
uprimantur nouæ ſpecies rerum, & non ſolum intel-
gibile lumen.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut Au- *l. 12. c. 9. & circ. prin. tom. 3.*
uſtinus dicit 12. ſuper Geneſ. ad litteram. Cognitio
ophetica maxime ad mentem pertinet. Circa cogni-
onem autem humanæ mentis duo oportet conſide-
re, ſcilicet acceptionem ſiue repræſentationem re-
m, & iudicium de rebus repræſentatis. Quando au-
m repræſentantur menti humanæ res aliquæ ſecun-
um aliquas ſpecies & ſecundum naturæ ordinem
rimo oportet quod ſpecies repræſententur ſenſui:
cundo, imaginationi: tertio, intellectui poſsibili,
ui immutatur à ſpeciebus phantaſmatum ſecundum
luſtrationem intellectus agentis. In imaginatione au-
em non ſolum ſunt formæ rerum ſenſibilium, ſecun-
um quod accipiuntur à ſenſu: ſed tranſmutantur di-
erſimode, vel propter aliquam tranſmutationem cor-
oralem, ſicut accidit in dormientibus & furioſis: vel
tiam ſecundum imperium rationis diſponuntur phan-
aſmata in ordine ad id quod eſt intelligendum. Sicut
nim ex diuerſa ordinatione earumdem litterarum
ccipiuntur diuerſi intellectus: ita etiam ſecundum
iuerſam diſpoſitionem phantaſmatum reſultant in in-
llectu diuerſæ ſpecies intelligibiles. Iudicium au-
em humanæ mentis ſit ſecundum vim intellectualis
uminis. Per donum autem prophetiæ confertur ali-
uid humanæ menti ſupra id quod pertinet ad natu-
alem facultatem, quantum ad vtrumque, ſcilicet &
uantum ad iudicium, per influxum luminis intelle-
ualis; & quantum ad acceptionem ſeu repræſenta-
ionem rerum, quæ fit per aliquas ſpecies. Et quantum
d hoc ſecundum, poteſt aſſimilari doctrina humana
euelationi propheticæ, non autem quantum ad pri-
num. Homo enim ſuo diſcipulo repræſentat aliquas
es per ſigna locutionum, non autem poteſt interius
lluminare, ſicut facit Deus. Horum autẽ duorum prin-
ipalius eſt primum in prophetia, quia iudicium eſt
ompletiuum cognitionis. Et ideo ſi cui fiat diuinitus
repræſentatio aliquarum rerum per ſimilitudines ima-
inarias, vt Pharaoni & Nabuchodonoſor, aut etiã per
ſimilitudines corporales, vt Balthaſar: non eſt talis
cenſendus propheta, niſi illuminetur eius mens ad iu-
dicandum, ſed talis apparitio eſt quiddam imperfectũ
in genere prophetiæ. Vnde à quibuſdam vocatur caſus
rophetiæ, ſicut & diuinatio ſomniorum. Erit autem
ropheta, ſi ſolummodo intellectus eius illuminetur

ad 1

ad diiudicandum, etiam ea quę ab aliis imaginarie vi
ſunt: vt patet de Ioſeph, qui expoſuit ſomnium Pha-
li 12. c. 9. raonis. Sed ſicut * Auguſt. dicit 12. ſuper Geneſ. ad
in med. litteram, maxime propheta eſt, & qui vtroque pre-
cellit, vt ſcilicet videat in ſpiritu corporalium rerum
ſignificatiuas ſimilitudines, & eas viuacitate mentis
intelligat. Repræſentantur autem diuinitus mentí
prophetæ, quandoque quidem mediante ſenſu, exte-
rius quędam formæ ſenſibiles: ſicut Danieli viſa ſcri-
pturam parietis, vt legitur. Dan. 5. quandoque autem
per formas imaginarias, ſiue omnino diuinitus im-
preſſas, non per ſenſum acceptas, (puta ſi alicui inco-
nato imprimerentur in imaginatione colorum ſimili-
tudines) vel etiam diuinitus ordinatas ex aliquę à
ſenſibus ſunt acceptę: ſicut Hieremias vidit ollam
ſuccenſam à facie aquilonis, vt habetur Hierem. 1. Sic
etiam imprimendo ſpecies intelligibiles ipſi menti:
ſicut patet de his qui accipiunt ſcientiam vel ſapien-
tiam infuſam, ſicut Salomon & Apoſtoli. Lumen autem
intelligibile quandoque quidem imprimitur menti hu-
manæ diuinitus, ad diiudicandum ea quę ab aliis dia
in corp. ar. ſunt: ſicut * dictum eſt de Ioſeph, & ſicut patet de
Apoſtolis, quibus dominus aperuit ſenſum, vt intelli-
gerent ſcripturas, vt dicitur Luc. 24. Et ad hoc perti-
net interpretatio ſermonum. Siue etiam ad diiudican-
dum ſecundum diuinam veritatem, ea quæ curiſ extra-
rali homo apprehendit. Siue etiam ad diiudicandum
veraciter & efficaciter ea quæ agenda ſunt, ſecundum
illud Iſaiæ 63. Spiritus Domini ductor eius fuit. Sic
igitur patet quod prophetica reuelatio quandoque
quidem fit per ſolam luminis influentiam: quando-
que autem per ſpecies de nouo impreſſas vel alias
ordinatas.

in corp. ar. Ad primum ergo dicendum, quod ſicut * dictum eſt
quandoque in propheticæ reuelatione diuinitus or-
nantur ſpecies imaginariæ præacceptæ à ſenſu ſecun-
dum congruentiam ad veritatem reuelandam. Et non
conuerſatio præcedens aliquid operatur ad ipſas ſi-
militudines, non autem quando totaliter ab extrinſeco
imprimuntur.

Ad ſecundum dicendum, quod viſio intellectualis
non fit ſecundum aliquas ſimilitudines corporales d
individuales: fit tamen ſecundum aliquam ſimilitu
l. 12. c. 11. dinem intelligibilem. Vnde * Auguſt. dicit 9. de Trin
in pr. c. 3. quod habet animus nonnullam ſpeciei notæ ſimilitu
dinem. Quæ quidem ſimilitudo intelligibilis in reue
latione prophetica quandoque immediate à Deo im
primitur: quandoque à formis imaginatis relatas, ſe
cundu

ſundum adiutorium prophetici luminis : quia ex eiſdem formis imaginatis ſubtilior conſpicitur veritas ſecundum illuſtrationem altioris luminis.

Ad tertium dicendum, quod quaſcumque formas imaginatas naturali virtute homo poteſt formare, abſolute loquendo, huiuſmodi formas conſiderando non tamen vt ſunt ordinatæ ad repræſentandas intelligibiles veritates, quæ hominis intellectum excedunt, ſed ad hoc neceſſarium eſt auxilium ſupernaturalis luminis.

Art. 3. *Verum viſio prophetica ſemper fiat cum abſtractione à ſenſibus.?* 826

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod viſio prophetica ſemper fiat cum abſtractione à ſenſibus. Dicitur enim Num. 12. Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in viſione apparebo ei, vel per ſomnium loquar ad illum. Sed ſicut * Gloſſa. dicit in principio Pſalterij, viſio quæ eſt per ſomnia & viſiones, eſt per ea quæ videntur dici vel fieri: cum autem aliqua videntur dici, vel fieri, quæ non dicuntur, vel fiunt, eſt alienatio à ſenſibus. Ergo prophetia ſemper fit cum alienatione à ſenſibus. *ver. q. 12. art. 2.* *in gl. ord. in præfatione ſuper prolo. cum Hieronym.*

¶ 2. Præterea, Quando vna virtus multum intenditur in operatione ſua, alia potentia abſtrahitur à ſuo actu: ſicut illi qui vehementer intendunt ad aliquid audiendum, non percipiunt viſu ea quæ coram ipſis ſunt. Sed in viſione prophetica eſt maxime intellectus eleuatus, & intenditur in ſuo actu. Ergo videtur quod ſemper fiat cum abſtractione à ſenſibus.

¶ 3. Præterea, Impoſsibile eſt idem ſimul ad oppoſitas partes conuerti. Sed in viſione prophetica, mens conuertitur ad accipiendum à ſuperiori. Ergo non poteſt ſimul conuerti ad ſenſibilia. Neceſſarium ergo videtur quod reuelatio prophetica ſemper fiat cum abſtractione à ſenſibus.

SED contra eſt, quod dicitur primæ ad Corinth. decimoquarto. Spiritus prophetarum prophetis ſubiecti ſunt. Sed hoc eſſe non poſſet, ſi propheta non eſſet ſui compos à ſenſibus alienatus exiſtens. Ergo videtur quod prophetica viſio non fiat cum alienatione à ſenſibus.

RESPONDEO dicendum, quod * ſicut dictum eſt, prophetica reuelatio fit ſecundum quatuor, ſcilicet ſecundum influxum intelligibilis luminis, ſecundum immiſsionem intelligibilium ſpecierum, ſecundum impreſsionem vel ordinationem imaginabilium formarum, & ſecundum expreſsionem formarum ſenſibilium. Manifeſtum eſt autem quod non fit abſtractio à ſenſibus, quando aliquid repræſentatur menti prophe- *art. præc.*

phetæ per ſpecies ſenſibiles: ſiue ad hoc ſpecialiter formatas diuinitus, ſicut rubus oſtenſus Moyſi, & ſcriptura oſtenſa Danieli: ſiue etiam per alias cauſas productas: ita tamen quod ſecundum diuinam prouidentiam ad aliquid prophetice ſignificandum ordinatur: ſicut per arcam Noe ſignificabatur Eccleſia. Similiter etiam non eſt neceſſe, vt fiat alienatio à ſenſibus exterioribus, per hoc quod mens prophetæ illuminatur intelligibili lumine, aut formatur intelligibilibus ſpeciebus: quia in nobis perfectum iudicium intellectus habetur per conuerſionem ad ſenſibilia, quæ ſunt principia noſtræ cognitionis principia, vt in primo habitum eſt. Sed quando fit reuelatio prophetica ſecundum formas imaginarias, neceſſe eſt fieri abſtractionem à ſenſibus: vt talis apparitio phantaſmatum non referatur ad ea quæ exterius ſentiuntur. Sed abſtractio à ſenſibus quandoque fit perfectè, vt ſcilicet nihil omnino ſenſibus percipiat: quandoque autem imperfectè, vt ſcilicet aliquid percipiat ſenſibus, non tamen plene diſcernat ea quæ exterius percipit ab his, quæ imaginabiliter videt. Vnde Auguſtinus dicit 12. ſuper Geneſim ad litteram. Sic videntur quæ in Spiritu ſunt, non ad litteram. Imagines corporum, quemadmodum corpora ipſa, per corpus: ita vt ſimul cernatur & homo aliquis præſens, & abſens alius, ſpiritu, tanquam oculis. Talis tamen alienatio à ſenſibus, non fit in prophetis cum aliqua inordinatione naturæ, ſicut in arreptitiis vel in furioſis; ſed per aliquam cauſam ordinatam vel naturalem, ſicut per ſomnium; vel ſpiritualem, ſicut per contemplationis vehementiam: ſicut de Petro legitur Actor. 10. quod cum oraret in cœnaculo, factus eſt in exceſſu mentis: vel virtute diuina rapiente, ſecundum illud Ezech. 1. Facta eſt ſuper eum manus Domini.

2. 24. a. 7.

l. 12. c. 7. ante me. com. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de prophetis, quibus imprimebantur vel ordinabantur imaginariæ formæ: vel in dormiendo, quod ſignificatur per ſomnium: vel in vigilando, quod ſignificatur per viſionem.

Ad ſecundum dicendum, quod quando mens intenditur in ſuo actu circa abſentia quæ ſunt à ſenſibus remota, tunc propter vehementiam intenſionis ſequitur alienatio à ſenſibus. Sed quando mens intenditur in ſuo actu circa diſpoſitionem, vel iudicium ſenſibilium, non oportet quod à ſenſibus abſtrahatur.

Ad tertium dicendum, quod motus mentis prophetica non eſt ſecundum virtutem propriam, ſed ſecundum virtutem ſuperioris influxus. Et ideo quando ex

ſupe

superiori influxu mens prophetæ inclinatur ad iudicandum vel disponendum aliquid circa sensibilia, non fit alienatio à sensibus, sed solum quando eleuatur mens ad contemplandum aliqua sublimiora;

Ad quartum dicendum, quod spiritus prophetarum dicuntur esse subiecti prophetis, quantum ad propheticam enuntiationem, de qua ibi Apostolus loquitur: quia scilicet ex proprio sensu loquuntur ea, quæ viderunt, non mente perturbata sicut arreptitij, vt dixerunt Priscilla & Montanus: sed in ipsa prophetica reuelatione potius ipsi subiiciuntur spiritui prophetiæ, id est, dono prophetico.

ART. 4. *Verum propheta semper cognoscat ea quæ prophetant?* 827

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod propheta semper cognoscat ea quæ prophetant: quia vt Aug.* dicit 12. super Gen. ad literam, Quibus signa- *Hebr. 11. lc. 7. ec. 7. c. 9. in prin. t. 3.*
rabantur in spiritu, nisi accessisset mentis officium, vt etiam intelligerentur, nondum erat prophetia. Sed quæ intelliguntur non possunt esse incognita. Ergo propheta non ignorat ea quæ prophetat.

¶ 2. Præterea, Maius est lumen prophetiæ, quam lumen naturalis rationis. Sed quicumque lumine naturali habet scientiam, non ignorat ea quæ scit. Ergo quicumque lumine prophetico aliqua enuntiat, non potest ea ignorare.

¶ 3. Præterea, Prophetia ordinatur ad hominum illuminationem. Vnde dicitur 2. Pet. 1. Habemus propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes, quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco. Sed nihil potest alios illuminare, nisi in se sit illuminatum. Ergo videtur quod propheta prius illuminetur ad cognoscendum ea quæ alios manifestat.

SED contra est, quod dicitur Ioan. 11. Hoc autem a semetipso Caiphas non dixit, sed cum esset pontifex anni illius, prophetauit, quod Iesus moriturus erat pro gente, &c. Sed hoc Caiphas non cognouit. Ergo non omnis qui prophetat cognoscit ea, quæ prophetat.

RESPONDEO dicendum, quod in reuelatione prophetica mouetur mens prophetæ à Spiritu sancto, sicut instrumentum deficiens, respectu principalis agentis. Mouetur autem mens prophetæ non solum ad aliquid apprehendendum, sed etiam ad aliquid loquendum, vel ad aliquid faciendum: & quandoque idem ad omnia tria simul. Quandoque autem ad vnum horum, quandoque vero ad vnum tantum. Et

quod

quodlibet horum contingit esse cum aliquo cognitionis defectu. Nam cum mens prophetæ mouetur ad aliquid æstimandum, vel apprehendendum: quandoque quidem inducitur ad hoc, quod solum apprehendat rem illam: quandoque autem vlterius ad hoc quod cognoscat hæc sibi esse diuinitus reuelata. Similiter etiam quandoque mouetur mens prophetæ ad aliquid loquendum, ita quod intelligat id quod per hæc verba Spiritus sanctus intendit: sicut *Dauid, qui* dicebat 2. Reg. 23. Spiritus Domini locutus est *per me*. Quandoque autem ille cuius mens mouetur *ad aliqua* verba exprimenda, [non intelligit quid Spiritus sanctus per hæc verba intendat, sicut patet de Caipha, Ioan. 11. Similiter etiam cum Spiritus sanctus mouet mentem alicuius ad aliquid faciendum, quandoque quidem intelligit quid hoc significet: sicut patet de Hieremia, qui abscondit lumbare in Euphraten, vt habetur Hierem. 13. Quandoque vero non intelligit: sicut milites diuidentes vestimenta Christi] non intelligebant quid significaret. Cum ergo aliquis cognoscit se moueri à Spiritu sancto ad aliquid æstimandum, vel significandum verbo, vel facto: hoc proprie ad prophetiam pertinet. Cum autem mouetur, sed non cognoscit, non est perfecta prophetia, sed quidam instinctus propheticus. Sciendum tamen, quod quia mens prophetæ est instrumentum deficiens (vt dictum est) etiam veri prophetæ non omnia cognoscunt, quæ in eorum visis, aut verbis, aut etiam factis Spiritus sanctus intendit.

In corp. a. 6.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primæ rationes loquuntur de veris prophetis, quorum mens diuinitus illustratur perfecte.

QVÆSTIO CLXXIV.

De diuisione prophetiæ, in sex articulos diuisa.

Deinde considerandum est de diuisione prophetiæ

ET CIRCA hoc quæruntur sex.

¶ Primo, de diuisione prophetiæ in suas species.

¶ Secundo, vtrum sit altior prophetia, quæ est per imaginaria visione?

¶ Tertio, de diuersitate graduum prophetiæ.

¶ Quarto, vtrum Moyses fuerit excellentissimus prophetarum?

¶ Quinto, vtrum aliquis comprehensor possit esse propheta?

¶ Sexto, vtrum prophetia creuerit per temporis processum?

Art. 1. *Verum conuenienter diuidatur prophetia in prophetiam prædestinationis Dei, præscientiæ, & comminationis?* 2=8

AD primum sic procedituꝝ. Videtur, quod inconuenienter diuidatur prophetia in gloss. * super Matth. 1. Ecce virgo in vtero habebit: vbi dicitur quod prophetia alia est ex prædestinatione Dei, quam necesse est omnibus modis euenire, vt sine nostro impleatur arbitrio, vt hæc de qua hic agitur: alia est ex præscientia Dei, cui nostrum admiscetur arbitrium: alia est quæ comminatio* dicitur, quæ fit ob signum diuinæ animaduersionis. Illud enim quod consequitur omnem prophetiam, non debet poni vt membrum diuidens prophetiam. Sed omnis prophetia est secundum præscientiam diuinam: quia prophetæ legunt in libro præscientiæ, vt dicit * gloss. Isa. 38. Ergo videtur quod non debeat poni vna species prophetiæ quæ est secundum præscientiam. *Ver. q. 12. a. 10. & Matt. 1. prope fi. * gl. ord. Vt admoneatur. quod. diuidens cum sit dum præscientiam diuinam: quia per prophetas tum. * gl. super illud.*

¶ 2. Præterea, Sicuti aliquid prophetatur secundum comminationem, ita etiam secundum promissionem: & vtraque variatur. Dicitur enim Hiere. 18. Repente loquar aduersum gentem, & aduersum regnum, vt eradicem, & destruam, & disperdam illud. Si pœnitentiam egerit gens illa à malo suo, agam & ego pœnitentiam. Et hoc pertinet ad prophetiam comminationis. Et postea subdit de prophetia promissionis. Subito loquar de gente, & regno, vt ædificem, & plantem illud. Si fecerit malum in oculis meis, pœnitentiam agam super bono quod locutus sum vt facerem ei. Ergo sicut ponitur prophetia comminationis, ita debet poni prophetia promissionis. *Dispone domus tuæ, quia morieris tu.*

¶ 3. Præterea, Isidor.* dicit in lib. Etymol. Prophetiæ genera sunt septem. Primum genus est ecstasis, quod est mentis excessus: sicut vidit Petrus vas submissum de cælo cum variis animalibus. Secundum genus, visio: sicut apud Isaiam dicentem, Vidi Dominum sedentem, &c. Tertium genus est somnium: sicut Iacob dormiens scalam vidit. Quartum genus est per nubem: sicut ad Moysen loquebatur Deus. Quintum genus est vox de cælis: sicut ad Abraham sonuit, dicens, Ne mittas manum in puerum. Sextum genus, accepta parabola: sicut apud Balaam. Septimum genus, repletio Spiritus sancti: sicut pene apud omnes prophetas. Ponit * etiam tria genera visionum, vnum, secundum oculos corporis, alterum secundum spiritum imaginarium, tertium per intuitum mentis. Sed hæc non exprimuntur in prius dicta diuisione. Ergo est insufficiens. *li. 7. etym. ca. 8. non procul a fi. 1. 5. declinando ad fi.*

SED,

SED contra est auctoritas Hieronymi, cuius dicta sunt inducta in arg.

RESPONDEO dicendum, quod species habituum & actuum in moralibus distinguuntur secundum obiecta. Obiectum autem prophetiæ est id, quod est in cognitione diuina supra humanam facultatem existens. Et ideo secundum horum differentiam, prophetia distinguitur in diuersas species secundum prius dictam diuisionem. Dictum est autem supra q. 171. a. 6. ad 1. quod futurum est in diuina cognitione dupliciter. Vno modo, prout est in sua causa. Et sic accipitur prophetia comminationis, quæ non semper impletur, sed per eam prænuntiatur ordo causæ ad effectus, qui quandoque aliis superuenientibus impeditur. Alio modo, præcognoscit Deus aliqua in seipsis, vel vt fienda ab ipso, & horum est prophetia prædestinationis: quia secundum Damasc. l. 2. c. 30. circ. prin. Deus prædestinat ea, quæ non sunt in nobis: vel vt fienda per liberum arbitrium hominis, & sic est prophetia præscientiæ, quæ potest esse bonorum, & malorum: quod non contingit de prophetia prædestinationis, quæ est bonorum tantum. Et quia prædestinatio sub præscientia comprehenditur; ideo in gloss. super Ps. in princip. In gl. or. in praef. sup. prolog. Psalterij ponitur tantum duplex prophetiæ species: scilicet secundum præscientiam, & secundum comminationem.

Ad primum ergo dicendum, quod præscientia proprie dicitur præcognitio futurorum euentuum, prout in seipsis sunt: & secundum hoc ponitur species prophetiæ. Prout autem dicitur respectu futurorum euentuum, siue secundum quod in suis causis communiter & habet ad omnem speciem prophetiæ. Gum Hie. a Gc. ibidem.

Ad secundum dicendum, quod prophetia promissionis comprehenditur sub prophetia comminationis: quia eadem est ratio veritatis in vtraque. Denominatur tamen magis à comminatione: quia Deus promptior est ad relaxandam pœnam, quam ad subtrahendam promissa beneficia.

Ad tertium dicendum, quod Isidor. distinguit prophetiam secundum modum prophetandi; qui quidem potest distingui, vel secundum potentias cognoscitiuas in homine, quæ sunt sensus, imaginatio, & intellectus. Et sic sumitur triplex visio: quam ponit tam ipse, quam Augustin. lib. 12. super Genes. ad litteram. Vel potest distingui secundum differentiam prophetici influxus, qui quidem quantum ad illustrationem intellectus significatur per repletionem Spiritus sancti: quam septimo loco ponit. Quantum vero ad impressionem lib. 12. a ca. 7. per multa ca pita. 13.

pacem formarum imaginabilium ponit tria, ſcilicet omnium, quod ponit tertio loco: & viſionem quæ fit vigilando, reſpectu quorumcumque communium, iam ponit in ſecundo loco: & ecſtaſim, quæ fit per ſuationem mentis in aliqua altiora, quam ponit imo loco. Quantum vero ad ſenſibilia ſigna, ponit a: quia ſenſibile ſignum aut eſt aliqua res corporea :erius apparens viſui, ſicut nubes, quam ponit quar- loco: aut eſt vox formata exterius ad auditum ho- nis delata, quam ponit quinto loco: aut eſt vox per minem formata cum ſimilitudine alicuius rei, quod rtinet ad parabolam, quam ponit ſexto loco.

ſ. 2. *Vtrum excellentior ſit prophetia, quæ habet viſionem intellectualem, & imaginariam, quam ea, quæ habet viſionem intellectualem tantum?* 889

Inf. qu. 30. ar. 2. & 3. q. 30. ar. 1. ad 1. & ver. q. 12. ar. 12. & Iſai. 1. 60. 1. fin. Aug. l. 12. ſuper Gen. c. 9. in me. 2. 3.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod excellentior ſit prophetia, quæ habet viſionem intellectualem, & imaginariam, quam ea quæ habet viſionem intellectualem tantum. Dicit enim * Aug. 12. ſuper Gen. ad litteram: & habetur in gloſ. 1. ad Cor. 14. per illud, Spiritus autem loquitur myſteria. Minus ſ propheta, qui rerum ſignatarum ſolo ſpiritu videt iagines; & magis eſt propheta, qui ſolo earum intellectu præditus eſt; ſed maxime propheta eſt, qui vtroque præcellit. Hoc autem pertinet ad prophetam, qui ſimul habet intellectualem, & imaginariam iſionem. Ergo huiuſmodi prophetia eſt altior.

¶ 2. Præterea, Quanto virtus alicuius rei eſt maior, tanto ad magis diſtantia ſe extendit. Sed lumen ropheticum principaliter ad mentem pertinet, vt ex dis * patet. Ergo perfectior videtur eſſe prophetia q. prae. ae deriuatur vſque ad imaginationem, quam illa quæ art. 2. iſiſtit in ſolo intellectu.

¶. 3. Præterea, Hieronym. * in prologo libri Re- parum; & ium, diſtinguit prophetas contra hagiographos. me. inci- nnes autem illi quos prophetas nominat, puta Iſaias, pit, virgini- Ieremias, & alij huiuſmodi, ſimul cum intellectuali ti duas ſione imaginariam habuerunt: non autem illi qui litteras, cuntur hagiographi, ſicut ex inſpiratione Spiritus ſom. 3. octi ſcribentes: ſicut Iob, Dauid, Salomon, & huiſmodi. Ergo videtur, quod magis proprie dicuntur ropheræ illi, qui ſimul habent viſionem imaginariam um intellectuali, quam illi qui habent intellectualem antum.

¶ 4. Præterea, Dionyſius * dicit 1. cap. cœleſtis ſ. 1. parū ierarchiæ, quod impoſsibile eſt nobis ſuperlucere ante me. iuinum radium, niſi varietate ſacrorum velaminum il. in.

circum

attenditur ſecundum id quod eſt propter aliud, ſecundum id quod eſt propter ſe. Ita prophetia ſecundum id quod eſt propter ſe quæritur viſio intellectualis, propter aliud autem viſio imaginaria, vt ſupra * dictum eſt.

*art. præc. ad 2.

videtur quod gradus prophetiæ non diſtinguantur ſecundum imaginariam viſionem, ſed ſolum ſecundum intellectualem.

¶ 2. Præterea, Vnius prophetæ videtur eſſe vnus gradus prophetiæ. Sed vni prophetæ fit reuelatio ſecundum diuerſas imaginarias viſiones. Ergo diuerſitas imaginariæ viſionis non diuerſificat gradus prophetiæ.

† *in gloſ. ordin. in Pſalterij, prophetia conſiſtit in dictis & factis & viſione. Non ergo debent prophetiæ gradus aliter diſtingui ſecundum imaginariam viſionem, quam pertinet viſio & ſomnium; quam ſecundum dictum & factum.*

¶ 3. Præterea, Secundum † gloſſam *præf. ſup. Pro. Hie. Sumitur ex Caſſ. in Prol. ſup. Pſal.* SED contra eſt, quod medium diuerſificat gradum cognitionis, ſicut ſcientia propter quid, eſt altior ſcientia quod eſt per nobilius medium, quam ſcientia quia eſt, vel etiam quam opinio. Sed viſio imaginaria in cognitione prophetica eſt ſicut quoddam medium. Ergo gradus prophetiæ diſtingui debent ſecundum imaginariam viſionem.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſuprà eſt *, prophetia in qua per lumen intelligibile reuelatur aliqua veritas ſupernaturalis per imaginariam viſionem, medium gradum tenet inter illam prophetiam, in qua reuelatur ſupernaturalis veritas ſolùm imaginaria viſione; & illam, in qua per lumen intelligibile abſque imaginaria viſione dirigitur homo ad ea cognoſcenda vel agenda, quæ pertinent ad humanam conuerſationem. Magis autem eſt propria prophetiæ cognitio, quam operatio. Et ideo ſecundus gradus prophetiæ eſt, cum aliquis ex interiori inſtinctu mouetur ad aliqua exterius facienda: ſicut de Samſone dicitur Iudic. 15. quod irruit Spiritus Domini in eum: & ſicut ſolent ad ardorem ignis ligna conſumi, ita & vincula quibus ligatus erat, diſſipata ſunt & ſoluta. Secundus autem gradus prophetiæ eſt, cum aliquis ex interiori lumine illuſtratur ad cognoſcendum aliqua, quæ tamen non excedunt limites naturalis cognitionis: ſicut dicitur de Salomone 3. Reg. 4. quod locutus eſt parabolas, & diſputauit ſuper lignis à cedro quæ eſt in Libano, vſque ad hyſſopum quæ egreditur de pariete: & differuit de lumenibus & volucribus & reptilibus & piſcibus. Et hoc totum fuit

q. 173. a. 2.

eo

lluina inſpiratione. Nam præmittitur, Dedit Deus entiam Salomoni, & prudentiam multam nimis. Hi en duo gradus ſunt infra prophetiam proprie di-, quia non attingunt ad ſupernaturalem verita-. Illa autem prophetia, in qua manifeſtatur ſuper-uralis veritas per imaginariam viſionem, diuerſifi-ur primo ſecundum differentiam ſomnij, quod fit lormiendo, & viſionis, quæ fit in vigilando, quæ dinet ad altiorem gradum prophetiæ: quia maior prophetici luminis eſſe videtur, quæ aliquem oc-atum circa ſenſibilia in vigilando abſtrahit ad ſu-naturalia, quam illa quæ animam hominis abſtra-n à ſenſibilibus inuenit in dormiendo. Secundo em diuerſificatur gradus prophetiæ quantum ad reſſionem ſignorum imaginabilium, quibus veritas tlligibilis exprimitur. Et quia ſigna maxime ex-ſſa intelligibilis veritatis ſunt verba, ideo altior idus prophetiæ videtur, quando propheta audit rba exprimentia intelligibilem veritatem, ſiue in vi-ando, ſiue in dormiendo; quam quando videt ali-as res ſignificatiuas veritatis: ſicut ſeptem ſpicæ ræ ſignificant ſeptem annos vbertatis. In quibus am ſignis tanto videtur prophetia eſſe altior, quan-ſigna ſunt magis expreſſa: ſicut quando Hieremias lit incendium ciuitatis ſub ſimilitudine ollæ ſuc-aſæ, ſicut dicitur Hierem. 1. Tertio autem oſtendi-r altior eſſe gradus prophetiæ, quando propheta in ſolum videt ſigna verborum vel factorum: ſed iam videt vel in vigilando, vel in dormiendo ali-iem ſibi colloquentem, aut aliquid demonſtrantem: iia per hoc oſtenditur, quod mens prophetæ magis propinquet ad cauſam reuelantem. Quarto autem nteſt attendi altitudo gradus prophetalis ex condi-one eius qui videtur. Nam altior gradus prophetiæ t, ſi ille qui loquitur, vel demonſtrat, videatur in gilando, vel in dormiendo, in ſpecie angeli, quam i deatur in ſpecie hominis. Et adhuc altior, ſi videatur dormiendo, vel in vigilando, in ſpecie Dei: ſecun-m illud Iſai. 6. Vidi Dominum ſedentem. Super om-s autem hos gradus eſt tertium genus prophetiæ, i quo intelligibilis veritas & ſupernaturalis ab-ſque aginaria viſione oſtenditur: quæ tamen excedit itionem prophetiæ proprie dictæ, vt * dictum eſt. t ideo conſequens eſt quod gradus prophetiæ pro-rie dictæ diſtinguantur ſecundum imaginariam vi-onem.

Aug. lib. 12. in Geneſ. ad liter. c. 9. & 10.

art. præc. ad 3.

Ad primum ergo dicendum, quod diſcretio lumi-is intelligibilis non poteſt à nobis cognoſci, niſi ſe-

cundum quod iudicatur per aliqua signa imaginis vel sensibilia. Et ideo ex diuersitate imaginatorum perpenditur diuersitas intellectualis luminis.

q.171.a.2 Ad secundum dicendum, quod sicut supra * dictum est, prophetia non est per modum habitus immanentis, sed magis per modum passionis transeuntis. Vnde non est inconueniens quod vni & eidem prophetæ reuelatio prophetica diuersis vicibus secundum diuersos gradus.

Ad tertium dicendum, quod dicta & facta, de quibus ibi fit mentio, non pertinent ad reuelationem prophetiæ, sed ad denuntiationem quæ fit secundum dispositionem eorum quibus denuntiatur id quod prophetæ reuelatum est. Et hoc fit quandoque per dicta, quandoque per facta. Denuntiatio autem & operatio miraculorum consequenter se habent ad propheq 171.a.1 tiam, vt supra † dictum est.

831 Art. 4. *Verum Moyses fuerit excellentior omnibus prophetis ?*

V.r.g.12 a.9.ad 2. & a.44. & Isa.6. col.3. AD quartum sic proceditur. Videtur, quod Moyses non fuerit excellentior omnibus Prophetis. Dicit enim ‘ glossa in principio Psalterij, quod David dicitur propheta per excellentiam. Non ergo Moyses fuit excellentissimus omnium.

‘ *Inuitatur in gl. ord. in præf. in Prolo. B. Hie. & innuitur ex Cassi. in Prolo.*

¶ 2. Præterea, Maiora miracula facta sunt per Iosue, qui fecit stare Solem, & Lunam, vt habetur Iosue 10. & per Isaiam, qui fecit retrocedere Solem, vt habetur Isa. 38. quam per Moysen, qui diuisit mare Rubrum. Similiter etiam per Heliam: de quo dicitur Eccles. 48. Quis poterit tibi similiter gloriari? Qui suscitasti mortuum ab inferis? Non ergo Moyses fuit excellentissimus prophetarum.

in Prolo. P.s.1

¶ 3. Præterea, Matth. 11. dicitur, quod inter natos mulierum non surrexit maior Ioanne Baptista. Non ergo Moyses fuit excellentior omnibus prophetis.

SED contra est, quod dicitur Deut. vlt. non surrexit propheta vltra in Israël sicut Moyses.

RESPONDEO dicendum, quod licet quantum ad aliquid, aliquis alius prophetarum fuerit maior Moyse, simpliciter tamen Moyses fuit omnibus aliis maior. In prophetia enim, sicut ex dictis patet, *art. prec. & art. 1.* consideratur reuelatio & cognitio tam secundum visionem intellectualem, quam secundum visionem *q 171.* imaginariam: & denuntiatio, & confirmatio per miracula. Moyses ergo fuit aliis excellentior. Primo quidem, quantum ad visionem intellectualem: quod vidit ipsam Dei essentiam, sicut Paulus in raptu: sicut Auguſt. dicit * 12. super Genes. ad literam. *lib.12. c. 27.& 31.*

Vide

hde dicitur Numer. 12. quod palam non per ænulmata Deum vidit. Secundo, quantum ad imaginariam ifionem, quam quasi ad nutum habebat: non solum adiens verba, sed etiam videns loquentem etiam in ecie Dei: non solum in dormiendo, sed etiam in gilando. Vnde dicitur Exod. 33. quod loquebatur el ominus facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad alcum suum. Tertio, quantum ad denuntiationem: ia loquebatur toti populo fidelium ex persona ei quasi de nouo legem proponens: alij vero proetæ loquebantur ad populum in persona Dei, quasi ducentes ad obseruantiam legis Moysi: secundum il- d Malach. 4. Mementote legis Moysi serui mei. uarto, quantum ad operationem miraculorum, quæ it toti populo infidelium. Vnde dicitur Deutero- m. vlt. Non surrexit vltra propheta in Israël sicut oyses, quem nosset Dominus facie ad faciem in omibus signis atque portentis quæ misit per eum, vt faeret in terra AEgypti, Pharaoni, & omnibus seruis us, vniuersæque terræ illius.

Ad primum ergo dicendum, quod prophetia Dauid propinquo attingit visionem Moysi, quantum ad ionem intellectualem: quia vterque accepit reuetionem intelligibilis & supernaturalis veritatis absue imaginaria visione. Visio tamen Moysi fuit excellentior, quantum ad cognitionem diuinitatis. Sed Daid plenius cognouit & expressit mysteria Incarnaonis Christi.

Ad secundum dicendum, quod illa signa illorum rophetarum fuerunt maiora secundum substantiam ti. Sed tamen miracula Moysi fuerunt maiora seundum modum faciendi, quia sunt facta toti populo.

Ad tertium dicendum, quod Ioannes pertinet ad ouum testamentum, cuius ministri præferuntur tiam ipsi Moysi, quasi magis reuelate speculantes: vt abetur 2. ad Corinth. 3.

832

rt. 5. *Verum aliquis gradus prophetiæ sit etiã in beatis?*

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod aliquis gradus prophetiæ est etiam in beatis. Moyses nim, vt dictum est *, vidit diuinam essentiam: qui men propheta dicitur. Ergo pari ratione beati pos- ant dici prophetæ.

Sup. q. 175. art. 1. ad 2. & 3. q. 7. a. 8. cor.

¶ 2. Præterea, Prophetia est diuina reuelatio. Sed iuinæ reuelationes fiunt etiam angelis beatis. Ergo tiam angeli beati possunt dici prophetæ.

& 1. Cor. 13. lect. 3.

¶ 3. Præterea, Christus ab instanti conceptionis it comprehensor. Et tamen ipse prophetam se nominat Matth. 13. vbi dicit, Non est propheta sine ho-

ad 1. cor. 14. lect. 1.

cundum quod iudicatur per aliqua signa imagin
vel ſenſibilia. Et ideo ex diuerſitate imaginat
perpenditur diuerſitas intellectualis luminis.

q.171.a.2 Ad ſecundum dicendum, quod ſicut ſupra * dict
eſt, prophetia non eſt per modum habitus imm
tis, ſed magis per modum paſſionis tranſeuntis. N
non eſt inconueniens quod vni & eidem propheti
reuelatio prophetica diuerſis vicibus ſecundum
uerſos gradus.

Ad tertium dicendum, quod dicta & facta, de
bus ibi fit mentio, non pertinent ad reuelation
prophetiæ, ſed ad denuntiationem quæ fit ſecundu
diſpoſitionem eorum quibus denuntiatur il
prophetæ reuelatum eſt. Et hoc fit quandoque
cta, quandoque per facta. Denuntiatio autem &
tio miraculorum conſequenter ſe habent ad
q.171.a.2 tiam, vt ſupra † dictum eſt.

831 Art. 4. *Vtrum Moyſes fuerit excellentior omnibus prophetis?*

V.r.q.12 a.9.ad 2. & a.44. & Iſa.6. col.3. AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod Moyſes non fuerit excellentior omnibus Prophetis. Dicit enim * gloſſa in principio Pſalterij, quod Dauid dicitur propheta per excellentiam. Non ergo Moyſes fuit excellentiſſimus omnium.

** Innuitur in gl. ord. in præf. in Prolo. B. Hie. & innuitur ex Caſſi. in Prolo.* ¶ 2. Præterea, Maiora miracula facta ſunt per ſue, qui fecit ſtare Solem, & Lunam, vt habetur Ioſue 10. & per Iſaiam, qui fecit retrocedere Solem, habetur Iſa. 38. quam per Moyſen, qui diuiſit mare Rubrum. Similiter etiam per Heliam: de quo dicitur Eccleſiaſt. 48. Quis poterit tibi ſimiliter gloriari, qui ſuſtuliſti mortuum ab inferis? Non ergo Moyſes fuit excellentiſſimus prophetarum.

in Prolo. in Pſ. ¶ 3. Præterea, Matth. 11. dicitur, quod inter mulierum non ſurrexit maior Ioanne Baptiſta. Non ergo Moyſes fuit excellentior omnibus prophetis.

SED contra eſt, quod dicitur Deut. vlt. non ſurrexit propheta vltra in Iſrael ſicut Moyſes.

RESPONDEO dicendum, quod licet quantum ad aliquid, aliquis alius prophetarum fuerit maior Moyſe, ſimpliciter tamen Moyſes fuit omnibus aliis maior. In prophetia enim, ſicut ex dictis patet, conſideratur reuelatio & cognitio tam ſecundum viſionem intellectualem, quam ſecundum viſionem imaginariam: & denuntiatio, & confirmatio per miracula. Moyſes ergo fuit aliis excellentior. Primo quidem, quantum ad viſionem intellectualem: eo quod vidit ipſam Dei eſſentiam, ſicut Paulus in raptu: ſicut Auguſt. dicit * 12. ſuper Geneſi ad literam.

art.prec. & vt. q.171. lib.12. c. 27.t.3.

Vnde

de dicitur Numer. 12. quod palam non per ænigmata Deum vidit. Secundo, quantum ad imaginariam visionem, quam quasi ad nutum habebat: non solum audiens verba, sed etiam videns loquentem etiam in essentia Dei: non solum in dormiendo, sed etiam in vigilando. Vnde dicitur Exod. 33. quod loquebatur ei Dominus facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum. Tertio, quantum ad denuntiationem: quia loquebatur toti populo fidelium ex persona Dei, quasi de nouo legem proponens: alij vero prophetæ loquebantur ad populum in persona Dei, quasi recedentes ad obseruantiam legis Moysi: secundum illud Malach. 4. Mementote legis Moysi serui mei. Quarto, quantum ad operationem miraculorum, quæ fecit toti populo infidelium. Vnde dicitur Deuteronomij vlt. Non surrexit vltra propheta in Israël sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem in omnibus signis atque portentis quæ misit per eum, vt faceret in terra AEgypti, Pharaoni, & omnibus seruis eius, vniuersæque terræ illius.

Ad primum ergo dicendum, quod prophetia Dauid propinquo attingit visionem Moysi, quantum ad donum intellectualem: quia vterque accepit reuelationem intelligibilis & supernaturalis veritatis absque imaginaria visione. Visio tamen Moysi fuit excellentior, quantum ad cognitionem diuinitatis. Sed Dauid plenius cognouit & expressit mysteria Incarnationis Christi.

Ad secundum dicendum, quod illa signa illorum prophetarum fuerunt maiora secundum substantiam rei. Sed tamen miracula Moysi fuerunt maiora secundum modum faciendi: quia sunt facta toti populo.

Ad tertium dicendum, quod Ioannes pertinet ad ordinem testamentum, cuius ministri præferuntur etiam ipsi Moysi, quasi magis reuelate speculantes: vt dicitur 2. ad Corinth. 3.

832

ARTICVLVS V.

Vtrum aliquis gradus prophetiæ sit etiam in beatis?

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod aliquis gradus prophetiæ est etiam in beatis. Moyses enim, vt dictum est *, vidit diuinam essentiam: quia non propheta dicitur. Ergo pari ratione beati possunt dici prophetæ.

* 2. Præterea, Prophetia est diuina reuelatio. Sed quædam reuelationes fiunt etiam angelis beatis. Ergo etiam angeli beati possunt dici prophetæ.

3. Præterea, Christus ab instanti conceptionis fuit comprehensor. Et tamen ipse prophetam se nominat Matth. 13. vbi dicit, Non est propheta sine ho-

Su. q. 175 art. 1. ad 2. & 3. q. 7. a. 8. cor. & 1. Cor. 13. lect. 3. circ. 1. ver. prae.

nore, nisi in patria sua. Ergo etiam comprehensores & beati possunt dici prophetæ.

¶ 4. Præterea, De Samuele dicitur Eccles. 46. Etiam tauit vocem suam de terra in prophetia, delere impietatem gentis. Ergo eadem ratione alij sancti post mortem possunt prophetæ dici.

SED contra est, quod 2. Petri 1. sermo propheticus comparatur lucernæ lucenti in caliginoso loco. Sed in beatis nulla est caligo. Ergo non possunt dici prophetæ.

RESPONDEO dicendum, quod propheria importat visionem quandam alicuius supernaturalis veritatis, vt procul existentis. Quod quidem contingit esse dupliciter. Vno modo, ex parte ipsius cognitionis: quia videlicet veritas supernaturalis non cognoscitur in seipsa, sed in aliquibus suis effectibus. Et adhuc erit magis procul, si hoc fit per figuras corporalium rerum, quã per intelligibiles effectus: & talis maxime est visio prophetica, quæ fit per figuras & similitudines corporalium rerum. Alio modo visio est procul ex parte ipsius videntis: qui scilicet non est totaliter in vltimam perfectionem adductus: secundum illud 2. ad Corinth. 5. Quamdiu in corpore sumus, peregrinamur à Domino. Neutro autem modo beati sunt procul. Vnde non possunt dici prophetæ.

Ad primum ergo dicendum, quod visio illa Moysi fuit raptim per modum passionis, non autem permanens per modum beatitudinis. Vnde adhuc videns erat procul. Propter hoc non totaliter talis visio amisit rationem prophetiæ.

Ad secundum dicendum, quod angelis fit reuelatio diuina, non sicut procul existentibus, sed sicut iam totaliter Deo coniunctis. Vnde talis reuelatio non habet rationem prophetiæ.

Ad tertium dicendum, quod Christus simul erat comprehensor & viator. In quantum ergo erat comprehensor, non competit sibi ratio prophetiæ, sed solum in quantum erat viator.

Ad quartum dicendum, quod etiam Samuel nondum peruenerat ad statum beatitudinis. Vnde etsi voluntate Dei ipsa anima Samuelis Sauli euentum belli prænuntiauit, Deo sibi hoc reuelante, pertinet ad rationem prophetiæ. Non autem est eadem ratio de sanctis qui sunt modo in patria. Nec obstat quod arte dæmonum hoc dicitur factum: quia etsi dæmones animam alicuius sancti euocare nõ possint, neque cogere ad aliquid agendum, potest tamen hoc fieri diuina virtute: vt dum dæmon consulitur, ipse Deus per

ter ſuum nuntium veritatem enunciet. Sicut per Heliam veritatem reſpondit nuntiis Regis qui mittebantur ad conſulendum Deum Accaron, vt habetur 4. Reg. 1. Quamuis etiam dici poſſit, quod non fuerit anima Samuelis, ſed dæmon ex perſona eius loquens: quem ſapiens Samuelem nominat; & eius prænuntiationem propheticam, ſecundum opinionem Saulis & plurium, qui ita opinabantur.

Art. 6. *Vtrum gradus prophetiæ varientur ſecundum temporis proceſſum?* 833

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod gradus prophetiæ varientur ſecundum temporis proceſſum. Prophetia enim ordinatur ad cognitionem diuinorum, vt ex dictis patet *. Sed ſicut dicit † Gregor. per ſucceſſiones temporum creuit diuinæ cognitionis augmentum. Ergo & gradus prophetiæ ſecundum proceſſum temporis debent diſtingui.

¶ 2. Præterea, Reuelatio prophetica fit per modum diuinæ allocutionis ad hominem. A prophetis autem ea quæ ſunt eis reuelata, denuntiantur & verbo & ſcripto. Dicitur enim 1. Reg. 3. quod ante Samuelem ſermo Domini erat pretioſus, id eſt, rarus: qui tamen poſtea ad multos factus eſt. Similiter etiam non inueniuntur libri prophetarum eſſe conſcripti ante tempus Iſaiæ, cui dictum eſt, Sume tibi librum grandem, & ſcribe in eo ſtylo hominis: vt patet Iſai. 8. Poſt quod tempus plures prophetæ ſuas prophetias conſcripſerunt. Ergo videtur quod ſecundum proceſſum temporum profecerit prophetiæ gradus.

¶ 3. Præterea, Dominus dicit Matth. 11. Lex & prophetæ vſque ad Ioannem prophetauerunt. Poſtmodum autem fuit donum prophetiæ in diſcipulis Chriſti multo excellentius, quam fuerit in antiquis prophetis: ſecundum illud ad Epheſ. 3. Aliis generationibus non eſt agnitum filiis hominum, ſcilicet myſterium Chriſti, ſicut nunc reuelatum eſt ſanctis Apoſtolis eius, & prophetis in ſpiritu. Ergo videtur quod ſecundum proceſſum temporis creuerit prophetiæ gradus.

SED contra eſt, quia Moyſes fuit excellentiſſimus prophetarum, vt dictum eſt *: qui tamen alios prophetas præceſſit. Ergo gradus prophetiæ non profecit ſecundum temporis proceſſum.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, prophetia ordinatur ad cognitionem diuinæ veritatis, per cuius contemplationem non ſolum in fide inſtruimur, ſed etiam in noſtris operibus gubernamur: ſecundum illud Pſalm. 42. Emitte lucem tuam

1 9. 57. a. 5. ad 3. & vo. 9. 12. a. 14. ad 1. 9. 173. a 4. ad 2.

† *hom. 16. in Ezech. med.*

a. 4. & 5. *prac.*

a. 2. 3. & 4. & 9. 172. a. 4.

& veritatem tuam, ipſa me deduxerunt. Fides autem noſtra in duobus principaliter conſiſtit. Primo quidem, in vera Dei cognitione, ſecundum illud Hebr. 11. Accedentem ad Deum oportet credere quia eſt. Secundo, in myſterio incarnationis Chriſti, ſecundum illud Ioan. 14. Credis in Deum, & in me credite. Si ergo de prophetia loquamur, in quantum ordinatur ad fidem Deitatis, ſic quidem creuit ſecundum tres tempora diſtinctiones, ſcilicet ante legem, ſub lege, & ſub gratia. Nam ante legem Abraham, & alij patres prophetice ſunt inſtructi de his quæ pertinent ad fidem Deitatis. Vnde & prophetæ nominantur, ſecundum illud Pſalm. 104. In prophetis meis nolite malignari. Quod ſpecialiter dicitur, propter Abraham & Iſaac. Sub lege autem facta eſt reuelatio prophetica de his quæ pertinent ad fidem Deitatis, excellentius quam ante: quia iam oportebat circa hoc inſtitui non ſolum ſpeciales perſonas, aut quaſdam familias, ſed totum populum. Vnde Dominus dicit Moyſi Exod. 6. Ego Dominus qui apparui Abraham, Iſaac, & Iacob, in Deo omnipotente, & nomen meum Adonai non indicaui eis: quia ſcilicet præcedentes patres fuerant inſtructi in fide omnipotentia vnius Dei. Sed Moyſes poſtea plenius fuit inſtructus de ſimplicitate diuinæ eſſentiæ, cum dictum eſt ei Exod. 3. Ego ſum qui ſum: quod quidem nomen ſignificatur à Iudæis per hoc nomen Adonai, propter veneration em illius ineffabilis nominis. Poſtmodum vero tempore gratiæ ab ipſo, filio Dei reuelatum eſt myſterium Trinitatis: ſecundum illud Matth. vlt. Euntes docete omnes Gentes, baptizantes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus ſancti. In ſingulis tamen ſtatibus prima reuelatio excellentior fuit. Prima autem reuelatio ante legem facta eſt Abrahæ: cuius tempore cœperunt homines à fide vnius Dei deuiare, ad idololatriam declinando. Ante autem non erat neceſſaria talis reuelatio omnibus in culpa vnius Dei perſiſtentibus. Iſaac vero facta eſt inferior reuelatio, quaſi fundata ſuper reuelatione facta Abrahæ. Vnde dictum eſt ei Geneſ. 26. Ego ſum Deus Abraham patris tui: & ſimiliter ad Iacob dictum eſt Geneſ. 28. Ego ſum Deus Abraham patris tui, & Deus Iſaac. Et ſimiliter in ſtatu legis prima reuelatio facta Moyſi excellentior fuit, ſupra quam fundatur omnis alia prophetarum reuelatio: ita etiam in tempore gratiæ ſuper reuelatione facta Apoſtolis de fide vnitatis & Trinitatis fundatur tota fides Eccleſiæ: ſecundum illud Matthæi 16. Super hanc petram, ſcilicet confeſſionis tuæ, ædificabo Eccleſiam meam,

ream. Quantum vero ad fidem incarnationis Christi, manifestum est, quod quanto fuerunt Christo propinquiores, siue ante, siue post, vt plurimum plenius de hoc instructi fuerunt. Post tamen plenius quam ante: vt Apostolus dicit ad Ephes. 3. Quantum vero ad directionem humanorum actuum, prophetica revelatio diuersificata est, non secundum temporis processum, sed secundum conditionem negotiorum: quia vt dicitur Prouerbiorum vigesimonono, Cum defecerit prophetia, dissipabitur populus. Et ideo quolibet tempore instructi sunt homines diuinitus de agendis, secundum quod erat expediens ad salutem electorum.

Ad primum ergo dicendum, quod dictum Gregor. intelligendum est de tempore ante Christi incarnationem, quantum ad cognitionem huius mysterij.

Ad secundum dicendum, quod sicut * Augustinus dicit 18. de Ciuitate Dei, Quemadmodum regni Assyriorum primo tempore extitit Abraham, cui promissiones apertissimæ fierent, ita in Occidentalis Babylonis (id est, Romanæ Vrbis) exordio (qua fuerat Christus imperante venturus, in quo implerentur illa promissa) oracula prophetarum, non solum loquentium, verum etiam scribentium in tantæ rei futuræ testimonium soluerentur (scilicet promissionis Abrahæ factæ.) Cum enim prophetæ nunquam fere defuissent populo Israël, ex quo ibi reges esse cœperunt, in vsum tantummodo eorum fuere, non Gentium. Quando autem ea scriptura prophetica manifestius condebatur, quæ gentibus quandoque prodesset: tunc condebatur hæc ciuitas, (scilicet Romana) quæ gentibus imperaret. Ideo autem maxime tempore regum oportuit prophetas in illo populo abundare: quia tunc populus non opprimebatur ab alienigenis, sed propriū regem habebat. Et ideo oportebat per prophetas eum instrui de agendis, quasi libertatem habentem.

lib. 18. c. 27. & c. tom. 5.

Ad tertium dicendum, quod prophetæ prænuntiantes Christi aduentum non potuerunt durare nisi vsque ad Ioannem, qui præsentialiter Christum digito demonstrauit. Et tamen, vt * Hieronym. ibidem dicit, Non hoc dicitur, vt post Ioannem excludat prophetas. Legimus enim in Actibus Apostolorum, & Agabum prophetasse: & quatuor virgines filias Philippi. Ioannes etiam librum propheticum conscripsit de fine Ecclesiæ; & singulis temporibus non defuerunt alii qui prophetiæ spiritum habentes, non quidem ad nouam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem: sicut Augustin. * refert 5. de

*Matt. 11. sup. illud prophetæ & lex vsq. que ad Ioan. 16. * l. 5. c. 26. & prol. ad 4. prin.*

de Ciuit. Dei, quod Theodosius Augustus ad Ioannem in AEgypti eremo constitutum, quem propheticum spiritu præditum fama crebrescente didicerat, misit & ab eo nuntium victoriæ certissimum accepit.

QVAESTIO CLXXV.

De Raptu, in sex articulos diuisa.

DEinde considerandum est de raptu.

ET CIRCA hoc quæruntur sex.

¶ Primo, vtrum anima hominis rapiatur ad diuina?

¶ Secundo, vtrum raptus pertineat ad vim cognoscitiuam, vel ad appetitiuam?

¶ Tertio, vtrum Paulus in raptu viderit Deum per essentiam?

¶ Quarto, vtrum fuerit alienatus à sensibus?

¶ Quinto, vtrum fuerit totaliter anima à corpore separata in statu illo?

¶ Sexto, quid circa hoc sciuerit, & quid ignorauerit.

834 Art. 1. *Vtrum anima hominis rapiatur ad diuina?*

Ver. 4. 13. & 1. & 12. 2. Cor. 12. AD primum sic proceditur. Videtur, quod anima hominis non rapiatur ad diuina. Dicitur enim à quibusdam raptus, ab eo quod est secundum naturam, in id quod est supra naturam, vi superioris naturæ eleuatio. Est autem secundum naturam hominis, vt ad diuina eleuetur. Dicit enim * Augustin. in principio confess. Fecisti nos Domine, ad te, & inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. Non ergo hominis anima rapitur ad diuina.

** lib. 1. c. 1 circa med. 1 1*

cap. 8 à princ. vsq. & cap 9 nō procul à fine. ¶ 2. Præterea, Dionys. dicit * 8. cap. de diuin. nom. quod iustitia Dei in hoc attenditur, quod omnibus rebus distribuit secundum suum modum & dignitatem. Sed quod aliquis eleuetur supra id quod est secundum naturam, non pertinet ad modum hominis, vel dignitatem. Ergo videtur quod non rapiatur mens hominis à Deo in diuina.

** 8. c. 3 circa fin. prin.* ¶ 3. Præterea, Raptus quamdam violentiam importat. Sed Deus non regit nos per violentiam, & coacte, vt Damasc. dicit *. Non ergo mens hominis rapitur ad diuina.

SED contra est, quod 2. ad Cor. 12. dicit Apost. Scio hominem in Christo raptum vsque ad tertium cælum. Vbi dicit Gloss. * raptum, id est, contra naturam eleuatum.

** arg. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod raptus violentiam quamdam importat, vt dictum est *. Violentum autem dicitur cuius principium est extra, nil conferente eo quod vim patitur, vt dicitur in 3. Ethicor. †

** 1. 3. c. 1. & 3. Ethic. c. 1. †*

Confert

nfert autem vnumquodque ad id in quod tendit cundum propriam inclinationem vel voluntariam naturalem. Et ideo oportet quod ille qui rapitur aliquo exteriori, rapiatur in aliquid quod eſt diſſum ab eo in quod eius inclinatio tendit. Quæ idem diuerſitas attenditur dupliciter. Vno quidem odo, quantum ad finem inclinationis: puta, ſi lapis naturaliter inclinatur ad hoc quod feratur deorn, proiiciatur ſurſum. Alio modo, quantum ad moum tendendi: puta ſi lapis velocius proiiciatur deum, quam ſit motus eius naturalis. Sic igitur & ima hominis dicitur rapi in id quod eſt præter naam. Vno modo, quantum ad terminum raptus, ta, quando rapitur ad pœnas ſecundum illud Pſal. 49. Ne quando rapiat, & non ſit qui eripiat. io modo, quantum ad modum homini connaturam, qui eſt, vt per ſenſibilia intelligat veritatem. Et eo quando abſtrahitur à ſenſibilium apprehenſione, dicitur rapi, etiam ſi eleuetur ad ea ad quæ naturaliter ordinatur: dum tamen hoc non fiat ex propria intentione, ſicut accidit in ſomno qui eſt ſecundum naturam. Vnde non poteſt proprie raptus dici. diuſmodi autem abſtractio ad quæcumque fiat, poeſt ex triplici cauſa contingere. Vno modo ex cauſa corporali: ſicut accidit in his qui propter aliquam infirmitatem alienationem patiuntur. Secundo modo, x virtute dæmonum: ſicut patet in arreptitiis. Tertio modo, ex virtute diuina. Et ſic loquimur nunc de raptu, prout ſcilicet aliquis ſpiritu diuino eleuatur ad aliqua ſupernaturalia cum abſtractione à ſenſibus: ſecundum illud Ezechiel. 8. Spiritus eleuauit me inter cœlum & terram, & adduxit me in Hierusalem in viſione Dei. Sciendum tamen quod rapi quandoque dicitur aliquis non ſolum propter alienationem à ſenſibus, ſed etiam propter alienationem ab his quibus intendebat: ſicut cum aliquis patitur euagationem mentis præter propoſitum. Sed hoc non ita proprie dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod naturale eſt homini, vt in diuina tendat per ſenſibilium apprehenſionem: ſecundum illud Rom. 1. Inuiſibilia Dei per ea quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur. Sed iſte modus, quod aliquis eleuetur ad diuina cum abſtractione à ſenſibus, non eſt homini naturalis.

Ad ſecundum dicendum, quod ad modum & dignitatem hominis pertinet, quod ad diuina eleuetur ex hoc ipſo, quod homo factus eſt ad imaginem Dei. Et quia bonum diuinum in infinitum excedit huma-

nam facultatem, indiget homo vt ſuper naturaliter illud bonum capeſſendum adiuuetur: quod ſit quodcumque beneficium gratiæ. Vnde quod ſic adiuuetur mens à Deo per raptum, non eſt contra naturam, ſed ſupra facultatem naturæ.

Ad tertium dicendum, quod verbum Damaſceni intelligendum quantum ad ea quæ ſunt per hominem facienda. Quantum vero ad ea quæ excedunt liberi arbitrij facultatem, neceſſe eſt quod homo quibusdam fortiori operatione eleuetur. Quæ quidem tantum ad aliquid poteſt dici coactio, ſi ſcilicet auferatur modus operationis: non autem ſi auferatur minimus operationis, in quem natura hominis finis intentio ordinatur.

835 Art. 2. *Verum raptus magis pertineat ad vim appetitiuam, quam ad vim apprehenſiuam?*

c. 4. de diuin. n. 2 nō remouente ſi. † l. 2. c. 3. circ. med.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod raptus magis pertineat ad vim appetitiuam, quam ad cognoſcitiuam. Dicit enim Dionyſ. 4. cap. *de Diuin. nom.* * Eſt autem ecſtaſim faciens diuinus amor. Sed amor pertinet ad vim appetitiuam. Ergo & ecſtaſis ſiue raptus.

¶ 2. Præterea, Gregor. dicit † in 2. Dialog. quod ille qui porcos pauit, vagatione mentis & immundicie ſub ſemetipſo cecidit: Petrus vero, quem angelus ſoluit, eiuſque mentem in ecſtaſi rapuit, non extra ſe quidem, ſed ſupra ſemetipſum fuit. Sed ille filius prodigus per affectum in inferiora dilapſus eſt. Ergo etiam & illi qui rapiuntur in ſuperiora, per affectum hoc patiuntur.

Eſt gl. ord. ex Aug. Pſ. 30. in pri. illius com. 8.

¶ 3. Præterea, Super illud Pſal. 30. *In te Domine ſperaui*, non confundar in æternum, dicit glo. * in expoſitione tituli, Ecſtaſis Græce, Latine dicitur exceſſus mentis: quæ fit duobus modis, vel pauore terrenorum, vel mente rapta ad ſuperna & inferiorum oblita. Sed pauor terrenorum ad affectum pertinet. Ergo etiam raptus mentis ad ſuperna, quiex oppoſito ponitur, pertinet ad affectum.

Ibid.

SED contra eſt, quod ſuper illud Pſal. 115. *Ego dixi in exceſſu meo, omnis homo mendax*, dicit glo.* Dicitur hic ecſtaſis, cum mens non pauore alienatur, ſed aliqua inſpiratione reuelationis ſurſum aſſumitur. Sed reuelatio pertinet ad vim intellectiuam. Ergo ecſtaſis ſiue raptus.

RESPONDEO dicendum, quod de raptu dupliciter loqui poſſumus. Vno modo quantum ad id in quod aliquis rapitur. Et ſic proprie loquendo, raptus non poteſt pertinere ad vim appetitiuam, ſed ſolum ad

SED contra est, quod * Aug. determinat in lib. de videndo Deum, ad Paulinam, quod ipsa Dei substantia à quibusdam videri potuit in hac vita positis: sicut à Moyse, & Paulo, qui raptus audiuit ineffabilia verba, quæ non licet homini loqui. *Epi.* 112. c. 13. & 2.

RESPONDEO dicendum, quod quidam dixerunt Paulum in raptu non vidisse ipsam Dei essentiam, sed quâdam refulgentiam claritatis ipsius. Sed contrarium manifeste * Aug. determinat non solum in libro de videndo Deum, sed etiam 12. super Gen. ad litteram, & habetur in gloss. † 2. ad Cor. 12. Et hoc etiam ipsa verba Apostoli designant. Dicit enim se audisse ineffabilia verba, quæ non licet homini loqui. Huiusmodi autem videntur ea quæ pertinent ad visionem beatorum, quæ excedit statum viæ: secundum illud Isa. 64. Oculus non vidit Deus absque te, quæ præparasti diligentibus te. Et ideo conuenientius dicitur, quod Deum per essentiam vidit. *lib.* 12. *c.* 13. & 28. *co.* 3. & *epist.* 112. *c.* 13. 1. 2. † *gl. ord. ib. d.*

Ad primum ergo dicendum, quod mens humana diuinitus rapitur ad contemplandam veritatem diuinam, tripliciter. Vno modo, vt contempletur eam per similitudines quasdam imaginarias. Et talis fuit excessus mentis, qui cecidit supra Petrum. Alio modo, vt contempletur veritatem diuinam per intelligibiles effectus: sicut fuit excessus Dauid, dicentis. Ego dixi in excessu meo, Omnis homo mendax. Tertio modo, vt contempletur eam in sua essentia. Et talis fuit raptus Pauli, & etiam Moysi. Et satis congruenter. Nam sicut Moyses fuit primus doctor Iudæorum, ita Paulus fuit primus doctor Gentium. *Ps.* 115.

Ad secundum dicendum, quod diuina essentia videri ab intellectu creato non potest, nisi per lumen gloriæ: de quo dicitur in Psalm. 35. In lumine tuo videbimus lumen. Quod tamen dupliciter participari potest. Vno modo, per modum formæ immanentis. Et sic beatos facit sanctos in patria. Alio modo, per modum cuiusdam passionis transeuntis sicut dictum * est de lumine prophetiæ. Et hoc modo lumen illud fuit in Paulo, quando raptus fuit. Et ideo ex tali visione non fuit simpliciter beatus, vt fieret redundantia ad corpus, sed solum secundum quid. Et ideo talis raptus aliquo modo ad prophetiam pertinet. *q.* 172. *a.* 2.

Ad tertium dicendum, quod quia Paulus in raptu non fuit beatus habitualiter, sed solum habuit actum beatorum: consequens est vt simul tunc in eo non fuerit actus fidei: fuit tamen simul tunc in eo fidei habitus.

Ad quartum dicendum, quod nomine tertij cœli

poteſt

est magis homini proprius. Vnde quando homo a violentia appetitus inferioris abstrahitur à motu appetitus superioris, magis abstrahitur ab eo quod est sibi proprium. Quia tamen non est ibi violentia, ex quod voluntas potest resistere passioni, deficit à recta ratione raptus, nisi forte tam vehemens passio sit, quod vsum rationis totaliter tollat: sicut contingit in his qui propter vehementiam iræ, vel amoris insaniunt. Considerandum tamen quod vterque excessus secundum appetitum existens, potest causare excessum cognoscitiuæ virtutis, vel quia mens ad quædam intelligibilia rapiatur alienata à sensibus, vel quia rapiatur ad aliquam imaginariam visionem, seu phantasticam apparitionem.

Ad tertium dicendum, quod sicut amor est motus appetitus respectu boni, ita timor est motus appetitus respectu mali. Vnde eadem ratione ex vtroque potest causari excessus mentis: præsertim cum timor ex amore causetur, sicut Augustinus dicit 14. de Ciuitate Dei. *c.7.& 8. tom.5.*

836 Art. 3. *Veràm Paulus in raptu viderit Dei essentiam?*

Ver.q.10 a.11.cor. & ad 10. & q.13. ad.2. & 2. Cor.12. Ioa.1.c.4.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod Paulus in raptu non viderit Dei essentiam. Sicut enim de Paulo legitur, quod est raptus vsque ad tertium cœlum: ita & de Petro legitur Act. 10. quod cecidit super eum mentis excessus. Sed Petrus in suo excessu non vidit Dei essentiam, sed quamdam imaginariam visionem. Ergo videtur, quod nec Paulus Dei essentiam viderit.

¶ 2. Præterea, Visio Dei facit hominem beatum. Sed Paulus in illo raptu non fuit beatus: alioquin nunquam ad vitæ huius miseriam rediisset, sed corpus eius fuisset per redundantiam ab anima glorificatum, sicut erit in sanctis post resurrectionem: quod patet esse falsum. Ergo Paulus in suo raptu non vidit Dei essentiam.

¶ 3. Præterea, Fides, & spes esse non possunt simul cum visione diuinæ essentiæ, vt habetur 1. ad Cor. 13. Sed Paulus in statu illo habuit fidem, & spem. Ergo non vidit Dei essentiam.

c.6.7. & seq.l.3.

¶ 4. Præterea, Sicut* Augustinus dicit 12. super Genes. ad litteram, secundum visionem imaginariam quædam similitudines corporum videntur. Sed Paulus in raptu dicitur quasdam similitudines vidisse: puta, tertij cœli, & paradisi, vt habetur secundo ad Corinthios duodecimo. Ergo videtur esse raptus ad imaginariam visionem magis, quam ad visionem diuinæ essentiæ.

SED

SED contra est, quod * Aug. determinat in lib. de vi- *Epi. 112.
ndo Deum, ad Paulinam, quod ipsa Dei substantia c. 13. t. 2.
quibusdam videri potuit in hac vita positis: sicut à
oyse, & Paulo, qui raptus audiuit ineffabilia verba,
æ non licet homini loqui.

RESPONDEO dicendum, quod quidam dixerunt
ulum in raptu non vidisse ipsam Dei essentiam, sed
ádam refulgentiam claritatis ipsius. Sed contrarium
anifeste * Aug. determinat non solum in libro de vi- *lib. 12. c.
ndo Deum, sed etiam 12. super Gen. ad litteram, & 23. & 28.
ibetur in gloss. † 2. ad Cor. 12. Et hoc etiam ipsa ro. 3. &
rba Apostoli designant. Dicit enim se audisse ineffa- Epis. 112.
lia verba, quæ non licet homini loqui. Huiusmodi c. 13. t. 2.
item videntur ea quæ pertinent ad visionem beato- † gl. ord. &
im, quæ excedit statum viæ: secundum illud Isa. 64. ib d.
)culus non vidit Deus absque te, quæ præparasti di-
igentibus te. Et ideo conuenientius dicitur, quod
)eum per essentiam vidit.

Ad primum ergo dicendum, quod mens humana di-
initus rapitur ad contemplandam veritatem diui-
am, tripliciter. Vno modo, vt contempletur eam per
imilitudines quasdam imaginarias. Et talis fuit excess-
us mentis, qui cecidit supra Petrum. Alio modo, vt
contempletur veritatem diuinam per intelligibiles ef-
fectus: sicut fuit excessus Dauid, dicentis. Ego dixi Ps. 115.
in excessu meo, Omnis homo mendax. Tertio modo,
vt contempletur eam in sua essentia. Et talis fuit ra-
ptus Pauli, & etiam Moysi. Et satis congruenter. Nam
sicut Moyses fuit primus doctor Iudæorum, ita Pau-
lus fuit primus doctor Gentium.

Ad secundum dicendum, quod diuina essentia
videri ab intellectu creato non potest, nisi per lu-
men gloriæ: de quo dicitur in Psalm. 35. In lumine
tuo videbimus lumen. Quod tamen dupliciter parti-
cipari potest. Vno modo, per modum formæ immanen-
tis. Et sic beatos facit sanctos in patria. Alio mo-
do, per modum cuiusdam passionis transeuntis sic-
ut dictum * est de lumine prophetiæ. Et hoc modo *q. 171.
lumen illud fuit in Paulo, quando raptus fuit. Et ideo a. 2.
ex tali visione non fuit simpliciter beatus, vt fieret re-
dundantia ad corpus, sed solum secundum quid. Et ideo
talis raptus aliquo modo ad prophetiam pertinet.

Ad tertium dicendum, quod quia Paulus in ra-
ptu non fuit beatus habitualiter, sed solum habuit
actum beatorum: consequens est vt simul tunc in eo
non fuerit actus fidei: fuit tamen simul tunc in eo fi-
dei habitus.

Ad quartum dicendum, quod nomine tertij cœli
potest

poteſt vno modo intelligi aliquid corporeum. Et tertium cœlum dicitur cœlum empyreum, quod dicitur tertium reſpectu cœli aërei, & cœli ſyderei: vel potius reſpectu cœli ſyderei, & reſpectu cœli aquei ſiue cryſtallini. Et dicitur raptus ad tertium cœlum non quia raptus ſit ad videndum ſimilitudinem alicuius rei corporeæ, ſed propter hoc quod locus illius eſt contemplationis Beatorum. Vnde * Gloſſa dicit 2. ad Corinth. 12. quod cœlum tertium eſt ſpirituale, cœlum, vbi angeli, & ſanctæ animæ fruuntur Dei contemplatione. Ad quod cum dicit ſe raptum, ſignat quod Deus oſtendit ei vitam, in qua videndus erit æternum *. Alio modo per tertium cœlum poteſt intelligi aliqua viſio ſupermundana, quæ poteſt dici tertium cœlum triplici ratione. Vno modo, ſecundum ordinem potentiarum cognoſcitiuarum. Vt primum cœlum dicatur viſio ſupermundana corporalis, quæ fit per ſenſum: ſicut viſa eſt manus ſcribentis in pariete Daniel. 5. Secundum autem cœlum ſit viſio imaginaria, puta quam vidit Iſaias, & Ioannes in Apocal. Tertium vero cœlum dicatur viſio intellectualis, vt * Auguſtinus exponit 12. ſuper Geneſ. ad literam. Secundo modo poteſt dici tertium cœlum ſecundum ordinem cognoſcibilium: vt primum cœlum *dicatur* cognitio cœleſtium corporum: ſecundum, cognitio cœleſtium ſpirituum; tertium, cognitio ipſius Dei. Tertio modo poteſt dici tertium cœlum contemplatio Dei, ſecundum gradus cognitionis, qua *Deus* videtur: quorum primus pertinet ad angelos infimæ hierarchiæ: ſecundus, ad angelos mediæ: tertius, ad angelos ſuprememæ, vt dicit * Gloſſ. 2. ad Corinth. 12. Et *quia viſio* Dei non poteſt eſſe ſine delectatione, propterea non ſolum ſe dicit raptum ad tertium cœlum ratione contemplationis, ſed etiam in paradiſum ratione delectationis conſequentis.

gloſſ.ord. ibid.

Ex gl. ord. ibid. ex Aug.

lib. 12. c. 28. & 30.

* ibi innuitur in gl. ord. ex Dionyſio Areop. 837

1. q. 12. a. 11. cor. & q. 13. ar. 3. cor. & ad 4. & art. 4. cor. Et quæſtib. 1. a. 1. cor. & 2. Co. 12. le. 1. col. 4.

* c. 28.

Art. 4. *Vtrum Paulus in raptu fuerit alienatus à ſenſibus?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod Paulus in raptu non fuerit alienatus à *ſenſibus*. Dicit enim Auguſtinus * 12. ſuper Geneſ. ad literam, Cur non credamus, quod tanto Apoſtolo doctori gentium rapto vſque ad iſtam excellentiſſimam viſionem, voluerit Deus demonſtrare vitam, in qua poſt hanc vitam viuendum eſt in æternum? Sed in illa vita futura ſanctis poſt reſurrectionem videbunt Dei eſſentiam, abſque hoc quod fiat abſtractio à ſenſibus corporeis. Ergo nec in Paulo fuit huiuſmodi abſtractio facta.

circ. med. sum. 3.

2. Præterea, Christus vere viator fuit, & conti-
visione diuinæ essentiæ fruebatur: nec tamen fie-
abstractio à sensibus. Ergo aec fait necessarium
d in Paulo fieret abstractio à sensibus, ad hoc
d essentiam Dei videret.

3. Præterea, Paulus postquam Deum per essen-
n viderat, memor fuit illorum quæ in illa visione
ispexerat. Vnde dicebat 2. ad Corinth. 12. Audiui
ana verba, quæ non licet homini loqui. Sed memo-
ad partem sensitiuam pertinet, vt patet per Philos.
libro de memoria, & reminiscentia. Ergo videtur
d etiam Paulus videndo Dei essentiam, non fuerit
enatus à sensibus.

SED contra est, quod Aug. * dicit 12 super Gen-
literam, Nisi ab hac vita quisque quodammodo
riatur, siue omnino exiens de corpore, siue auer-
s, & alienatus à carnalibus sensibus, in illam non
buehitur visionem.

RESPONDEO dicendum, quod diuina essentia
n potest ab homine videri per aliam vim cognosci-
iam, quam per intellectum. Intellectus autem huma-
is non conuertitur ad intelligibilia, nisi mediantibus
iantasmatibus, quæ per species intelligibiles à sensi-
is accipit, & in quibus considerans de sensibilibus iu-
icat, & ea disponit. Et ideo in omni operatione, qua
tellectus noster abstrahitur à phantasmatibus, ne-
sse est quod abstrahatur à sensibus. Intellectus au-
m hominis in statu viæ necesse est quod à phantas-
iatibus abstrahatur, si videat Dei essentiam. Non enim
r aliquod phantasma potest Dei essentia videri, quin-
mo nec per aliquam speciem intelligibilem creatam:
uia essentia Dei in infinitum excedit non solum om-
ia corpora, quorum sunt phantasmata, sed etiam
nnem intelligibilem creaturam. Oportet autem cum
tellectus hominis eleuatur ad altissimam Dei essen-
iæ visionem, vt tota mentis intentio illuc aduocetur:
ta scilicet quod nihil intelligat aliud ex phantasmati-
us, sed totaliter feratur in Deum. Vnde impossibile
st quod homo in statu viæ videat Deum per essen-
iam, sine abstractione à sensibus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut * dictum
st, post resurrectionem in beatis Dei essentiam vi-
dentibus, fiet redundantia ab intellectu ad inferio-
res vires, & vsque ad corpus. Vnde secundum ipsam
regulam diuinæ visionis, anima intendet phantasma-
tibus, & sensibilibus. Talis autem redundantia non
fit in his qui rapiuntur, sicut * dictum est. Et ideo non
est similis ratio.

*1.2.arg. 10.ad 1.

*1.2.arg. 3. ad 2. & in sol. illius

*ibid.

Ad

Ad ſecundum dicendum, quod intellectus animæ Chriſti erat glorificatus per habituale lumen gloriæ quo diuinam eſſentiam videbat, multo amplius quam aliquis angelus, vel homo. Erat autem viator propter corporis paſsibilitatem, ſecundum quam paulo minor ab angelis minoratus, vt dicitur ad Hebr. 2. ſecundum paſſiue, & non propter aliquem defectum ex parte intellectus. Vnde non eſt ſimilis ratio de eo, & de aliis viatoribus.

Ad tertium dicendum, quod Paulus poſtquam cognouit videre Dei eſſentiam, memor fuit illorum quæ in illa viſione cognouerat per aliquas ſpecies intelligibiles, habitualiter ex hoc in eius intellectu reſidentes, vt etiam abeunte ſenſibili remanent aliquæ impreſſiones in anima, quas poſtea conferens ad phantaſmata, memoratur. Vnde nec totam illam cognitionem aut cogitare poterat, aut verbis exprimere.

838 Art. 5. *Vtrum anima Pauli in ſtatu illo fuerit totaliter à corpore ſeparata?*

*Inf. a. 6. & ver. q. 13. a. 5. cor. & 2. Cor. 12. lect. 1. fi. * art. 3. huius q.*

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod anima Pauli in ſtatu illo fuerit totaliter à corpore ſeparata. Dicit enim Apoſtolus 2. ad Corinth. 5. Quamdiu ſumus in corpore, peregrinamur à Domino. Perſidem enim ambulamus, & non per ſpeciem. Sed Paulus in ſtatu illo non peregrinabatur à Domino: quia videbat Deum per ſpeciem, vt dictum * eſt. Ergo non erat in corpore.

¶ 2. Præterea, Potentia animæ non poteſt eleuari ſupra eius eſſentiam, in qua radicatur. Sed intellectus, qui eſt potentia animæ, in raptu fuit à corporalibus abſtractus per eleuationem ad diuinam contemplationem. Ergo multo magis eſſentia animæ fuit ſeparata à corpore.

ar. 4. huius q.

¶ 3. Præterea. Vires animæ vegetabilis ſunt magis materiales, quam vires animæ ſenſitiuæ. Sed oportebat intellectum abſtrahi à viribus animæ ſenſitiuæ, vt dictum eſt, ad hoc vt raperetur ad videndam diuinam eſſentiam. Ergo multo magis oportebat quod abſtraheretur à viribus animæ vegetabilis, quarum operatione ceſſante iam nullo modo anima remanet corpori coniuncta. Ergo videtur, quod oportuit in rapta Pauli animam totaliter à corpore eſſe ſeparatam.

Eſt epiſt. 112. c. 13 tom. 2.

SED contra eſt, quod Aug. * dicit in epiſtola ad Paulinam, de videndo Deum, Non incredibile eſt quibuſdam ſanctis nondum ita defunctis, vt ſepelienda cadauera remanerent, etiam iſtam excellentiam reuelationis eius fuiſſe conceſſam, vt ſcilicet viderent Deum per eſſentiam. Non ergo fuit neceſſarium, vt in

aptu Pauli anima eius totaliter ſepararetur à cor-
re.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra * *art.1.hu-*
ictum eſt, in raptu, de quo nunc loquimur, virtute *ius quæſt.*
ina eleuatur homo ab eo quod eſt ſecundum natu-
n, in id quod eſt ſupra naturam. Et ideo duo conſi-
are oportet. Primo quidem, quid ſit homini ſecun-
n naturam. Secundo quid diuina virtute ſit in ho-
ie fiendum ſupra naturam. Ex hoc autem, quod ani-
corpori vnitur tanquam naturalis forma ipſius,
iuenit animæ naturalis habitudo ad hoc quod
conuerſionem ad phantaſmata intelligat. Quod
idem ab ea non aufertur diuina virtute in raptu,
ia non mutatur ſtatus eius, vt * dictum eſt. Manente *a.3.arg.2.*
tem hoc ſtatu, aufertur ab anima actualis conuer- *& in eius*
ad phantaſmata & ſenſibilia, ne impediatur eius *ſol.*
uatio in id quod excedit omnia phantaſmata, vt
ſtum * eſt: & ideo in raptu non fuit neceſſarium *art.4.hu-*
iod anima ſic ſepararetur à corpore, vt ei non vni- *ius quæſt.*
tur quaſi forma. Fuit autem neceſſarium intellectum
as abſtrahi à phantaſmatibus, & ſenſibilium perce-
ione.

Ad primum ergo dicendum, quod Paulus in raptu
o peregrinabatur à Domino, quantum ad ſtatum,
ia adhuc erat in ſtatu viatoris: non autem quo ad
ùm, quo videbat Deum per ſpeciem, vt ex prædi- *art.3. ad*
is * patet. *1.& 3.*

Ad ſecundum dicendum, quod potentia animæ
rtute naturali non eleuatur ſupra modum conue-
entem eſſentiæ eius. Virtute tamen diuina poteſt in
iquid altius eleuari: ſicut corpus per violentiam
ortioris virtutis eleuatur ſupra locum conuenientem
bi ſecundum ſpeciem ſuæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod vires animæ vegeta-
ilis non operantur ex intentione animæ, ſicut vires
enſitiuæ, ſed per modum naturæ. Et ideo non requiri-
ur ad raptum, ab eis abſtractio, ſicut à potentiis ſenſi-
iuis, per quarum operationes minueretur intentio
nimæ circa intellectuum cognitionem.

art. 6. Verum Paulus ignorauerit an anima eius fuerit 839
à corpore ſeparata?

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod Paulus *vide q.13.*
non ignorauerit an eius anima fuerit à corpore ſe- *a.5.& 2.*
parata. Dicit enim ipſe 2. ad Corinth. 12. Scio homi- *Cor.12.*
nem in Chriſto raptum vſque ad tertium cœlum. Sed *lec.1. fin.*
homo nominat compoſitum ex anima, & corpore:
raptus etiam differt à morte. Videtur ergo quod ipſe
cuerit animam non fuiſſe per mortem à corpore
ſepa

ſeparatam, præſertim quia hoc communiter à doctoribus ponitur.

¶ 2. Præterea, Ex eiſdem Apoſtoli verbis patet, quod ipſe ſciuit quo raptus fuerit, quia in tertium cœlum. Sed ex hoc ſequitur, quod ſciuerit vtrum fuerit in corpore vel non: quia ſi ſciuit tertium cœlum eſſe aliquid corporeum, conſequens eſt quod ſciuerit animam ſuam non eſſe à corpore ſeparatam: quia viſio rei corporeæ non poteſt fieri niſi per corpus. Ergo videtur quod non omnino ignorauerit an anima fuerit à corpore ſeparata.

l.12.c.28. prin.g. ¶ 3. Præterea, Sicut Auguſt.* dicit 12. ſuper Geneſ. ad litteram, ipſe in raptu vidit illa viſionae Deum, qua vident ſancti in patria. Sed ſancti ex hoc ipſo quod vident Deum, ſciunt an animæ eorum ſint à corporibus ſeparatæ. Ergo & Paulus hoc ſciuit.

SED contra eſt, quod dicitur 2. ad Corinth. 12. Siue in corpore, ſiue extra corpus, neſcio, Deus ſcit.

RESPONDEO dicendum, quod huiuſmodi quæſtionis veritatẽ accipere oportet ex ipſis Apoſtoli verbis, quibus dicit ſe aliquid ſcire, ſcilicet ſe raptum eſſe vſque ad tertium cœlum; & aliquid neſcire, ſcilicet vtrum in corpore aut extra corpus. Quod quidem poteſt intelligi dupliciter. Vno modo, vt hoc quod dicitur, ſiue in corpore, ſiue extra corpus, non referatur ad ipſum eſſe hominis rapti, quaſi ignorauerit an anima eius eſſet in cõrpore an non: ſed ad modum raptus, vt ſcilicet ignorauerit an corpus eius fuerit ſimul raptum cum anima in tertium cœlum, vel non, ſed ſolum anima: ſicut Ezech. 8. dicitur, quod adductus eſt in viſionibus Dei in Hieruſalem. Et hunc intellectum fuiſſe cuiuſdam Iudæi exprimit Hieſonym. in prologo ſuper Danielem, vbi dicit, Denique & Apoſtolum noſtrum (ſcilicet dicebat Iudæus) non fuiſſe auſum affirmare ſe in corpore raptum, ſed dixiſſe, ſiue in corpore, ſiue extra corpus, neſcio. Sed hunc ſenſum reprobat Aug. 12.* ſuper Geneſ. ad litteram, per hoc quod Apoſtolus dicit ſciuiſſe ſe eſſe raptum vſque in tertium cœlum. Sciebat ergo verum eſſe tertium cœlum id in quod raptus fuit, & non ſimilitudinem imaginariam tertij cœli. Alioquin ſi tertium cœlum nominauit phantaſma tertij cœli, pari ratione dicere potuit ſe in corpore raptum, nominans corpus, proprij corporis phantaſma, quale apparet in ſomnis. Si autem ſciebat eſſe vere tertium cælum, ſciebat ergo aut eſſe aliquid ſpirituale & incorporeum, & ſic non poterat corpus eius illuc rapi: aut eſſe aliquid corporeum, & ſic anima non poſſet illuc ſine corpore rapi, niſi ſepararetur à corpore.

à medio illius. In cipit: Danielem propheſam, c.4.

** l.12.c. 2.3.4. & 28.c.3.*

e. Et ideo oportet ſecundum alium ſenſum intelli-
e, vt ſcilicet Apoſtolus ſciuerit, quod fuerit raptus
undum animam, & non ſecundum corpus: neſciue-
tamen qualiter ſe haberet anima ad corpus, vtrum
licet fuerit ſine corpore, vel non. Sed circa hoc
erſimode aliqui loquuntur. Quidam enim dicunt,
od Apoſtolus ſciuit, quod anima ſua erat corpori
ita vt forma, ſed neſciuit vtrum eſſet paſſus aliena-
nem à ſenſibus, vel etiam vtrum eſſet facta abſtra-
o ab operibus animæ vegetabilis. Sed quod fuerit
ta abſtractio à ſenſibus, hoc non potuit ignorare, ex
o ſciuit ſe raptum. Quod autem fuerit facta abſtra-
o ab operibus animæ vegetabilis, non erat tantum
iquid, vt de hoc oporteret tam ſolicitam fieri men-
nem. Vnde relinquitur, quod neſciuit Apoſtolus,
rum anima eius fuerit coniuncta corpori vt forma,
l à corpore ſeparata per mortem. Quidam autem
oc concedentes dicunt, quod Apoſtolus tunc non
rpendit quando rapiebatur, quia tota eius intentio
nuerſa erat in Deum; ſed poſtmodum percepit, con-
derans ea quæ viderat. Sed hoc etiam contrariatur
rbis Apoſtoli, qui diſtinguit in verbis ſuis præteri-
m à futuro. Dicit enim in præſenti ſe ſcire, quod
it raptus ante annos quatuordecim, & ſe in præſenti
ſcire, vtrum in corpore fuerit, vel extra corpus. Et
ideo dicendum eſt, quod & prius & poſtea neſciuit,
trum eius anima fuerit à corpore ſeparata. Vnde Au-
uſt.* dicit 12. ſuper Geneſ. ad litteram, poſt longam *l. 12. c. 5. tom. 3.
aquiſitionem concludens: Reſtat ergo fortaſſe, vt hoc
ſum eum ignoraſſe intelligamus (vtrum quando in
rtium cœlum raptus eſt, in corpore fuerit anima,
uomodo eſt anima in corpore, cum corpus viuere
licitur, ſiue vigilantis, ſiue dormientis, ſiue in ecſtaſi
à ſenſibus corporis alienati,) an omnino de corpore
xierit, vt mortuum corpus iaceret.

Ad primum ergo dicendum, quod per ſynecdochen
quandoque pars hominis homo nominatur, & præci-
pue anima, quæ eſt pars hominis eminentior. Quamuis
etiam poſſit intelligi, eum quem raptum dicit, non
tunc fuiſſe hominem, quando raptus fuit, ſed poſt an-
nos quatuordecim. Vnde dicit, Scio hominem: non
dicit, ſcio raptum hominem. Nihil etiam prohiberet
mortem diuinitus procuratam, raptum dici. Et ſic
Auguſt.* dicit 12. ſuper Geneſ. ad litteram, Dubitante *l. 12. c. 3. tom. 3.
inde Apoſtolo, quis noſtrum inde certus eſſe potuit?
Vnde qui ſuper hoc loquuntur, magis coniecturaliter,
quam per certitudinem loquuntur.

Ad ſecundum dicendum, quod Apoſtolus ſciuit vel
illud

illud cœlum esse quid corporeum, vel aliquid incorporeum à se visum in illo cœlo: cum hoc potuerit fieri per intellectum eius, etiam si anima eius non esset à corpore separata.

Ad tertium dicendum, quod visio Pauli in raptu quantum ad aliquid fuit similis visioni beatorum, scilicet quantum ad id quod videbatur; & quantum ad aliquid dissimilis, scilicet quantum ad modum videndi: quia non ita perfecte vidit sicut sancti qui sunt in patria. Vnde Augustinus * dicit 12. super Genesim ad litteram, Quamuis abrepto Apostolo à carnis sensibus in tertium cœlum, hoc defuit ad plenam perfectionem cognitionem rerum, quæ angelis ineſt, quod scilicet corpore esset, siue extra corpus esset, nescieba: tamen vtique non deerit, cum receptis corporibus in resurrectione mortuorum, corruptibile hoc induerit incorruptione.

lib. 12. c. penult. à med. t. 3.

QVAESTIO CLXXVI.

De Gratiis gratis datis: & primo de gratia linguarum, in duos articulos diuisa.

DEinde considerandum est de gratiis gratis datis, quæ pertinent ad locutionem. Et primo, de gratia linguarum. Secundo, de gratia sermonis sapientiæ seu scientiæ.

CIRCA primum quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum per gratiam linguarum homo adiscatur scientiam omnium linguarum?

¶ Secundo, de comparatione huius doni ad gratiam prophetiæ.

Art. 1. *Vtrum illi qui consequebantur donum linguarum, loquerentur omnibus linguis?*

1. *Cor. 14. lect. 1. co. & le. 4. prine.* AD primum sic proceditur. Videtur, quod illi qui consequebantur donum linguarum, non loquebantur omnibus linguis. Illud enim quod diuina virtute aliquibus conceditur, optimum est in suo genere. Cum Dominus aquam conuertit in vinum bonum, sicut dicitur Ioa. 2. Sed illi qui habuerunt donum linguarum, melius loquebantur in propria lingua. Dicit enim gloss. ad Hebr. 1. non esse mirandum quod epistola ad Hebr. maiore relucet facundia, quam aliæ: cum naturale sit vnicuique plus in sua, quam in aliena lingua valere: cæteras enim epistolas Apostolus peregrino, id est, Græco sermone composuit; hanc autem scripsit Hebraica lingua. Non ergo per gratiam gratis datam Apostoli acceperunt scientiam omnium linguarum.

gl. ord. super prafationem Hier. epi. ad Hebr.

¶ 2. Præterea, Natura non facit per multa quod potest fieri per vnum; & multo minus Deus, qui ordinatius,

quam natura operatur. Sed poterat Deus facere vt
a linguam loquentes eius discipuli, ab omnibus
ligerentur. Vnde super illud Act. 2. Audiebat
quisque lingua sua illos loquētes dicit glos. quod
is omnibus loquebantur, vel sua, id est, Hebraica
a loquentes ab omnibus intelligebantur, ac si
riis singulorum loquerentur. Ergo videtur, quod
habuerunt scientiam loquendi omnibus linguis.
3. Præterea, Omnes gratiæ deriuantur à Christo
rpus eius, quod est Ecclesia secundum illud Io.
plenitudine eius omnes accepimus. Sed Christus
legitur fuisse locutus nisi vna lingua; nec etiam
fideles singuli nisi vna lingua loquuntur. Ergo
tur, quod discipuli Christi non acceperunt ad hoc
iam, vt omnibus linguis loquerentur.

SED contra est, quod dicitur Act. 2. quod repleti
omnes Spiritu sancto, & cœperunt loqui variis
uis. prout Spiritus sanctus dabat eloqui illis. Vbi
t gloss. * Gregorij, quod Spiritus sanctus super
ipulos in igneis linguis apparuit, & eis omnium
uarum scientiam dedit.

RESPONDEO dicendum, quod primi discipu-
aristi ad hoc fuerunt ab ipso electi, vt per vniuer-
orbem discurrentes, fidem eius vbique prædica-
: secundum illud Matt. vlt. Euntes docete omnes
tes. Non autem erat conueniens, vt qui mittebā-
ad alios instruendos indigerent ab aliis instrui,
aliter aliis loquerentur, vel qualiter quæ alij loque-
tur intelligerent. Præsertim quia isti qui mittebā-
erant vnius gentis, scilicet Iudææ, secundum illud
i. 27. Qui egredientur impetu à Iacob, implebunt
iem orbis semine. Illi etiam qui mittebantur, pau-
es & impotentes erant, nec de facili à principio re-
issent qui eorum verba aliis fideliter interpretaren-
, vel verba aliorum eis exponerent, maxime quia ad
ideles mittebantur. Et ideo necessarium fuit, vt su-
r hoc eis diuinitus prouideretur per donum linguā-
m: vt sicut gentibus ad idololatriam declinanti-
s introducta est diuersitas linguarum, sicut dicitur
nes. 11. ita etiam quando erant gentes ad cultum
ius Dei reuocandæ, contra huiusmodi diuersitatem
medium adhiberetur per donum linguarum.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicitur 1.
Cor. 12. Manifestatio spiritus datur ad vtilitatem.
ideo sufficienter & Paulus, & alij Apostoli fuerunt
structi diuinitus in linguis omnium gentium, quan-
m requirebatur ad fidei doctrinam. Sed quantum ad
ædam quæ superaddūntur humana arte ad ornatum

&

est gl. Bedæ. Act. 2. com. 2.

ho 30. in euan. inter prin. & med.

intelligeret, quod pertinet ad propheticum do-
mens eius non ædificaretur. Tertio, quantum ad i-
deles, propter quos præcipue videtur esse datum
num linguarum: qui quidem forte eos qui loqué-
tur linguis, reputarent insanos, sicut & Iudæi re-
uerunt ebrios Apostolos linguis loquentes, vt
Act. 2. Per prophetias autem infideles convin-
manifestatis absconditis cordis sui.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra
q. 174. a. ctum est *, sicut ad excellentiam prophetiæ pertinet
2. ad 1. quod aliquis non solum illuminetur intelligibi-
mine, sed etiam percipiat imaginarium visionis
etiam ad perfectionem operationis Spiritus
pertinet quod non solum impleat mentem lu-
propheticò, & phantasiam imaginaria visione, sic
erat in veteri testamento; sed etiam exterius lingua
erudiat ad varia signa locutionum proferenda.
totum sit in nouo testamento, secundum illud
Cor. 14. Vnusquisque vestrum psalmum habet, do-
trinam habet, linguam habet, Apocalypsim, id est propheti-
ticam reuelationem habet.

Ad secundum dicendum, quod per donum prophe-
tiæ homo ordinatur ad Deum secundum mentem
quod est nobilius quam ordinari ad eum secundum
linguam. Dicitur autem quod ille qui loquitur lin-
non loquitur hominibus, id est, ad intellectum ho-
num, vel vtilitatem eorum, sed ad intellectum su-
Dei, & ad laudem eius. Sed per propheticam or-
tur aliquis & ad Deum & ad proximum. Vnde est po-
fectius donum.

Ad tertium dicendum, quod reuelatio prophetica
extendit ad omnia supernaturalia cognoscenda. Vnde
ex eius perfectione contingit, quod in statu imperfe-
ctionis huius vitæ non potest haberi perfecte per mo-
dum habitus, sed imperfecte per modum cuiusdam
passionis. Sed donum linguarum se extendit ad cogi-
tionem quandam particularem, scilicet vocum huma-
narum: & ideo non repugnat imperfectioni huius vi-
tæ, quod perfecte & habitualiter habeatur.

Ad quartum dicendum, quod interpretatio sermo-
num potest reduci ad donum prophetiæ, in quantum
scilicet mens illuminatur ad intelligendum & expo-
nendum quæcumque sunt in sermonibus obscura, siue
propter difficultatem rerum significatarum, siue etiam
propter ipsas voces ignotas, quæ proferuntur; siue
etiam propter similitudines rerum adhibitas: secun-
dum illud Dan. 5. Audiui de te quod possis obscura
interpretari, & ligata dissoluere. Vnde interpretatio
sermo

orum eſt potior quam donum linguarum : vt
t per illud quod Apoſtolus dicit 1. ad Corint. 14.
er eſt, qui prophetat, quam qui loquitur linguis,
orte interpretetur. Poſtponitur autem interpre-
ſermonum dono linguarum : quia etiam ad in-
retandum diuerſa linguarum genera interpreta-
ermonum ſe extendit.

QVAESTIO CLXXVII.

De gratia ſermonis, in duos articulos diuiſa.

Deinde conſiderandum eſt de gratia gratis data, quæ conſiſtit in ſermone, de qua dicit Apoſtolus 1. ad Corint 12. Alij datur per ſpiritum ſermo ſapientiæ, alij ſermo ſcientiæ.

CIRCA hoc quæruntur duo.

rimo, vtrum in ſermone conſiſtat aliqua gratia gratis data?

ecundo, quibus hæc gratia competat.

Art. 1. *Vtrum in ſermone conſiſtat aliqua gratia gratis data?* 843

D primum ſic proceditur. Videtur, quod in ſermone non conſiſtat aliqua gratia gratis data. Gratia m datur ad id quod excedit facultatem naturæ. Sed naturali ratione adiuuenta eſt ars rhetorica, per um aliquis poteſt ſic dicere, vt doceat, vt delectet, flectat: ſicut Auguſt. dicit in quarto de doctrina riſtiana. Hoc autem pertinet ad gratiam ſermonis. go videtur, quod gratia ſermonis non ſit gratia atis data. c. 12. in prin. t. 5.

¶ 2. Præterea, Omnis gratia ad regnum Dei perti- t. Sed Apoſt. dicit 1. ad Cor. 4. Non in ſermone eſt gnum Dei, ſed in virtute. Ergo in ſermone non nſiſtit aliqua gratia gratis data.

¶ 3. Præterea Nulla gratia datur ex meritis : quia ex operibus, iam non eſt gratia, vt dicitur ad Rom. . Sed ſermo datur alicui ex meritis. Dicit enim eg. exponens illud Pſal. 118. Ne auferas de ore meo rbum veritatis, quod verbum veritatis eſt, quod omotens Deus facientibus tribuit, & non facientibus llit. Ergo videtur quod donum ſermonis non ſit atia gratis data.

¶ 4. Præterea, Sicut neceſſe eſt, quod homo per rmonem pronuntiet ea quæ pertinent ad donum ſaientiæ vel ſcientiæ: ita etiam ea quæ pertinent ad virtutem fidei. Ergo ſi ponitur ſermo ſapientiæ & ſermo ientiæ gratia gratis data, pari ratione deberet poni rmo fidei inter gratias gratis datas.

SED in contrarium eſt, quod dicitur Eccl. 6. Lin-

gua eucharis, id est, gratiosa, in bono homine
dat. Sed bonitas hominis est ex gratia. Ergo
gratiositas sermonis.

RESPONDEO dicendum, quod gratiæ
datæ datur ad vtilitatem aliorum, vt supra
1.2.q.112 est *. Cognitio autem, quam aliquis à Deo
a.1.& 4. vtilitatem alterius conuerti non posset, nisi
te locutione. Et quia Spiritus sanctus non
aliquo quod pertineat ad Ecclesiæ vtilitatem,
prouidet membris Ecclesiæ in locutione,
vt aliquis sic loquatur, vt à diuersis possit
quod pertinet ad donum linguarum; sed etiam
efficaciter loquatur, quod pertinet ad gratiam
monis Et hoc tripliciter. Primo quidem,
struendum intellectum: quod fit dum aliquis
quitur, quod doceat. Secundo, ad mouendum
ctum, vt scilicet libenter audiat verbum Dei:
dum aliquis sic loquitur, quod auditores
quod non debet aliquis quærere propter
suum; sed vt homines alliciantur ad audiendum
bum Dei. Tertio, ad hoc, quod aliquis aptè
verbis significantur, & velit ea implere,
aliquis sic loquitur, quod auditorem flectat
quidem efficiendum Spiritus sanctus vtitur
minis, quasi quodam instrumento: ipse
qui perficit operationem interius. Vnde Greg.

ho. 30 in cit in hom. Pentecost. Nisi corda auditorum
eu. n. sanctus repleat, ad aures corporis vox docentis
multum cassum sonat.
remote à
princ. Ad primum ergo dicendum, quod sicut mirabi-
se Deus quandoque operatur quodam excellenti
modo, etiam ea quæ natura potest operari
etiam Spiritus sanctus excellentius operatur per
tiam sermonis, id quod potest ars operari
modo.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus ibi
quitur de sermone qui innititur humanæ eloquentiæ
absque virtute Spiritus sancti. Vnde præmisit, Cognouerunt
scam non sermonem eorum qui inflati sunt; sed vir-
tutem. Et de seipso præmiserat supra, secundo, Sermo
meus & prædicatio mea non fuit in persuasibilibus
humanæ sapientiæ verbis, sed in ostensione Spiritus
& virtutis.

in corpo- Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est *, gra-
re art. tia sermonis datur alicui ad vtilitatem aliorum. Vn-
de quandoque subtrahitur propter auditoris culpam,
quandoque autem propter culpam ipsius loquentis.
Bona autem opera vtriusque non merentur direct
ha

gratiam; sed solum impediunt huius gratiæ im-
ienta. Nam etiam gratia gratum faciens subu-
ur propter culpam: non tamen eam meretur ali-
ier bona opera, per quæ tollitur tantum gratiæ
imentum.

Quartum dicendum, quod sicut dictum est *, gra- *Ibidem.*
monis ordinatur ad utilitatem aliorum. Quod
aliquis fidem suam aliis communicet, fit per
nem scientiæ siue sapientiæ. Vnde Augustinus
14 de Trinitate, quod scire quemadmodum fi- *c. 1. à me,*
: piis opituletur, & contra impios defendatur, *tom. 3.*
ir Apostolus scientiam appellare. Et ideo non
uit, quod poneret sermonem fidei: sed sufficit
e sermonem scientiæ & sapientiæ.

2. *Vtrum gratia sermonis, sapientia, & scientia* 848
pertineat etiam ad mulieres?

Secundum sic proceditur. Videtur, quod gratia
:monis sapientiæ & scientiæ pertineat etiam ad
res. Ad huiusmodi enim gratiam pertinet do-
, sicut dictum * est. Sed docere competit mu- *art. præc.*
Dicitur enim Prouerb. 4. Vnigenitus fui coram
mea, & docebat me. Ergo hæc gratia competit
ribus.

2. Præterea, Maior est gratia prophetiæ quam
i sermonis, sicut maior est contemplatio veritа-
iam eius enuntiatio. Sed prophetia conceditur
eribus: sicut legitur Iudic. 4. de Debora; & 4.
22. de Olda prophetissa vxore Sellum; & Act.
le quatuor filiabus Philippi. Apostolus etiam di-
ad Corinth. 11. Omnis mulier orans aut prophe-
&c. Ergo videtur quod multo magis gratia ser-
is competat mulieri.

3. Præterea, Primæ Petri quarto dicitur, Vnus-
que sicut accepit gratiam, in alterutrum illam ad-
strantes. Sed quædam mulieres accipiunt gra-
sapientiæ, & scientiæ: quam non possunt alliis
inistrare, nisi per gratiam sermonis. Ergo gratia
onis competit mulieribus.

SED contra est, quod Apostolus dicit primæ ad
nthios decimo quarto, Mulieres in Ecclesiis ta-
t. Et primæ ad Timotheum secundo, Docere
ieri non permitto. Hoc autem præcipue pertinet
ratiam sermonis. Ergo gratia sermonis non com-
t mulieribus.

RESPONDEO dicendum, quod sermone potest
uis vti dupliciter. Vno modo priuate, ad vnum
paucos familiariter colloquendo: & quantum
oc, gratia sermonis potest competere mulieribus.

gua eucharis, id est, gratiosa, in bono hominis
dat. Sed bonitas hominis est ex gratia. Ergo
gratiositas sermonis.

RESPONDEO dicendum, quod gratia
datæ datur ad vtilitatem aliorum, vt supra
2.2.q.171 est *. Cognitio autem, quam aliquis à Deo
a.1.& 4. vtilitatem alterius conuerti non possit, nisi
te locutione. Et quia Spiritus sanctus non
aliquo quod pertineat ad Ecclesiæ vtilitatem,
prouidet membris Ecclesiæ in locutione,
vt aliquis sic loquatur, vt à diuersis possit
quod pertinet ad donum linguarum; sed etiam
efficaciter loquatur, quod pertinet ad gratiam
monis Et hoc tripliciter. Primo quidem,
struendum intellectum: quod fit dum aliquis
quitur, quod doceat. Secundo, ad mouendum
ctum, vt scilicet libenter audiat verbum Dei:
dum aliquis sic loquitur, quod auditores
quod non debet aliquis quærere propter
suum; sed vt homines alliciantur ad audiendum
bum Dei. Tertio, ad hoc, quod aliquis aut
verbis significantur, & velit ea implere, quod
aliquis sic loquitur, quod auditorem flectat
quidem efficiendum Spiritus sanctus vtitur
minis, quasi quodam instrumento: ipse
qui perficit operationem interius. Vnde Greg.
ho.30 in cit in hom. Pentecost. Nisi corda auditorum
ev.nō sanctus repleat, ad aures corporis vox docentis
multum cassum sonat.
remote à
princ. Ad primum ergo dicendum, quod sicut
se Deus quandoque operatur quodam excellentiori
modo, etiam ea quæ natura potest operari
etiam Spiritus sanctus excellentius operatur per
tiam sermonis, id quod potest ars operari
modo.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus
quitur de sermone qui innititur humanæ eloquentiæ
absque virtute Spiritus sancti. Vnde præmisit, Cognoscam non sermonem eorum qui inflati sunt; sed virtutem. Et de seipso præmiserat supra, secundo, Sermo meus & prædicatio mea non fuit in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis, sed in ostensione Spiritus & virtutis.

in corpo- Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est, gratia sermonis datur alicui ad vtilitatem aliorum, vnde quandoque subtrahitur propter auditoris culpam, quandoque autem propter culpam ipsius loquentis. Bona autem opera vtriusque non merentur dire

tatiam; sed solum impediunt huius gratiæ im-
ta. Nam etiam gratia gratum faciens sub-
propter culpam: non tamen eam meretur ali-
bona opera, per quæ tollitur tantum gratiæ
mentum.

artum dicendum, quod sicut dictum est *, gra- *Ibidem.
onis ordinatur ad vtilitatem aliorum. Quod
aliquis fidem suam aliis communicet, fit per
em scientiæ siue sapientiæ. Vnde Augustinus
14. de Trinitate, quod scire quemadmodum ei- c. 1. à me.
alis opituletur, & contra impios defendatur, tom. 3.
Apostolus sermonem appellare. Et ideo non
, quod poneret sermonem fidei: sed suffecit
sermonem scientiæ & sapientiæ.

Vtrum gratia sermonis, sapientiæ, & scientiæ pertineat etiam ad mulieres? 848

undum sic proceditur. Videtur, quod gratia
onis sapientiæ & scientiæ pertineat etiam ad
. Ad huiusmodi enim gratiam pertinet do- art. præc.
icut dictum est. Sed docere competit mu-
citur enim Prouerb. 4. Vnigenitus fui coram
ra, & docebat me. Ergo hæc gratia competit
bus.

Præterea, Maior est gratia prophetiæ quam
ermonis, sicut maior est contemplatio veri-
am eius enuntiatio. Sed prophetia conceditur
bus: sicut legitur Iudic. 4. de Delbora; & 4.
2. de Olda prophetissa vxore Sellum; & Act.
quatuor filiabus Philippi. Apostolus etiam di-
d Corinth. 11. Omnis mulier orans aut prophe-
&c. Ergo videtur quod multo magis gratia ser-
s competat mulieri.

. Præterea, Primæ Petri quarto dicitur, Vnus-
ue sicut accepit gratiam, in alterutrum illam ad-
rantes. Sed quædam mulieres accipiunt gra-
sapientiæ, & scientiæ: quam non possunt aliis
nistrare, nisi per gratiam sermonis. Ergo gratia
onis competit mulieribus.

ED contra est, quod Apostolus dicit primæ ad
nthios decimo quarto, Mulieres in Ecclesiis ta-
t. Et primæ ad Timotheum secundo, Docere
ieri non permitto. Hoc autem præcipue pertinet
ratiam sermonis. Ergo gratia sermonis non com-
t mulieribus.

ESPONDEO dicendum, quod sermone potest
uis vti dupliciter. Vno modo priuate, ad vnum
paucos familiariter colloquendo: & quantum
oc, gratia sermonis potest competere mulieribus.

Alio modo publice alloquendo totam Eccle… hoc mulieri non conceditur. Primo quidem … cipaliter propter conditionem fœminei sexus, … bet esse subditus viro, vt patet Genes. 3. Docere … & persuadere publice in Ecclesia, non pertin… ditos, sed ad prælatos. Magis tamen viri … commissione possunt exequi: quia non habent … modi subiectionem ex naturali sexu, sicut … sed ex aliquo accidentaliter superueniente. … ne animi hominum alliciantur ad libidinem. … enim Eccles. 9. Colloquium illius quasi ignis … scit. Tertio, quia vt communiter … mulieres … in sapientia perfectæ, vt eis possit … blica doctrina committi.

Ad primum ergo dicendum, quod illa … loquitur de doctrina priuata, qua mater filium …

Ad secundum dicendum, quod gratia … attenditur secundum mentem illuminatam … qua parte non est in hominibus sexuum … secundum illud ad Coloss. 3. Induentes … minem, qui renouatur secundum imagine… creauit eum, vbi non est masculus neque … gratia sermonis pertinet ad instructionem … inter quos differentia sexuum inuenitur: … est similis ratio de vtroque.

Ad tertium dicendum, quod gratiam diuinitus … ceptam diuersimode aliqui administrant, secun… diuersitatem conditionis ipsorum. Vnde mulier … gratiam sapientiæ aut scientiæ habeant, possunt … administrare secundum priuatam doctrinam, non … tem secundum publicam.

QVÆSTIO CLXXVIII.

De gratia miraculorum, in duos articulos diuisa.

DEinde considerandum est de gratia miracu… rum:

ET CIRCA hoc quærunter duo.

¶ Primo, vtrum sit aliqua gratia gratis data facien… miracula?

844 ¶ Secundo, quibus conueniat.

3. cont. c. 154. & po. q. 6. a. 4. cor. fin. & ar. 9. ad 1. & opus. 3. c. 222.

Art. 1. *Vtrum sit aliqua gratia gratis data ad miracula faciendum?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod nulla gratia gratis data ordinetur ad miracula facien… da. Omnis enim gratia ponit aliquid in eo, *cui da*… tur. Sed operatio miraculorum non ponit aliquid in … animam hominis cui datur: quia etiam ad tactum cor… poris

mortui miracula fiunt: ſicut legitur quarto Re-decimo tertio, Quod quidam proiecerunt cadaver in ſepulchro Heliſæi; quod cum tetigiſſet oſſa Heliſæi, reuixit homo, & ſtetit ſuper pedes ſuos. Et ſic operatio miraculorum non pertinet ad gratiam gratis datam.

2. Præterea, Gratiæ gratis datæ ſunt à Spiritu Sancto, ſecundum illud 1. ad Corinth. 12. Diuiſiones gratiarum ſunt, idem autem ſpiritus. Sed operatio miraculorum fit etiam à ſpiritu immundo, ſecundum illud Matth. 24. Surgent pſeudochriſti & pſeudoprophetæ, & dabunt ſigna & prodigia magna. Ergo virtus miraculorum, quod operatio miraculorum non pertineat ad gratiam gratis datam.

3. Præterea, Miracula diſtinguuntur per ſigna & prodigia ſiue portenta, & per virtutes. Inconuenienter ergo ponitur operatio virtutum potius gratia gratis data, quam operatio prodigiorum ſiue ſignorum.

4. Præterea, Miraculoſa reparatio ſanitatis per gratiam virtutem fit. Ergo non debet diſtingui gratia gratum ab operatione virtutum.

5. Præterea, Operatio miraculorum conſequitur eadem, vel faciendis (ſecundum illud primæ ad Corinth. 13. Si habuero omnem fidem, ita vt montes transferam,) ſiue etiam aliorum, propter quos miracula fiunt. Vnde dicitur Matthæi 13. Et non fecit ibi virtutes multas, propter incredulitatem illorum. Videtur ergo fides ponitur gratia gratis data, ſuperfluum videatur hoc ponere aliam gratiam gratis datam, operationem ſignorum.

SED contra eſt, quod Apoſt. 1. ad Corinth. 12. inter alias gratias gratis datas dicit, Alij datur gratia ſermonum, alij operatio virtutum.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt, Spiritus ſanctus ſufficienter prouidet ſalutiferæ in his quæ ſunt vtilia ad ſalutem: Ad quod manifeſtantur gratiæ gratis datæ. Sicut autem oportet, ad notitiam quam quis diuinitus accepit, in notitiam aliorum deducatur per donum linguarum, & per gratiam ſermonis: ita neceſſe eſt quod ſermo prolatus confirmetur, ad hoc quod credibilis fiat. Hoc autem fit per operationem miraculorum, ſecundum illud vltimum. Et ſermonem confirmante ſequentibus ſignis. Et hoc rationabiliter, Naturale enim eſt homini, vt veritatem intelligibilem per ſenſibiles effectus deprehendat. Vnde ſicut ductu naturalis rationis homo peruenire poteſt ad aliquam Dei notitiam per effectus naturales: ita per aliquos ſupernaturales

q. 177. *a.* 1.

effectus, qui miracula dicuntur, in aliquam ſupernaturalem cognitionem credendorum homo inducatur, ideo operatio miraculorum pertinet ad gratias gratis datas.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut propheta ſe extendit ad omnia quæ ſupernaturaliter cognoſci poſſunt; ita operatio virtutum ſe extendit ad omnia quæ ſupernaturaliter fieri poſſunt: quorum quidem cauſa eſt diuina omnipotentia, quæ nulli creaturæ communicari poteſt. Et ideo impoſſibile eſt, quod principium operandi miracula ſit aliqua qualitas habitualiter manens in anima. Sed tamen hoc poſſet contingere, quod ſicut mens prophetæ mouetur ad ratione diuina ad aliquid ſupernaturaliter cognoſcendum: ita etiam mens miracula facientis moueatur ad faciendum aliquid, ad quod ſequitur effectus miraculi, quod Deus ſua virtute facit. Quod quandoque quidem ſit præcedente oratione: ſicut cum Petrus Tabitham mortuam ſuſcitauit, vt habetur Act. 9. Quandoque etiam non præcedente manifeſta oratione, ſed illius cuius nutum hominis operante: ſicut Petrus Ananiam Sapphiram mentientes, morti inacrepando tradidit, vt dicitur Act. quinto. Vnde Gregorius dicit * in ſecundo dialogorum, quod ſancti aliquando ex poteſtate miracula exhibent, aliquando ex poſtulatione. Verumtamen quidem modo Deus principaliter operatur, quaſi virtus inſtrumentaliter vel interiori motu hominis, vel eius locutione, vel etiam aliquo exteriori actu, vel etiam aliquo contactu corporali corporis ſanctorum. Vnde Ioſue decimo, cum Ioſue dixiſſet * ex poteſtate, Sol, contra Gabaon ne moueris: ſubdit poſtea, Non fuit antea & poſtea tam longa dies, obediente Domino voci hominis.

Ad ſecundum dicendum, quod ibi loquitur Dionyſius de miraculis quæ fienda ſunt tempore Antichriſti. De quibus Apoſt. dicit 2. ad Theſſ. 2. quod adueniet Antichriſtus Antichriſti erit ſecundum operationem Satanæ in omni virtute & ſignis & prodigiis mendacibus. Et hoc quidem ut Aug. dicit * 20. de ciuit. Dei, Ambigi ſolet vtrum propterea dicta ſint ſigna & prodigia mendacia, quia mendacium mortales ſenſus per phantaſmata decipiunt: an vt quod non facit, facere videatur. An quia illa etiam ſi erunt vera prodigia, ad mendacium pertrahent credituros. Vera autem dicuntur, quia ipſæ res vere erunt: ſicut magi Pharaonis fecerunt veras ranas et veros ſerpentes. Non tamen habebunt veram rationem miraculi: quia fient virtute naturalium causarum, ſicut in prima parte dictum eſt *, Sed operatio

cap. 30. a med. ad fi. vſque.

2. 29. de alimendo ad fin. corp.

q. 114. a. 4

:aculorum, quæ attribuitur gratiæ gratis datæ, sic
ıtæ diuinæ ad hominum vtilitatem.

ıd tertium dicendum, quod in miraculis duo pos-
it attendi. Vnum quidem est, id quod fit: quod
dem est aliquid excedens facultatem naturæ. Et
ınndum hoc miracula dicuntur virtutes. Aliud est
propter quod miracula fiunt, scilicet ad manife-
ɔdum aliquid supernaturale. Et secundum hoc,
nmuniter dicuntur signa. Propter excellentiam au-
ı dicuntur portenta, vel prodigia, quasi procul ali-
d ostendentia.

Ad quartum dicendum, quod gratia sanitatum
nmemoratur seorsum, quia per eam confertur ho-
ni aliquod beneficium, scilicet corporalis sanitatis,
eter beneficium commune, quod exhibetur in om-
ɔus miraculis, vt scilicet homines adducantur in
:i notitiam.

Ad quintum dicendum, quod operatio miraculo-
m attribuitur fidei, propter duo. Primo quidem,
ia ordinatur ad fidei confirmationem. Secundo,
ia procedit ex Dei omnipotentia, cui fides innitit-
r. Et tamen sicut præter gratiam fidei necessaria est
ıtia sermonis, ad fidei instructionem; ita etiam ne-
ssaria est operatio miraculorum, ad fidei confir-
ıationem.

Art. 2. *Vtrum mali possint miracula facere?* 845

D secundum sic proceditur. Videtur, quod mali 1.q.110.
non possint miracula facere. Miracula enim impe- a.4.ad 2.
antur per orationem, sicut dictum est *. Sed oratio & 3.q.
ccatoris non est exaudibilis, secundum illud Ioan. 9 43.a.1.&
limus, quia peccatores Deus non audit. Et Prou. 28. 4.cor.&
ciens, Qui declinat aures suas, ne audiat legem, ora- 96.q.6.a.
ɔ eius erit execrabilis. Ergo videtur, quod mali mi- 5.ad 9.&
cula facere non possint. a.9.ad 7.

¶ 2. Præterea, Miracula attribuuntur fidei, secun- & quol.2
um illud Matth. 17. Si habueritis fidem sicut gra- a.6.ad 4.
um sinapis, dicetis monti huic, transi hinc & transi- * a.præc.
it. Fides autem fine operibus mortua est, vt dicitur ad 2.
c. 2. Et sic non videtur, quod habeat propriam ope-
ationem. Ergo videtur, quod mali qui non sunt bo-
orum operum operativi, miracula facere nō possint.

¶ 3. Præterea, Miracula sunt quædam diuina te-
imonia, secundum illud ad Hebræos secundo, Con-
estante Deo signis & portentis & variis virtutibus.
nde & in Ecclesia aliqui canonizantur per testimo-
ia miraculorum. Sed Deus non potest esse testis fal-
itatis. Ergo videtur, quod mali homines non possint
iracula facere.

¶ 4. Præterea, Boni sunt Deo coniunctiores malis. Sed non omnes boni faciunt miracula, multo minus mali faciunt.

SED contra est, quod dicit Apostolus 1. ad Cor. 13. Si habuero omnem fidem, ita vt montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum. Quicunque non habet charitatem, est malus: hoc solum donum Spiritus sancti est, quod dicit Aug. 28. in prin. l. 3. de Trinitate. Ergo videtur, quod etiam mali possint miracula facere.

RESPONDEO dicendum, quod miracula aliqua quidem non sunt vera, sed phantastica: quibus scilicet ludificatur homo, vt videatur id quod non est. Quædam vero sunt vera facta, non vere habent rationem miraculi, quæ fiunt virtute aliquarum naturalium causarum. Et hæc duo possunt fieri per dæmones, vt supra dictum est *. Sed vera miracula non possunt fieri nisi virtute diuina: requiritur enim ea Deus ad hominum vtilitatem. Et hoc dupliciter. Vno quidem modo, ad veritatis prædictæ confirmationem. Alio modo, ad demonstrationem sanctitatis alicuius, quem Deus hominibus voluit proponere in exemplum virtutis. Primo autem modo miracula possunt fieri per quemcumque, qui veram fidem prædicat, & nomen Christi inuocat: quod etiam interdum per malos fit *. Et secundum hunc modum etiam mali possunt miracula facere. Vnde super illud Matt. 7. †, Nonne in nomine tuo prophetauimus, &c. dicit Hier. Prophetare vel virtutes facere, & dæmonia eiicere, interdum non est eius meriti qui operatur; sed inuocatio nominis Christi hoc agit, vt homines Deum honorent; ad cuius inuocationem fiunt tanta miracula. Secundo autem modo non fiunt miracula, nisi à sanctis, ad quorum sanctitatem demonstrandam miracula fiunt, vel in vita eorum, vel etiam post mortem, siue per eos siue per alios. Legitur enim Act. decimonono, quod Deus faciebat virtutes per manus Pauli, & etiam super languidos deferebantur à corpore eius sudaria, & recedebant ab eis languores. Et sic etiam nihil prohiberet per aliquem peccatorem miracula fieri ad inuocationem alicuius sancti; quæ tamen miracula non dicitur facere ille, sed ille ad cuius sanctitatem demonstrandam hæc fiunt.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum * est, cum de oratione ageretur, oratio impetrando non innititur merito, sed diuinæ misericordiæ, quæ etiam ad malos se extendit. Et ideo etiam quandoque

Aug. de eccl. dog. c. 13 t. 3. † Matth. 7. com. 9.

Art. praec. ad 2.

9. 2 art. 16.

que peccatorum oratio à Deo iexauditur. Vnde
gustinus dicit * super Ioannem, quod illud verbum
cus locutus est, quasi adhuc inuinctus, id est non-
m perfecte illuminatus. Nam peccatores exaudit
us Quod autem dicitur, quod oratio non audientis
em est execrabilis, intelligendum est quantum est
merito peccatoris. Sed interdum impetrat ex miſe-
ordia Dei, vel propter ſalutem eius qui orat, ſicut
litus est publicanus, vt dicitur Lucæ decimo octa-
: vel etiam propter ſalutem aliorum, & gloriam
i.

tract. 44. in Ioan. à medio ſimil. 10. 9. & lib. 2. con. Parmen. c. 8. to. 7. & lib. 1. retra. c. 3. fin. to. 1.

Ad ſecundum dicendum, quod fides ſine operibus
itur esse mortua, quantum ad ipſum credentem, qui
r eam non vivit vita gratiæ. Nihil autem prohibet,
od res viua operetur per inſtrumentum mortuum:
ut homo operatur per baculum. Et hoc modo
ius operatur per fidem hominis peccatoris inſtru-
mentaliter.

Ad tertium dicendum, quod miracula semper sunt
ra teſtimonia eius, ad quod inducuntur. Vnde à ma-
qui falſam doctrinam enuntiant, nunquam fiunt
ra miracula ad confirmationem ſuæ doctrinæ,
tamuis quandoque fieri poſſint ad commendatio-
m nominis Chriſti quem inuocant, & in virtute ſa-
mentorum quæ exhibent. Ab his autem qui veram
octrinam enuntiant, fiunt quandoque vera miracula,
d confirmationem doctrinæ; non autem ad teſtifica-
ionem ſanctitatis. Vnde Auguſtinus dicit * in libro
Quæſtionum trium quæſtionum. Aliter Magi faciunt
iracula, aliter boni Chriſtiani, aliter mali. Magi
er priuatos contractus cum dæmonibus. Boni Chri-
liani per publicam iuſtitiam: Mali Chriſtiani, per ſu-
pa publicæ iuſtitiæ.

Aug. in li. 83. qu. 79. & me. to. 4.

Ad quartum dicendum, quod ſicut Aug. dicit in *
lib. 83. quæſt. Admonet nos Dominus, vt intelligamus
quædam miracula etiam ſceleratos homines facere,
qualia ſancti facere non poſſunt, & ſicut Aug. * idem
dicit, ideo non omnibus ſanctis illa attribuuntur, ne
pernicioſiſſimo errore decipiantur infirmi, exiſtiman-
tes in talibus factis eſſe maiora dona, quam in operi-
bus iuſtitiæ, quibus æterna vita comparatur.

qu. 79. & me. to. 4. ibid par. & me. to. 4.

QVÆSTIO CLXXIX,

De diuiſione vitæ, in actiuam & contemplatiuam, in duos ordines diuiſa.

COnſequenter conſiderandum eſt de vita actiua, & contemplatiua, vbi quadruplex conſideratio occurrit. Quarum prima eſt de diuiſione vitæ

per actiuam & contemplatiuam. Secunda, de vita contemplatiua. Tertia, de vita actiua. Quarta, de comparatione vitæ actiuæ ad contemplatiuam.

CIRCA primum quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum vita conuenienter diuidatur per actiuam & contemplatiuam?

¶ Secundo, vtrum diuisio sit sufficiens?

346 Art. 1. *Vtrum vita conuenienter diuidatur per actiuam & contemplatiuam?*

3. dist. 35. q. 1. ar. 1. & 2. Eth. le. 5. co. 2. text. 37 tom. 2.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod vita non conuenienter diuidatur per actiuam & contemplatiuam. Anima enim est principium vitæ per suam etiam. Dicit enim Philos. * In 2. de anima, quod viuere viuentibus est esse. Actionis autem & contemplationis principium est anima per suas potentias. Ergo videtur, quod vita non conuenienter diuidatur per actiuam & contemplatiuam.

¶ 2. Præterea, Inconuenienter diuiditur prius per differentias posterioris. Actiuum autem & contemplatiuum, siue speculatiuum, & practicum, sunt differentiæ intellectus, vt patet in tertio * de anima, viuere autem est prius quam intelligere. Nam viuere inest viuentibus primo secundum animam vegetabilem, vt patet per Philosophum in secundo de Anima. * Ergo inconuenienter diuiditur vita per actiuam, & contemplatiuam.

text. 49. & 46. text. 34. & 39.

¶ 3. Præterea, Nomen vitæ importat motum, vt patet per Dion. 4. cap. de div. nom. * Sed contemplatio consistit magis in quiete, secundum illud Sap. 8. Intrans in domum meam conquiescam cum illa. Ergo videtur, quod vita non conuenienter diuidatur per actiuam & contemplatiuam.

2. inter pr. & m.

Bo. 14 non multum procul an. med.

SED contra est, quod Gregorius * super Ezech. dicit. Duæ sunt vitæ, in quibus nos omnipotens Deus per sacrum eloquium erudit, actiua videlicet & contemplatiua.

RESPONDEO dicendum, quod illa propriè dicuntur viuentia, quæ ex seipsis mouentur seu operantur. Illud autem maxime conuenit alicui per seipsum, quod est proprium ei, & ad quod maxime inclinatur. Et ideo vnumquodque viuens ostenditur viuere ex operatione sibi maxime propria, ad quam maxime inclinatur. Sicut plantarum vita dicitur in hoc consistere, quod nutriuntur & generantur. Animalium vero in hoc, quod sentiunt & mouentur. Hominum vero in hoc, quod intelligunt, & secundum rationem agunt. Vnde etiam & in hominibus vita vnius cuiusque hominis videtur esse id, in quo maxime delectatur, & cui

maxime intendit; & in hoc præcipue vult quili-
conuiuere amico, vt dicitur * in 9. Ethicorum. *c. 4. ante*
ia ergo quidam homines præcipue intendunt con- *me. & c.*
nplationi veritatis, quidam vero intendunt princi- *8. circa*
iter exterioribus actionibus: inde est quod vita *med. to. 2.*
minis conuenienter diuiditur per actiuam & con-
platiuam.

Ad primum ergo dicendum, quod propria forma
uscuiusque faciens ipsum esse in actu, est princi-
m operationis propriæ ipsius. Et ideo viuere dici-
esse viuentium, ex eo quod viuentia per hoc quod
bent esse per suam formam, tali modo operantur.

Ad secundum dicendum, quod vita vniuersaliter
mpta, non diuiditur per actiuam & contemplatiuam:
d vita hominis, qui speciem sortitur ex hoc quod
bet intellectum. Et ideo eadem est diuisio intelle-
us & vitæ humanæ.

Ad tertium dicendum, quod contemplatio habet
idem quietem ab exterioribus motibus. Nihilomi-
s tamen ipsum contemplari est quidam motus in-
llectus, provt quælibet operatio dicitur motus: se- *text. 28.*
ndum quod dicit * Philosophus in tertio de Ani- *com. 2.*
a, quod sentire, & intelligere sunt motus quidam, † *p. 1. pa.*
rovt motus dicitur actus perfecti. Et hoc modo † *rii amed*
ionys. 4. cap. de diuinis nominibus, ponit tres motus
aimæ contemplantis, scilicet rectum, circularem, &
bliquum.

ART. 2. *Vtrum vita sufficienter diuidatur per actiuam & contemplatiuam?* 847

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod vita *sup. ar.* 1
non sufficienter diuidatur per actiuam, & con- *& loc. ibi*
mplatiuam. Philosophus enim in 1. Ethic. * dicit, *notat. &*
uod tres sunt vitæ maxime excellentes, scilicet vo- *con. c. 92.*
uptuosa, ciuilis, (quæ videtur esse eadem actiuæ) & *pare 4.*
ontemplatiua. Insufficienter ergo videtur diuidi vita *cap. 5.*
er actiuam & contemplatiuam.

¶ 2. Præterea, Augustin. 19. de ciuitate Dei *, ponit *c. 19. & c.*
ria vitæ genera, scilicet otiosum, quod pertinet ad *1. tom. 5.*
ontemplationem; actuosum, quod pertinet ad vitam
ctiuam. Et addit tertium ex vtroque compositum.
ergo videtur, quod insufficienter diuidatur vita per
ctiuam & contemplatiuam.

¶. 3. Præterea, Vita hominis diuersificatur secun-
lum quod homines diuersis actionibus student. Sed
plura quam duo sunt humanarum actionum studia:
Ergo videtur quod vita debeat in plura membra diui-
di, quam in actiuum & contemplatiuum.

SED contra est, quod ista duæ vitæ significantur

per actiuam & contemplatiuam. Secunda, de vita contemplatiua. Tertia, de vita actiua. Quarta, de comparatione vitæ actiuæ ad contemplatiuam.

CIRCA primum quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum vita conuenienter diuidatur per actiuam & contemplatiuam?

¶ Secundo, vtrum diuisio sit sufficiens?

846 Art. 1. *Vtrum vita conuenienter diuidatur per actiuam & contemplatiuam?*

3. dist. 35. q. 1. ar. 1. & 2. Eth. lect. 5. col. 2. text. 37 tom. 2.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod vita conuenienter diuidatur per actiuam & contemplatiuam. Anima enim est principium vitæ per suam eius. Dicit enim Philos.* in 2. de anima, quod viuentibus est esse. Actionis autem & contemplationis principium est anima per suas potentias. Ergo videtur, quod vita non conuenienter diuidatur per actiuam & contemplatiuam.

¶ 2. Præterea, Inconuenienter diuiditur prima per differentias posteriores. Actiuum autem & contemplatiuum, siue speculatiuum, & practicum, sunt differentiæ intellectus, vt patet in tertio* de anima, viuere autem est prius quam intelligere. Nam viuentibus inest primo secundum animam vegetabilem, vt patet per Philosophum in secundo de Anima.* Ergo inconuenienter diuiditur vita per actiuam, & contemplatiuam.

text. 49. & 46. text. 34. & 59.

¶ 3. Præterea, Nomen vitæ importat motum, vt patet per Dion. 4. cap. de de diu. nom.* Sed contemplatio consistit magis in quiete, secundum illud Sap. 8. Intrans in domum meam conquiescam cum illa. Ergo videtur, quod vita non conuenienter diuidatur per actiuam & contemplatiuam.

§ 1. inter pr. & in fi.

SED contra est, quod Gregorius* super Ezech. dicit. Duæ sunt vitæ, in quibus nos omnipotens Deus per sacrum eloquium erudit, actiua videlicet & contemplatiua.

lib. 14 non multum procul an fi. med.

RESPONDEO dicendum, quod illa propriè dicuntur viuentia, quæ ex seipsis mouentur seu operantur. Illud autem maxime conuenit alicui, per seipsum, quod est proprium ei, & ad quod maxime inclinatur. Et ideo vnumquodque viuens ostenditur viuere ex operatione sibi maxime propria, ad quam maxime inclinatur. Sicut plantarum vita dicitur in hoc consistere, quod nutriuntur & generantur. Animalium vero in hoc, quod sentiunt & mouentur. Hominum vero in hoc, quod intelligunt, & secundum rationem agunt. Vnde etiam & in hominibus vita vnius cuiusque hominis videtur esse id, in quo maxime delectatur, &

cui-

maxime intendit; & in hoc præcipue vult quili-
conuiuere amico, vt dicitur * in 9. Ethicorum. c. 4. ante
a ergo quidam homines præcipue intendunt con- me. & c.
lationi veritatis, quidam vero intendunt princi- 8. circa
er exterioribus actionibus: inde est quod vita med. to. 2.
inis conuenienter diuiditur per actiuam & con-
platiuam.

d primum ergo dicendum, quod propria forma
ſciuiuſque faciens ipſum eſſe in actu, eſt princi-
e operationis propriæ ipſius. Et ideo viuere dici-
ſſe viuentium, ex eo quod viuentia per hoc quod
ent eſſe per ſuam formam, tali modo operantur.

d ſecundum dicendum, quod vita vniuerſaliter
pta, non diuiditur per actiuam & contemplatiuam:
vita hominis, qui ſpeciem ſortitur ex hoc quod
et intellectum. Et ideo eadem eſt diuiſio intelle-
s & vitæ humanæ.

d tertium dicendum, quod contemplatio habet
ndem quietem ab exterioribus motibus. Nihilomi-
s tamen ipſum contemplari eſt quidam motus in-
lectus, provt quælibet operatio dicitur motus: ſe- text. 28.
ndum quod dicit * Philoſophus in tertio de Ani- tom. 2.
i, quod ſentire, & intelligere ſunt motus quidam, † p. 1. pa.
ovt motus dicitur actus perfecti. Et hoc modo † rim amicb
enyſ. 4. cap. de diuinis nominibus, ponit tres motus
imæ contemplantis, ſcilicet rectum, circularem, &
liquum.

rt. 2. *Verum vita ſufficienter diuidatur per actiuam* 847
& contemplatiuam?

D ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod vita ſup. ar. 1.
non ſufficienter diuidatur per actiuam, & con- & loc. ibi
mplatiuam. Philoſophus enim in 1. Ethic. * dicit, notat. &
uod tres ſunt vitæ maxime excellentes, ſcilicet vo- con. c. 92.
uptuoſa, ciuilis, (quæ videtur eſſe eadem actiuæ) & pere 4.
ontemplatiua. Inſufficienter ergo videtur diuidi vita cap. 5.
per actiuam & contemplatiuam.

¶ 2. Præterea, Auguſt. 19. de ciuitate Dei*, ponit c. 19. & c.
tria vitæ genera, ſcilicet otioſum, quod pertinet ad 3. tom. 3.
contemplationem; actuoſum, quod pertinet ad vitam
actiuam. Et addit tertium ex vtroque compoſitum.
Ergo videtur, quod inſufficienter diuidatur vita per
actiuam & contemplatiuam.

¶. 3. Præterea, Vita hominis diuerſificatur ſecun-
dum quod homines diuerſis actionibus ſtudent. Sed
plura quam duo ſunt humanarum actionum ſtudia.
Ergo videtur quod vita debeat in plura membra diui-
di, quam in actiuum & contemplatiuum.

§. E D contra eſt, quod iſtæ duæ vitæ ſignificantur

per duas vxores Iacob. Actiua quidem per Liam, contemplatiua vero per Rachaelem. Et per duas mulieres quæ dominum hospitio receperunt: contemplatiua quidem per Mariam; actiua vero per Marthan, vt Gregorius dicit * in sexto Moralium. Non enim esset hæc congrua significatio, si essent plures quam duæ vitæ. Ergo sufficienter diuiditur vita per actiuam & contemplatiuam.

* cap. 28. à med. & ho. 14. in Ezech. & Med. art. prac. ad 1.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est †, diuisio ista datur de vita humana, quæ quidem attenditur secundum intellectum. Intellectus autem diuiditur per actiuum, & contemplatiuum: quia intellectiuæ cognitionis, vel est ipsa cognitio veritatis, quod pertinet ad intellectum contemplatiuum: vel est aliqua exterior actio, quod pertinet ad intellectum practicum siue actiuum. Et ideo vita etiam sufficienter diuiditur per actiuam & contemplatiuam.

Ad primum ergo dicendum, quod vita voluptuosa ponit finem in delectatione corporali, quæ communis est nobis & brutis. Vnde sicut Philosophus † dicit, l. 1. ca. 5. & 6. om. 5. est vita bestialis. Propter quod non comprehenditur sub præsenti diuisione, prout vita humana diuiditur in actiuam & contemplatiuam.

Ad secundum dicendum, quod media consistunt ex extremis: & ideo virtute continentur in eis, sicut tepidum in calido & frigido, & pallidum in albo & nigro. Et similiter sub actiuo & contemplatiuo comprehenditur id quod est ex vtroque compositum. Et tamen sicut in quolibet misto prædominatur aliquod simplicium; ita etiam in medio genere vitæ superhabundat quandoque quidem contemplatiuum, quandoque vero actiuum.

Ad tertium dicendum, quod omnia studia humanarum actionum, si ordinentur ad necessitatem præsentis vitæ secundum rationem rectam, pertinent ad vitam actiuam, quæ per ordinatas actiones consulit necessitati vitæ præsentis. Si autem deseruiamus concupiscentiæ cuicunque, pertinent ad vitam voluptuosam, quæ non continetur sub vita actiua. Humana vero studia, quæ ordinantur ad considerationem veritatis, pertinent ad vitam contemplatiuam.

QVAESTIO CLXXX.

De vita contemplatiua, in octo articulos diuisa

DEinde considerandum de vita contemplatiua.

ET CIRCA hoc quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum vita contemplatiua pertineat tantum ad intellectum, an consistat etiam in affectu?

¶ Se-

¶ Secundo, verum ad vitam contemplatiuam pertineant virtutes morales ?
¶ Tertio, vtrum vita contemplatiua consistat solum in vno actu, aut in pluribus ?
¶ Quarto, vtrum ad vitam contemplatiuam pertineat consideratio cuiuscunque veritatis ?
¶ Quinto, vtrum vita contemplatiua hominis in hoc statu possit eleuari vsque ad Dei visionem ?
¶ Sexto, de motibus contemplationis, quos Dionysius assignat quarto capite de Diuinis nominibus.
¶ Septimo, de delectatione contemplationis.
¶ Octauo, de duratione contemplationis.

Art. 1. *Verum vita contemplatiua nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu ?* 848

AD primum sic proceditur. Videtur, quod vita contemplatiua nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu. Dicit enim *Philosophus in 2. Metaph. quod finis contemplationis est veritas. Veritas autem pertinet ad intellectum totaliter. Ergo videtur quod vita contemplatiua totaliter in intellectu consistat.

¶ 2. Præterea, Gregorius dicit † in sexto Moral. quod Rachel, quæ interpretatur visum principium, vitam contemplatiuam significat. Sed visio principij pertinet proprie ad intellectum. Ergo vita contemplatiua proprie ad intellectum pertinet.

¶ 3. Præterea, Gregor. dicit * super Ezech. quod ad vitam contemplatiuam pertinet ab exteriori actione quiescere. Sed vis affectiua siue appetitiua inclinat ad exteriores actiones. Ergo videtur quod vita contemplatiua nō pertineat aliquo modo ad vim appetitiuam.

SED contra est, quod Greg. † ibidem dicit, quod contemplatiua vita est charitatem Dei, & proximi tota mente retinere, & soli desiderio conditoris inhærere. Sed desiderium & amor ad vim affectiuam siue appetitiuam pertinent, vt supra * habitum est. Ergo etiam vita contemplatiua habet aliquid in vi affectiua siue appetitiua.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum † est, vita contemplatiua illorum esse dicitur, qui principaliter intendunt contemplationi veritatis. Intentio autem est actus voluntatis, vt supra habitum * est: quia intentio est de fine, qui est voluntatis obiectum. Et ideo vita contemplatiua, quantum ad ipsam essentiam actionis, pertinet ad intellectum. Quantum autem ad id, quod mouet ad exercendam talem operationem, pertinet ad voluntatem, quæ mouet omnes alias potentias, & etiam intellectum ad suum actum, vt supra dictum.

inf. ar. 2. ad 1. & 2. ad 1. & 3. d. 35. q. 1. ar. 2. & ver. q. 12. a. 1. ad 11.
† l. 2. tex. 3. com. 3. † l. 6. c. 12. circa me et Hom. 14. † in Ezech. med.
* Ho. 14. circ. m. da † Ho. 14. in Ezech. & 6. Moral. c. 18. 2. 2. q. 182. art. 3.
† q. præc. 1. 2. q. 12. art. 1.

2.2. q. 9. art. 1. dictum est *. Monet autem vis appetitiua ad aliquid inspiciendum vel sensibiliter, vel intelligibiliter. Quandoque quidem propter amorem rei visæ: quia secundum dicitur Matthæi 6. Vbi est thesaurus tuus, ibi est & cor tuum. Quandoque autem propter amorem ipsius cognitionis quam quis ex inspectione consequitur. Et propter hoc Gregorius * constituit vitam contemplatiuam in charitate Dei, in quantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad eius pulchritudinem inspiciendam. Et quia vnusquisque delectatur cum adeptus fuerit id quod amat, ideo vita contemplatiua terminatur ad delectationem, quæ est in affectu, ex quo etiam amor intenditur..

lect. 14. in exord. 4

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod veritas est finis contemplationis, habet rationem boni appetibilis & amabilis & delectantis. Et secundum hoc pertinet ad vim appetitiuam.

Ad secundum dicendum, quod ad ipsam visionem primi principij, scilicet Dei, incitat amor ipsius. Vnde Gregor. dicit † super Ezech. quod vita contemplatiua, calcatis curis omnibus, ad videndam faciem sui creatoris animus inardescit.

lect. 14. circ. med.

Ad tertium dicendum, quod vis appetitiua mouet non solum membra corporalia ad exteriores actiones exercendas, sed etiam intellectum ad exercendum operationem contemplationis, vt dictum * est.

In cor. or. 849

Art. 2. *Vtrum virtutes morales pertineant ad vitam contemplatiuam?*

inf. q. 181 a. 1. ad 3. & a. 2. co. & a. 4. ad 1. & q. 182 a. 3. cor. & op. 17. a. 7. ad 7. & 3. cont. a. 1. 37. & Phy. 7. lec. 6. co. 5.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplatiuam. Dicit enim † Greg. super Ezech. quod contemplatiua vita est charitatem Dei, & proximi tota mente retinere. Sed omnes virtutes morales, de quarum actibus dantur præcepta legis reducuntur ad dilectionem Dei, & proximi: quia plenitudo legis dilectio est, vt dicitur ad Rom. 13. Ergo videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplatiuam.

† Ho. 14. in Ezech. * Ho. 14. in Ezech. circ. med.

¶ 2. Præterea, Vita contemplatiua præcipue ordinatur ad Dei contemplationem. Dicit enim * Gregorius super Ezech. quod calcatis curis omnibus ad videndam faciem sui creatoris animus inardescit. Sed ad hoc nullus potest peruenire nisi per munditiam, quam causat virtus moralis. Dicitur enim Matth. 5. Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. Et ad Hebr. duodecimo. Pacem sequimini cum omnibus, & sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum. Ergo videtur, quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplatiuam.

¶ 3. Pr

¶ 3. Præterea, Gregor. dicit * ſuper Ezech. quod *Ho. 14. & med.*
contemplativa vita ſpecioſa eſt in animo: unde ſignificatur per Rachaelem, de qua dicitur Geneſ. 29. quod erat pulchra facie. Sed pulchritudo animi attenditur ſecundum virtutes morales, & præcipue ſecundum temperantiam, vt Ambroſ. dicit in primo † de Offic. Ergo videtur quod virtutes morales *l. 1. c. 34. com. 1.*
pertineant ad vitam contemplativam.

SED contra eſt, quod virtutes morales ordinantur *l. 6. c. 28.*
circa exteriores actiones. Sed Gregor. * dicit in 6. Moral. *circ. med.*
quod ad contemplativam vitam pertinet ab exteriori actione quieſcere. Ergo virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam.

RESPONDEO dicendum, quod ad vitam contemplativam poteſt aliquid pertinere dupliciter. Vno modo, eſſentialiter. Alio modo, diſpoſitive. Eſſentialiter quidem virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam; quia finis contemplativæ vitæ eſt conſideratio veritatis. Ad virtutes autem morales ſcire quidem quod pertinet ad conſiderationem veritatis, earum poteſtatem habet, † vt Philoſophus dicit † in ſecundo Ethic. Vnde & ipſe in decimo Ethic. virtutes morales dicit pertinere ad felicitatem actiuam, non autem ad contemplativam. Diſpoſitive autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam. Impeditur enim actus contemplationis, in quo eſſentialiter conſiſtit vita contemplativa, & per vehementiam paſſionum, per quam abſtrahitur intentio animæ ab intelligibilibus ad ſenſibilia, & per tumultus exteriores. Virtutes autem morales impediunt vehementiam paſſionum, & ſedant exteriorum occupationum tumultus: & ideo virtutes morales diſpoſitive ad vitam contemplativam pertinent. *lib. 2. c. 2. in pr. & l. 10. c. vlt. 7. & 8. c. 7. * l. 10. c. 6.*

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut ſupra dictum * eſt, vita contemplativa habet motivum ex parte affectus. Et ſecundum hoc dilectio Dei & proximi requiritur ad vitam contemplativam. Cauſæ autem mouentes non intrant eſſentiam rei, ſed diſponunt & perficiunt rem. Vnde non ſequitur quod virtutes morales eſſentialiter pertineant ad vitam contemplativam. *art. praec.*

Ad ſecundum dicendum, quod ſanctimonia, id eſt munditia, cauſatur ex virtutibus, quæ ſunt circa paſſiones impedientes puritatem rationis. Pax autem cauſatur ex iuſtitia quæ eſt circa operationes, ſecundum illud Iſai. 32. Opus iuſtitiæ pax: in quantum ſcilicet ille qui ab iniuriis aliorum abſtinet, ſubtrahit litigium & tumultuum occaſiones. Et ſic virtutes morales

diſpo-

disponunt ad vitam contemplativam, in qua maxime causatur pacem & mundiciam.

Ad tertium dicendum, quod pulchritudo (sicut supra dictum † est) consistit in quadam claritate & debita proportione. Utrumque autem horum manifestius in ratione invenitur: ad quam pertinet & lumen manifestans, & proportionem debitam in aliis ordinare. Et ideo in vita contemplativa, quæ consistit in actu rationis, per se & essentialiter invenitur pulchritudo. Unde Sapien. 8. de contemplatione sapientiæ dicitur: Amator factus sum formæ illius. In virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participative, in quantum scilicet participat ordinem rationis: & præcipue in temperantia, quæ reprimit concupiscentias, maxime lumen rationis obscurantes. Et inde est quod virtus castitatis maxime reddit hominem ipsum ad contemplationem, in quantum delectationes venereæ maxime deprimunt mentem ad sensibilia: ut Augustinus dicit * in lib. Soliloquiorum.

† 1. 2. q. 145. a. 2.

* l. 1. c. 10. ante med. tom. 1.

Art. 3. *Utrum ad vitam contemplativam pertineant diversi actus?*

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod ad vitam contemplativam pertineant diversi actus. Richardus enim * de sancto Victore distinguit inter contemplationem, meditationem, & cogitationem. Sed omnia ista videntur ad vitam contemplativam pertinere. Ergo videtur quod vitæ contemplativæ sint diversi actus.

850 3. d. 35. q. 1. ar. 1. & 4. d. 5. q. 4. ar. 2. q. 1 ad 2.

* in l. de contemplatione, cap. 3.

¶ 2. Præterea, Apostolus secundæ ad Corinth. 3. dicit. Nos vero revelata facie gloriam Domini speculantes, transformamur in eandem claritatem. Sed hoc pertinet ad vitam contemplativam. Ergo præter tria prædicta etiam speculatio ad vitam contemplativam pertinet.

¶ 3. Præterea, Bernar. dicit in lib. de consideratione *, quod prima & maxima contemplatio est admiratio majestatis. Sed admiratio secundum Damasc. † ponitur species timoris, Ergo videtur quod plures actus ad vitam contemplativam requirantur.

lib. 5. de Consid. in fin. lib. Mt. 2. n. 35.

¶ 4. Præterea, Ad vitam contemplativam pertinere dicuntur oratio, lectio, & meditatio: pertinet etiam ad vitam contemplativam auditus. Nam de Maria, per quam vita contemplativa significatur, dicitur Luc. 10. quod sedens secus pedes Domini, audiebat verba illius. Ergo videtur quod plures actus ad vitam contemplativam requirantur.

SED contra est, quod vita hic dicitur operatio, qui homo principaliter intendit. Si ergo plures sunt

operatio

erationes vitæ contemplativæ, non erit vna vita contemplativa, sed plures.

RESPONDEO dicendum, quod de vita contemplativa nunc loquimur, secundum quod ad hominem pertinet. Hæc autem differentia est inter hominem & angelum, vt patet per Dion. 7. cap. de diuin. nom.* quod angelus simplici apprehensione veritatem cognoscit: homo autem quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis. Sic ergo contemplativa vita vnum quidem actum habet, in quo finaliter perficitur, scilicet contemplationem veritatis, à quo habet vnitatem. Habet autem multos actus, quibus peruenit ad hunc actum finalem: quorum quidam pertinent ad acceptionem principiorum, ex quibus procedit ad contemplationem veritatis. Alij autem pertinent ad deductionem principiorum in veritatem finis, cuius cognitio inquiritur. Vltimus autem completiuus actus est ipsa contemplatio veritatis.

c. 7. inter pr. & ma.

Ad primum ergo dicendum, quod cogitatio secundum Richar. de sancto Victore*, videtur pertinere ad multorum inspectionem, ex quibus aliquis colligere attendit vnam simplicem veritatem. Vnde sub cogitatione comprehendi possunt & perceptiones sensuum ad cognoscendum aliquos effectus, & imaginationes, & discursus rationis circa diuersa signa, vel quæcumque perducentia in cognitionem veritatis intentæ. Quamuis secundum Aug. 14. de Trin. † cogitatio dicit posse omnis actualis operatio intellectus. Meditatio vero pertinere videtur ad processum rationis ex principiis aliquibus pertingentibus ad veritatis alicuius contemplationem. Et ad idem pertinet consideratio, secundum Bernar.* Quamuis secundum Philosoph. in 3. de Anima, omnis operatio intellectus, consideratio dicatur. Sed contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis. Vnde idem Richard. dicit †, quod contemplatio est perspicax & liber contuitus animi in res perspiciendas. Meditatio autem est intuitus animi in veritatis inquisitione occupatus. Cogitatio autem est animi respectus ad euagationem pronus.

l. 1. de contempl. c. 4.

eius. prin.

li. 14. c. 7.

de ver. q. 3. a. 3.

loc. cit. in arg. 3.

loc. cit. in arg. 1.

Ad secundum dicendum, quod speculatio, vt glossa Aug.* dicit ibidem, dicitur à speculo, non à specula. Videre autem aliquid per speculum, est videre causam per effectum, in quo eius similitudo relucet: vnde speculatio ad meditationem reduci videtur.

Est Aug. in lib. 15. de Trin. c. 8. 3.

Ad tertium dicendum, quod admiratio est species timoris, consequens apprehensionem alicuius rei, excedentis nostram facultatem. Vnde admiratio est actus consequens contemplationem sublimis veritatis. Di-

Cum

ctum est enim, quod contemplatio in affectu terminatur.

ar. 1. hu. ius q.

Ad quartum dicendum, quod homo ad cognitionem veritatis pertingit dupliciter. Vno modo, per ea quæ ab alio accipit. Et sic quidem quantum ad ea quæ homo à Deo accipit, necessaria est oratio: secundum illud Sap. 7. Inuocaui, & venit in me spiritus sapientiæ. Quantum vero ad ea quæ accipit ab homine, necessarius est auditus, secundum quod accipit ex voce loquentis: & lectio, secundum quod accipit ex eo quod per Scripturam est traditum. Alio modo, necessarium est quod adhibeat proprium studium: & sic requiritur meditatio.

851 Art. 4. *Vtrum vita contemplatiua consistat in contemplatione Dei, an etiam in consideratione cuiuscumque veritatis?*

inf. ar. 7. cor. & q. 181. a. 4. ad 2. & q. 182. a. 2. 2. & 3. d. 35 q. 1. a. 2. q. 3.

AD quartum sic procedit. Videtur, quod vita contemplatiua non solum consistat in contemplatione Dei, sed etiam in consideratione cuiuscumque veritatis. Dicitur enim in Psalm. 138. Mirabilia opera tua, & anima mea cognoscet nimis. Sed cognitio diuinorum operum sit per aliquam contemplationem veritatis. Ergo videtur quod ad vitam contemplatiuam pertineat, non solum diuinam veritatem, sed etiam quamlibet aliam contemplari.

in li. 5. de consid. in fi. illius.

¶ 2. Præterea, Bernardus in lib. de Consideratione dicit, quod prima contemplatio est admiratio maiestatis: secunda est iudiciorum Dei: tertia est beneficiorum ipsius: quarta est promissorum. Sed inter has quatuor solum primum pertinet ad diuinam veritatem, alia vero tria pertinent ad effectus ipsius. Ergo vita contemplatiua non solum consistit in consideratione diuinæ veritatis, sed etiam in consideratione veritatis, circa diuinos effectus.

lib. 1. de eoh. ca. 6.

¶ 3. Præterea, Richardus de sancto Victore distinguit sex species contemplationum. Quarum prima est secundum solam imaginationem, dum attendimus res corporales. Secunda autem est in imaginatione secundum rationem, prout scilicet sensibilium ordinem & dispositionem consideramus. Tertia est in ratione secundum imaginationem, quando scilicet per inspectionem rerum visibilium ad inuisibilia subleuamur. Quarta autem est in ratione secundum rationem, quando scilicet animus intendit inuisibilibus, quæ imaginatio non nouit. Quinta autem est supra rationem, quando ex diuina reuelatione cognoscimus ea quæ humana ratione comprehendi non possunt. Sexta autem est supra rationem, & præter

ratio

rationem: quando ſcilicet ex diuina illuminatione cognoſcimus ea, quæ humanæ rationi repugnare videntur: ſicut ea quæ dicuntur de myſterio Trinitatis. Sed ſolum vltimum videtur ad diuinam veritatem pertinere. Ergo contemplatio veritatis non ſolum reſpicit diuinam veritatem, ſed etiam eam quæ in creaturis conſideratur.

¶ 4. Præterea, In vita contemplatiua quæritur contemplatio veritatis, in quantum eſt perfectio hominis. Sed quælibet veritas eſt perfectio humani intellectus. Ergo in qualibet contemplatione veritatis conſiſtit vita contemplatiua.

SED contra eſt, quod Gregor. dicit in 6. Moral. * quod in contemplatione, principium, quod Deus eſt, quæritur. *cap. 28. in med.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut iam dictum eſt *, ad vitam contemplatiuam pertinet aliquid dupliciter. Vno modo, principaliter. Alio modo, ſecundario, vel diſpoſitiue. Principaliter quidem ad vitam contemplatiuam pertinet contemplatio diuinæ veritatis: quia huiuſmodi contemplatio eſt finis totius humanæ vitæ. Vnde Aug. dicit in 1. de Trin. * quod contemplatio Dei promittitur nobis, vt actionum omnium finis, atque æterna perfectio gaudiorum: quæ quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus Deum facie ad faciem, vnde & perfecte beatos facit. Nunc autem contemplatio diuinæ veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per ſpeculum, & in ænigmate. Vnde per eam ſit nobis quædam inchoatio beatitudinis, quæ hic incipit, vt in futuro continuetur. Vnde & Philoſ. in 10. Eth. * in contemplatione optimi intelligibilis ponit vltimam felicitatem hominis. Sed quia per diuinos effectus in Dei contemplationem manuducimur, ſecundum illud ad Rom. 1. Inuiſibilia Dei per ea quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur: inde eſt quod etiam contemplatio diuinorum effectuum ſecundario ad vitam contemplatiuam pertinet, prout ſcilicet ex hoc manuducitur homo in Dei cognitionem. Vnde Auguſt. dicit in lib. de vera religion. * quod in creaturarum conſideratione non vana, & peritura curioſitas eſt exercenda, ſed gradus ad immortalia, & ſemper permanentia faciendus. Sic ergo ex præmiſſis patet †, quod ordine quodam quatuor ad vitam contemplatiuam pertinent. Primo quidem virtutes morales. Secundo autem, alij actus, præter contemplationem. Tertio vero, contemplatio diuinorum effectuum. Quartum vero completiuum, eſt ipſa contemplatio diuinæ veritatis. *art. 1. 2. & 3.* *c. 8. circa med. 1.* *c. 6. 7. & 8. 1.* *c. 29. parum a princ. 1.*

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod Dauid cognitionem operum Dei quærebat, vt ex hoc, manuduceretur in Deum. Vnde alibi dicit Psal. 142. Meditatus sum in omnibus operibus tuis, & in factis manuum tuarum meditabar: expandi manus meas ad te.

Ad secundum dicendum, quod ex consideratione diuinorum iudiciorum manuducitur homo in contemplationem diuinæ iustitiæ. Ex consideratione autem diuinorum beneficiorũ, & promissorum manuducitur homo in cognitionem diuinæ misericordiæ, seu bonitatis, quasi per effectus exhibitos, vel exhibendos.

Ad tertium dicendum, quod per illa sex designantur gradus, quibus per creaturas in Dei contemplationem ascenditur. Nam in primo gradu ponitur perceptio ipsorum sensibilium. In secundo vero gradu ponitur progressus à sensibilibus ad intelligibilia. In tertio vero gradu ponitur diiudicatio sensibilium secundum intelligibia. In quarto vero gradu ponitur absoluta consideratio intelligibilium, in quæ per sensibilia peruenitur. In quinto vero gradu ponitur contemplatio intellectibilium, quæ per sensibilia inueniri non possunt: sed per rationem capi possunt. In sexto gradu ponitur consideratio intelligibilium, quæ ratio nec inuenire, nec capere potest: quæ scilicet pertinent ad sublimem contemplationem diuinæ veritatis, in qua finaliter contemplatio perficitur.

Ad quartum dicendum, quod vltima perfectio humani intellectus est veritas diuina. Aliæ autem veritates perficiunt intellectum in ordine ad veritatem diuinam.

852 Art. 5. *Vtrum vita contemplatiua secundum statum huius vitæ possit pertingere ad visionem diuinæ essentiæ?*

2.q.11.a. 11. & 12. q.93.a.2. & 3. di. 35. q. 2. art.2. & 4.di. 49. q.2.a.7. & 3.con. c.47. & ue. q.10. ar.11. & quoli. 1. art.1. ad 17. dic. fin.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod vita contemplatiua secundum statum huius vitæ possit pertingere ad visionem diuinæ essentiæ: quia vt habetur Gen. 32. Iacob dixit, Vidi Deum facie ad faciem, & salua facta est anima mea. Sed visio faciei Dei est visio diuinæ essentiæ. Ergo videtur quod aliquis per contemplationem in præsenti vita possit se extendere ad videndum Deum per essentiam.

¶ 2. Præterea, Greg. dicit in 6. Moral.* quod viri contemplatiui ad semetipsos introrsus redeunt in eo quod spiritualia rimantur, & nequaquam secum rerum corporalium vmbras trahunt, vel forsitan tradunt, manu discretionis abigunt, sed incircumscripti lumen videre cupientes, cunctas circumscriptionis suæ imagines deprimunt: & in eo quod super se contingere

* c. 27.

appetunt, vincunt quod sunt. Sed homo non impeditur à visione diuinæ essentiæ, quæ est lumen incircumscriptum, nisi per hoc, quod necesse habet intendere corporalibus phantasmatibus. Ergo videtur quod cõtemplatio præsentis vitæ possit se extendere ad videndum incircumscriptum lumen per essentiam.

¶ 3. Præterea, Greg. in 2. Dial. dicit *. Animæ videnti Creatorem, angusta est omnis creatura. Vir ergo Dei (scilicet beatus Benedictus) qui intra globum igneum, angelos quoque ad cœlum redeuntes videbat, hæc proculdubio cernere non nisi in Dei lumine poterat. Sed B. Benedictus adhuc in præsenti vita viuebat. Ergo contemplatio præsentis vitæ potest se extendere ad videndam Dei essentiam. *cap. 35. à med.*

SED contra est, quod Greg. dicit super Ezech. * Quamdiu in hac mortali carne viuitur, nullus ita in contemplationis virtute proficit, vt in ipso incircumscripto luminis radio, mentis oculos infigat. *Hom. 14. inter med. & fin.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut Aug. dicit super Genes. * ad litteram. Nemo videns Deum, viuit ista vita, qua mortaliter viuitur in istis sensibus corporis. Sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, siue omnino exiens de corpore, siue alienatus à carnalibus sensibus, in illam non subuehitur visionem: quæ supra diligentius pertractata sunt *, vbi dictum est de raptu: & in primo, vbi actum est de Dei visione †. Sic ergo dicendum est, quod in hac vita potest esse aliquis dupliciter. Vno modo secundum actum: in quantum scilicet actualiter vtitur sensibus corporis. Et sic nullo modo contemplatio præsentis vitæ potest pertingere ad videndum Dei essentiam. Alio modo potest esse aliquis in hac vita potentialiter, & non secundum actum: in quantum scilicet animæ eius est corpori mortali coniuncta vt forma: tra tamen, vt non vtatur corporis sensibus, aut etiam imaginatione: sicut accidit in raptu. Et sic potest contemplatio huius vitæ pertingere ad visionem diuinæ essentiæ. Vnde supremus gradus contemplationis præsentis vitæ est, qualem habuit Paulus in raptu, secundum quem fuit medio modo se habens inter statum præsentis vitæ, & futuræ. *l. 12. c. 7. circ. fi. 30. 9. 175. ar. 4. & 5. † p. p. 9. 12. c. 11.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Dion. * in epistola ad Caium monachum dicit. Si aliquis videns Deum, intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt eius. Et Greg. dicit super Ezec. † quod nequaquam omnipotens Deus iam in sua claritate conspicitur, sed quiddam sub illa speculatur anima, vnde recte proficiat, & post ad visionis eius gloriam *In epist. ad Caium monachum, Tom. 2. in med. illius. † Hom. 14. inter med. & fin. & libro 18. Mor. c. 37.*

riam pertingat. Per hoc ergo quod Iacob dixit. Vidi Dominum facie ad faciem, non eſt intelligendum quod Dei eſſentiam viderit, ſed quod formam, ſcilicet imaginariam vidit, in qua Deus locutus eſt ei. Videndo enim per faciem quemlibet agnoſcimus, cognitionem Dei faciem eius vocauit: ſicut Gloſſa Gregorius ibidem † dicit.

† Gl. ord. ſup. hunc locum ex Greg.

Ad ſecundum dicendum, quod contemplatio humana, ſecundum ſtatum præſentis vitæ, non poteſt eſſe abſque phantaſmatibus: quia connaturale eſt homini, vt ſpecies intelligibiles in phantaſmatibus videat: ſicut Philoſoph. dicit in 3. de Anima. Sed tamen intellectualis cognitio non fixit in ipſis phantaſmatibus, ſed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis. Et hoc non ſolum in cognitione naturali, ſed etiam in eis, quæ per reuelationem cognoſcimus. Dicit enim Dionyſ. 2. cap. Cæleſt. Hierarch. † quod angelorum hierarchias manifeſtat nobis diuina claritas in quibuſdam ſymbolis figuratis; ex cuius virtute reſtituitur in ſimplum radium, id eſt, in ſimplicem cognitionem intelligibilis veritatis. Et ſic intelligendum eſt quod Gregor. † dicit, quod contemplantes corporalium rerum vmbras non ſecum trahunt: quia videlicet in eis non fixit eorum contemplatio, ſed potius in conſideratione intelligibilis veritatis.

à me. colligitur.

Loc. cit in argum.

Ad tertium dicendum, quod ex verbis illis Greg. non datur intelligi, quod B. Benedictus Deum in illa viſione per eſſentiam viderit: ſed vult oſtendere, quod quia videnti Creatorem anguſta eſt omnis creatura, conſequens eſt quod per illuſtrationem diuini luminis de facili poſſint quæcumque videri. Vnde ſubdit, Quantumlibet enim parum de luce Creatoris aſperſerit, breue ei fit omne quod creatum eſt.

853 Su. q. 179 a. 1. ad 3. & ver. t. 8. art. 15. ad 3. & q. 10. a. 8 ad 10 & Diom. 4. de. 7. cor. 21. & ap. 20. l. 1. c. 2. & 3. * p. 1. a me. † Ibid.

Art. 6. *Verum operatio contemplationis conuenienter diſtinguatur per tres motus circularem, rectum, & obliquum?*

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter operatio contemplationis diſtinguatur per tres motus, circularem, rectum & obliquum, 4. cap. de Diuin. nom. *. Contemplatio enim tantum ad quietem pertinet ſecundum illud Sapien. 8. Intrans in domum meam, conquieſcam cum illa. Sed motus quieti oppoſitus. Non ergo operationes contemplatiuæ vitæ per motus deſignari debent.

¶ 1. Præterea, Actio contemplatiuæ vitæ ad lectum pertinet, ſecundum quem homo cum angelis conuenit. Sed in angelis aliter aſſignat Dionyſius motus, quam in anima. Dicit enim motum circularem

ange-

errorificur patet quod circa intellectum primorum
incipiorum non erratur, quæ simplici intuitu co-
oscimus. Et tunc istis duobus præmissis, tertio po-
ur vniformitas conformis angelis, secundum quod
ternissis omnibus in sola Dei contemplatione
rsistitur. Et hoc est quod † dicit. Deinde sic vnifor- *Idem eo-*
s facta vnite, id est conformiter vnitis virtutibus, *dem loc.*
pulchrum, & bonum manuducitur. Motus autem
ius in angelis accipi non potest, secundum id quod
considerando procedat ab vno in aliud, sed solum
undum ordinem suæ prouidentiæ: secundum sci-
et quod angelus superior inferiores illuminat per
dios. Et hoc est quod dicit, quod in directum mo-
mur angeli, quando procedunt ad subiectorum pro-
dentiam, recta omnia transeuntes, id est, secundum
quæ secundum rectum ordinem disponuntur. Sed
ctum motum ponit in anima secundum hoc quod ab
terioribus sensibilibus procedit ad intelligibilium
gnitionem. Obliquum autem motum ponit in ange-
compositum ex recto & circulari, in quantum se-
undum contemplationem Dei inferioribus prouidet.
anima autem ponit motum obliquum similiter ex
cto & circulari compositum, prout scilicet illumina-
onibus diuinis ratiocinando vtitur.

Ad tertium dicendum, quod illæ diuersitates mo-
um, quæ accipiuntur secundum differentiam eius
uod est sursum & deorsum, dextrorsum & sinistror-
um, ante & retro, & secundum diuersos circuitus,
mnes continentur sub motu recto vel obliquo. Nam
er omnes designatur discursus rationis. Quod qui-
em si fit à genere ad speciem, vel à toto ad partem, *Loco cit. in arg.*
rit (vt ipse exponit †) secundum sursum & deor-
um. Si vero fit ab vno oppositorum in aliud, erit
ecundum dextrorsum & sinistrorsum. Si vero fit à *In solut. ad 2.*
ausis in effectus, erit ante & retro. Si vero à secun- † *Locis in*
dum accidentia, quæ circumstant rem propinquam *a 1. & cit.*
rel remotam, erit circuitus. Discursus autem rationis, 854
quando est à sensibilibus ad intelligibilia secundum
ordinem naturalis rationis, pertinet ad motum re-
ctum. Quando autem est secundum illuminationes di- *1. 9. 3.*
uinas, pertinet ad motum obliquum: vt ex dictis pa- *a. 5. cor.*
tet *. Sola autem immobilitas quam ponit, pertinet *& 4. d. 15*
ad motum circularem. Vnde patet, quod Dionys. † *q. 4. a. 2.*
multo sufficientius & subtilius, motum contemplatio- *q. 1. ad 1.*
nis describit. *& Boëtius de hebd. pr.*

Art. 7 *Vtrum contemplatio delectationem habeat?*

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod con-
templatio delectationem non habeat. Delectatio

est *circularis*, secundum quem aliquid mouetur uniformiter circa idem centrum. Alius autem est motus secundum quem aliquid procedit ab vno in aliud. Motus autem est obliquus, quasi compositus ex vtroque. Et ideo in operationibus intelligibilibus id quod simpliciter habet vniformitatem, attribuitur motui circulari. Operatio autem intelligibilis, secundum quam proceditur de vno in aliud, attribuitur motui obliquo. Operatio autem intelligibilis habens aliquid vniformitatis simul cum processu ad diuersa, attribuitur motui obliquo.

Ad primum ergo dicendum, quod motus corporis exteriores opponuntur quieti contemplationis, qua intelligitur esse ab exterioribus occupationibus. Sed motus intelligibilium operationum ad ipsam quietem contemplationis pertinent.

Ad secundum dicendum, quod homo communis in intellectu cum angelis in genere. Sed vis intellectiua est multo altior in angelo, quam in homine. Et ideo alio modo oportet hos motus in hominibus, & in angelis assignare, secundum quod diuersimode habent ad vniformitatem. Intellectus enim angeli habet cognitionem vniformem secundum duo. Primo quidem, quia non acquirit intelligibilem veritatem ex varietate rerum compositarum. Secundo, quia non intelligit veritatem intelligibilem discursiue, sed simplici intuitu. Intellectus vero animæ à sensibilibus rebus accipit intelligibilem veritatem, & cum quodam discursu rationis ipsius eam intelligit. Et ideo Dionysius † motum circularem in angelis assignat quantum vniformiter, & indeficienter absque principio & fine inuenitur Deum: sicut motus circularis carens principio, & fine, vniformiter est circa idem centrum. In anima vero antequam ad istam vniformitatem perueniatur, exigitur quod duplex eius difformitas amoueatur. Primo quidem, illa quæ est diuersitate exteriorum rerum, prout scilicet relinquit exteriora. Et hoc est, quod primo ponit in motu circulari animæ, ingressum ipsius ab exterioribus ad ipsam. Secundo autem oportet quod remoueatur secunda difformitas, quæ est per discursum rationis. Et hoc idem contingit, secundum quod omnes operationes animæ reducuntur ad simplicem contemplationem intelligibilis veritatis. Et hoc est quod secundo † dicit, quod necessaria est vniformis connolutio intellectualium virtutum ipsius: vt scilicet cessante discursu figatur eius intuitus in contemplatione viuæ simplicis veritatis. Et in hac operatione animæ non

Ioa. cit. in arg.

Dion. c. 4 de diu.

est

rorificut patet quod circa intellectum primorum
ipsorum non erratur, quæ simplici intuitu co-
cimus. Et tunc istis duobus præmissis, tertio po-
r vniformitas conformis angelis, secundum quod
ermissis omnibus in sola Dei contemplatione
istitur. Et hoc est quod † dicit. Deinde sic vnifor- *Idem eo-*
facta vnite, id est conformiter vnitis virtutibus, *dem loc.*
ulchrum, & bonum manuducitur. Motus autem
us in angelis accipi non potest, secundum id quod
onsiderando procedat ab vno in aliud, sed solum
ndum ordinem suæ prouidentiæ: secundum sci-
: quod angelus superior inferiores illuminat per
ios. Et hoc est quod dicit, quod in directum mo-
tur angeli, quando procedunt ad subiectorum pro-
:ntiam, recta omnia transeuntes, id est, secundum
quæ secundum rectum ordinem disponuntur. Sed
tum motum ponit in anima secundum hoc quod ab
erioribus sensibilibus procedit ad intelligibilium
nitionem. Obliquum autem motum ponit in ange-
:ompositum ex recto & circulari, in quantum se-
dum contemplationem Dei inferioribus prouidet.
anima autem ponit motum obliquum similiter ex
:o & circulari compositum, prout scilicet illumina-
ibus diuinis ratiocinando vtitur.

d tertium dicendum, quod illæ diuersitates mo-
m, quæ accipiuntur secundum differentiam eius
od est sursum & deorsum, dextrorsum & sinistror-
n, ante & retro, & secundum diuersos circuitus,
nes continentur sub motu recto vel obliquo. Nam
omnes designatur discursus rationis. Quod qui-
n si fit à genere ad speciem, vel à toto ad partem, *Loco cito*
t (vt ipse exponit †) secundum sursum & deor- *in arg.*
n. Si vero fit ab vno oppositorum in aliud, erit
undum dextrorsum & sinistrorsum. Si vero fit à *In solut.*
usis in effectus, erit ante & retro. Si vero fit secun- *ad 2.*
m accidentia, quæ circumstant rem propinquam † *Loci in*
l remotam, erit circuitus. Discursus autem rationis, *a 1. &*
lando est à sensibilibus ad intelligibilia secundum *1. cit.*
dinem naturalis rationis, pertinet ad motum re- *854*
um. Quando autem est secundum illuminationes di- *1 2. q. 3.*
nas, pertinet ad motum obliquum: vt ex dictis pa- *a. 5. cor.*
t*. Sola autem immobilitas quam ponit, pertinet *& 4. d. 15*
l motum circularem. Vnde patet, quod Dionys. † *q. 4. a. 2.*
ulto sufficientius & subtilius, motum contemplatio- *q. 1. ad 1.*
is describit. *& Boë-*
tius de
hebd. pr.

Art. 7 *Vtrum contemplatio delectationem habeat?*

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod con-
templatio delectationem non habeat. Delectatio

enim ad vim appetitiuam pertinet. Sed contemplatio principaliter consistit in intellectu. Ergo videtur quod delectatio non pertineat ad contemplationem.

¶ 2. Præterea, Omnis contentio, & omne certamen impedit delectationem. Sed in contemplatione est contentio & certamen. Dicit enim Greg. super Ezech. *Ho. 14. inter med. & fin.* quod anima cum contemplari Deum nititur, quodam certamine posita, modo quasi exuperata intelligendo & sentiendo de incircumscripto homine aliquid degustat: modo succumbit, quia & degustata iterum deficit. Ergo vita contemplatiua non habet delectationem.

¶ 3. Præterea, Delectatio sequitur operationem perfectam, vt dicitur in 10. Ethic, † Sed contemplatio *li. 10. c. 4. tom. 4.* est imperfecta, secundum illud 1. ad Cor. 13. Videmus nunc per speculum in ænigmate. Vnde & de Iacob legitur Gen. 32. quod postquam dixit, Vidi Dominum facie ad faciem, claudicabat pede. Ergo videtur quod vita contemplatiua delectationem non habeat.

¶ 4. Præterea, Læsio corporalis delectationem impedit. Sed contemplatio inducit læsionem corporalem. Vnde Genes. 32. dicitur, quod Iacob postquam dixerat, Vidi Dominum facie ad faciem, claudicabat pede; eo quod tetigerit neruum femoris eius dum puerit. Ergo videtur, quod in vita contemplatiua non sit delectatio.

SED. contra est, quod de contemplatione sapientiæ dicitur Sap. 8. Non habet amaritudinem conuersatio illius, nec tædium conuictus eius: sed lætitiam & gaudium. Et Greg. dicit super Ezechiel. *, quod contemplatiua vita amabilis valde dulcedo est. *Ho. 14. a med.*

RESPONDEO dicendum, quod aliqua contemplatio potest esse delectabilis dupliciter. Vno modo, ratione ipsius operationis: quia vnicuique delectabilis est operatio sibi conueniens secundum propriam naturam vel habitum. Contemplatio autem veritatis competit homini secundum suam naturam, prout est animal rationale: ex quo contingit, quod omnes homines natura scire desiderant, & per consequens in cognitione veritatis delectantur. Et adhuc magis fit hoc delectabile habenti habitum sapientiæ & scientiæ: ex quo accidit, quod sine difficultate aliquis contemplatur. Alio modo contemplatio redditur delectabilis ex parte obiecti, inquantum scilicet aliquis rem amatam contemplatur. Sicut etiam accidit in visione corporali, quæ delectabilis redditur non solum ex eo quod ipsum videre est delectabile, sed etiam ex eo quod videt quis personam amatam. Quia

ergo

SED contra est, quod Dominus dicit Lucæ 10. Maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea: quia vt Greg. dicit super Ezechielem †, Contemplatiua hic incipit, vt in cælesti patria perficiatur. *hom. 14. à med.*

RESPONDEO dicendum, quod aliquid potest dici diuturnum dupliciter. Vno modo secundum suam naturam. Alio modo, quo ad nos. Secundum se quidem manifestum est, quod vita contemplatiua est dupliciter. Vno modo, eo quod versatur circa incorruptibilia & immobilia. Alio modo, quia non habet contrarietatem. Delectationi enim quæ est in considerando, nihil est contrarium: vt dicitur in 1. Topic. * Sed quo ad nos etiam vita contemplatiua diuturna est: tum quia competit nobis secundum actionem incorruptibilis partis animæ, scilicet secundum intellectum: vnde potest post hanc vitam durare. Alio modo, quia in operibus contemplatiuæ corporaliter non laboramus. Vnde magis in huiusmodi operibus continue persistere possumus: sicut Philosophus dicit in 10. Ethic. † *6 13. inter prine. & med.* *l. 10. c. 7. parum à prin. t. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod modus contemplandi non est idem hic & in patria. Sed vita contemplatiua dicitur manere, ratione charitatis, in qua habet & principium & finem. Et hoc est quod Gregor. dicit super Ezechiel. * Contemplatiua hic incipit, vt in cælesti patria perficiatur: quia amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem amat, viderit, in amore ipsius amplius igneſcit. *hom. 14. post med.*

Ad secundum dicendum, quod nulla actio potest diu durare in suo summo. Summum autem contemplationis est vt attingat ad vniformitatem diuinæ contemplationis: vt dicit Dionys. * sicut supra positum est †. Vnde etsi quantum ad hoc contemplatio diu durare non possit, tamen quantum ad alios contemplationis actus, potest diu durare. * *Ex c. 3. cal. hier.* † *poteſt haberi.*

Ad tertium dicendum, quod Philosophus dicit * vitam contemplatiuam esse supra hominem: quia competit nobis secundum hoc, quod aliquid diuinum est in nobis, scilicet intellectus, qui est incorruptibilis & impassibilis in se: & ideo actio eius potest esse diuturnior. * † *a. 6. huius quæſt. ad 2.* * *l. 10. Eth. c. 7. tom. 3.*

QVAESTIO CLXXXI.

De vita activa, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de vita activa.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum omnia opera virtutum moralium pertineant ad vitam activam?

hac vita, imperfecta est respectu contemplationis patriæ: & similiter delectatio contemplationis viæ dicitur imperfecta respectu delectationis contemplationis patriæ: de qua dicitur in Psal. 35. Torrente voluptatis tuæ potabis eos. Sed contemplatio divinorum, quæ habetur in via, etsi sic imperfecta, tamen est delectabilior omni alia contemplatione quantumcunque perfecta, propter excellentiam rei contemplatæ. Unde Philos. dicit in 1. de Partibus animalium *, licet circa illas honorabiles existentes & divinas substantias, minores nobis existere theorias: sed etsi secundum modicum attingamus eas, tamen propter innatam nobilitatem cognoscendi, delectabilius aliquid habet, quam quæ apud nos omnia. Et hoc est etiam, quod Gregor. dicit super Ezech. †, Contemplatorum vita amabilis valde dulcedo est, quæ super semetipsa animam rapit, cælestia aperit, spiritalia mentis oculis patefacit.

Lib. 1. c. 5 circa pr. tom. 4.

hom. 14. à med.

Ad quartum dicendum, quod Iacob post contemplationem vno pede claudicabat: quia necesse est ut debilitato amore seculi, cõualescat aliquis ad amorem Dei, vt Greg. dicit super Ezech. * Et ideo post apparitionẽ suauitatis Dei vnus in nobis pes sanus remanet, atque alius claudicat. Omnis enim qui vno pede claudicat, solum illi pedi innititur, quem sanum habet.

hom. 14 inter me. & fin.

855

Art. 8. *Vtrum vita contemplativa sit diuturna?*

1. q. 10. a. 4. ad 3. & 3. d. 35. q. 1. a. 4. q. 3.

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod vita contemplativa non sit diuturna. Vita enim contemplativa essentialiter consistit in his quæ ad intellectum pertinent. Sed omnes intellectiuæ perfectiones huius vitæ euacuabuntur: secundum illud 1. ad Cor. 13. Sive prophetiæ euacuabuntur, sive linguæ cessabunt, sive scientia destruetur. Ergo vita contemplativa euacuatur.

¶ 2. Præterea, Dulcedinem contemplationis aliquis homo raptim & pertransiendo deguſtat. Vnde Aug. dicit in 10. * Confes. Intromittis me in affectum multum inusitatum interiorius, ad nescio quam dulcedinem, sed recido in hæc ærumnosis ponderibus. Greg. etiam dicit in 5. Moral. † exponens illud Iob. 4. Cum spiritus me præsente transiret: In suauitate, inquit, contemplationis intimæ, non diu mens figitur: quia ad semetipsam ipsa immensitate luminis reuerberata revocatur. Ergo vita contemplativa non est diuturna.

lib. 10. c. 40. parũ ante fin. tom. 1.

† *cap. 23. circa me.*

¶ 3. Præterea, Illud quod non est homini connaturale, non potest esse diuturnum. Vita autem contemplativa est melior secundum Deum, quam secundum hominem, vt Phil. dicit in 10. Ethic. * Ergo videtur quod vita contemplativa non sit diuturna.

c. 7. ad fi. præcipua tom. 5.

SED

SED contra est, quod Dominus dicit Lucæ 10. Maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea: quia vt Greg. dicit super Ezechielem †, Contemplatiua hic incipit, vt in cælesti patria perficiatur. hom. 14. à med.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid potest dici diuturnum dupliciter. Vno modo secundum suam naturam. Alio modo, quo ad nos. Secundum se quidem manifestum est, quod vita contemplatiua est diuturna. Vno modo, eo quod versatur circa incorruptibilia & immobilia. Alio modo, quia non habet contrarietatem. Delectationi enim quæ est in consideratione, nihil est contrarium: vt dicitur in 1. Topic. * Sed quo ad nos etiam vita contemplatiua diuturna est: tum quia competit nobis secundum actionem incorruptibilis partis animæ, scilicet secundum intellectum: unde potest post hanc vitam durare. Alio modo, quia in operibus contemplatiuæ corporaliter non laboramus. Vnde magis in huiusmodi operibus continue perstitere possumus: sicut Philosophus dicit in 10. Ethic. † * 13. inter prin. & med. † l. 10. c. 7. parum à prin. l. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod modus contemplandi non est idem hic & in patria. Sed vita contemplatiua dicitur manere, ratione charitatis, in qua habet principium & finem. Et hoc est quod Gregor. dicit super Ezechiel. * Contemplatiua hic incipit, vt in cælesti patria perficiatur: quia amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem amat, viderit, in amore ipsius amplius ignescit. hom. 14. post med.

Ad secundum dicendum, quod nulla actio potest diu durare in suo summo. Summum autem contemplationis est vt attingat ad vniformitatem diuinæ contemplationis: vt dicit Dionys. * sicut supra positum est †. Vnde etsi quantum ad hoc contemplatio diu durare non possit, tamen quantum ad alios contemplationis actus, potest diu durare. * Ex c. 3. cæl. hier. † potest haberi.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus dicit * vitam contemplatiuam esse supra hominem: quia competit nobis secundum hoc, quod aliquid diuinum est in nobis, scilicet intellectus, qui est incorruptibilis & impassibilis in se: & ideo actio eius potest esse diuturnior. † a. 6. hu. ius quæst. ad 2. * l. 6. 10. Eth. c. 7. tom. 3.

QVÆSTIO CLXXXI.

De vita actiua, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de vita actiua.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum omnia opera virtutum moralium pertineant ad vitam actiuam?

¶ Secundo, vtrum prudentia pertineat ad vitam actiuam?

¶ Tertio, vtrum doctrina pertineat ad vitam actiuam?

¶ Quarto, de diuturnitate vitæ actiuæ.

856 Art. 1. *Vtrum omnes actus virtutum moralium pertineant ad vitam actiuam?*

Sup. q. 80. ar. 2. cor. & op. 17. AD primum sic proceditur. Videtur, quod non omnes actus virtutum moralium pertineant ad vitam actiuam. Vita enim actiua videtur consistere solum in his quæ sunt ad alterum. Dicit enim Gregor. super Ezech. * quod actiua vita est, panem esurienti frangere, nudum tegere, errantem in viam reducere, infirmum visitare, et cætera huiusmodi. Sed non omnes actus virtutum moralium pertinent ad hæc. Ergo non omnes actus virtutum moralium pertinent ad vitam actiuam.

** hom. 14. à med.*

q. 58. a. 2. & 1. 2. q. 60. art. 2. ¶ 2. Præterea, Gregor. dicit super Ezechielem *, quod per Liam, quæ fuit lippa, sed fœcunda, significatur vita actiua, quæ dum occupatur in operibus, multos videt: sed dum modo per verbum, modo per exemplum, ad imitationem suam proximos accendit, multos in bono opere filios generat. Hoc autem magis videtur pertinere ad charitatem, per quam diligimus proximum, quam ad virtutes morales. Ergo videtur quod actus virtutum moralium non pertineant ad vitam actiuam.

** ibidem.*

qu. prac. art. 2. ¶ 3. Præterea, Sicut supra dictum est *, virtutes morales disponunt ad vitam contemplatiuam. Sed dispositio & perfectio pertinent ad idem. Ergo videtur quod virtutes morales non pertineant ad vitam actiuam.

** q. 179. a. 2.*

SED contra est, quod Isidorus dicit in lib. de Summo bono *, In actiua vita prius per exercitium boni operis cuncta exhaurienda sunt vitia, vt in contemplatiua iam pura mentis acie ad contemplandum diuinum lumen quisque pertranseat. Sed cuncta vitia non exhauriuntur, nisi per actus virtutum moralium. Ergo actus virtutum moralium ad vitam actiuam pertinent.

** l. 3. c. 15. parum à prin.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, vita actiua & contemplatiua distinguuntur secundum diuersa studia hominum intendentium ad diuersos fines: quorum vnum est consideratio veritatis, quæ est finis vitæ contemplatiuæ: aliud autem est exterior operatio, ad quam ordinatur vita actiua.

** q. 179. a. 1.*

ia. Manifeſtum eſt autem quod in virtutibus mo-
ius non principaliter quæritur contemplatio veri-
,ſed ordinantur ad operandum. Vnde Philoſoph.
in 2. Ethicor. * quod ad virtutem quidem ſcire, *lib.2.c.2.*
m aut nihil prodeſt. Vnde manifeſtum eſt, quod *& lib.10.*
ites morales pertinent eſſentialiter ad vitam acti- *c. 1. circa*
.Vnde & Philoſoph. in 10. Ethic. † virtutes mora- *prin.* † *lib.10.*
ordinat ad fœlicitatem actiuam. *c.7. & 8.*

à primum ergo dicendum, quod inter virtutes *tom.5.*
ales præcipua eſt iuſtitia, qua aliquis ad alterum *lib.5. c.1.*
inatur: vt Philoſoph. probat in 5. Ethicor. * Vnde *à me. t.5.*
actiua deſcribitur per ea quæ ad alterum ordi-
tur: non quia in his ſolum, ſed quia in his princi-
ius conſiſtit.

d ſecundum dicendum, quod per actus omnium
tutum moralium poteſt aliquis proximos ſuo
mplo dirigere ad bonum: quod Gregor. * ibidem *Loco cit.*
ribuit vitæ actiuæ. *in arg.*

Ad tertium dicendum, quod ſicut virtus quæ ordi-
tur in finem alterius virtutis, tranſit quodam modo
ſpeciem eius: ita etiam quando aliquis vtitur his
æ ſunt vitæ actiuæ, ſolum prout diſponunt ad con-
mplationem, comprehenduntur ſub vita contempla-
ia. In his autem qui operibus virtutum moralium
tendunt, tanquam ſecundum ſe bonis, non autem
nquam diſponentibus ad vitam contemplatiuam,
rtutes morales pertinent ad vitam actiuam: quam-
is etiam dici poſſit quod vita actiua diſpoſitio ſit ad
itam contemplatiuam.

Art. 2. *Verum prudentia pertineat ad vitam actiuam?* 857

AD ſecundum ſic proceditur. Viderur, quod pru- *Supra q.*
dentia non pertineat ad vitam actiuam. Sicut enim *180. a.2.*
ita contemplatiua pertinet ad vim cognitiuam, ita *ex. & pra-*
actiua ad vim appetitiuam. Prudentia autem non per- *ſenti qu.*
tinet ad vim appetitiuam, ſed magis ad cognitiuam. *a.1.2.& opuſc.17.*
Ergo prudentia non pertinet ad vitam actiuam.

¶ 2. Prætegea, Gregor. dicit ſuper Ezechielem *, *c.7.ad 7.*
quod actiua vita dum occupatur in opere, minus vi- *hom.14.*
det. Vnde ſignificatur per Liam, quæ lippos oculos *à med.*
habebat. Prudentia autem requirit oculos claros, vt
recte iudicet homo de agendis. Ergo videtur quod
prudentia non pertineat ad vitam actiuam.

¶ 3. Prætetea, Prudentia media eſt inter virtutes
morales & intellectuales. Sed ſicut virtutes morales
pertinent ad vitam actiuam, vt dictum eſt *, ita intel- *art. præc.*
lectuales ad contemplatiuam. Ergo videtur quod pru-
dentia non pertineat neque ad vitam actiuam, neque

ad contemplatiuam, ſed ad medium vitæ actiuæ: quod Auguſtinus ponit 19. de Ciuit. Dei †.

l. 19. c. 2. & 19. c. 3.

SED contra eſt, quod Philoſophus in 10. Ethic.* prudentiam pertinere dicit ad fœlicitatem actiuam, ad quam pertinent virtutes morales.

* l. 10. c. 8. tom. 3.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, id quod ordinatur ad aliud, ſicut ad finem, præcipue in moralibus, trahitur ad ſpeciem eius ad quod ordinatur: ſicut ille qui mœchatur vt furetur, magis dicitur fur quam mœchus, ſecundum Philoſophum in 5. Ethic.* Manifeſtum eſt autem quod cognitio prudentiæ ordinatur ad operationes virtutum moralium, ſicut ad finem: eſt enim recta ratio agibilium, ſicut dicitur in 6. Ethic. † Vnde & fines virtutum moralium ſunt principia prudentiæ: ſicut in eodem libro Philoſophus dicit. Sicut ergo dictum eſt *, quod virtutes morales in eo qui ordinat eas ad quietem contemplationis, pertinent ad vitam contemplatiuam: ita cognitio prudentiæ, quæ de ſe ordinatur ad operationes virtutum moralium, directe pertinet ad vitam actiuam: ſi tamen prudentia proprie ſumatur, ſecundum quod Philoſophus de ea loquitur. Si autem ſumatur communius, prout ſcilicet comprehendit qualemcumque humanam cognitionem, ſic prudentia quantum ad aliquam ſui partem pertinet ad vitam contemplatiuam: ſecundum quod Tullius dicit in 1. de Offic. † quod qui acutiſſime & celerrime poteſt videre verum, & explicare rationem, is prudentiſſimus & ſapientiſſimus rite haberi ſolet.

art. præc. ad 3. & 1. 2. q. 18. art. 6.

lib. 5. c. 2.

Paulo à princ. t. 5.

† l. 6. c. 4. tom. 5.

* a. præc.

lib. 1. c. de 4. virtut. ſibi vſ. de omnia manant.

Ad primum ergo dicendum, quod operationes morales ſpecificantur ex fine, vt ſupra habitum eſt *. Et ideo ad vitam contemplatiuam illa cognitio pertinet, quæ finem habet in ipſa cognitione veritatis. Cognitio autem prudentiæ, quæ magis habet finem in actu appetitiuæ virtutis, pertinet ad vitam actiuam.

* 1. 2. q. 1. a. 3. & q. 18. art. 6.

Ad ſecundum dicendum, quod occupatio exteriorum rerum facit hominem minus videre in rebus intelligibilibus, quæ ſunt ſeparatæ à ſenſibilibus, in quibus operationes actiuæ vitæ conſiſtunt. Sed tamen occupatio exterior actiuæ vitæ facit hominem magis clare videre in iudicio agibilium: quod pertinet ad prudentiam, tum propter experientiam, tum propter mentis attentionem: quia vbi intenderis, ibi ingenium valet, vt Salluſtius dicit *.

In oratione Catilinæ. in cuius ſitu lum eſt, Caſa- rii oratio.

Ad tertium dicendum, quod prudentia dicitur eſſe media inter virtutes intellectuales & morales, quantum ad hoc, quod in ſubiecto conuenit cum virtutibus intellectualibus: in materia autem notabiliter conuenit cum

m moralibus. Illud autem tertium viuendi genus
iedium eſt inter actiuam vitam, & contemplatiuam,
uantum ad ea circa quæ occupatur: quia quandoque
ccupatur in contemplatione veritatis, quandoque
item occupatur circa exteriora.

Art. 3. *Verum docere ſit actus vitæ actiuæ, an contemplatiuæ?* 858

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod docere non ſit actus vitæ actiuæ, ſed contemplatiuæ. 3.d.35. q.1.ar.3. q.2.ad 3. Et vor.q. 11. ar.4. hom. 5. inter mediũ & fi.
icit enim Gregorius ſuper Ezechielem *, quod viri erfecti bona cœleſtia, quæ ſaltem per ſpeculum conmplari potuerunt, fratribus denuntiant, eorumque nimos in amorem intimæ claritatis accendunt. Sed oc pertinet ad doctrinam. Ergo docere eſt actus vitæ ontemplatiuæ.

¶ 2. Præterea, ad idem genus vitæ videtur reduci ctus & habitus. Sed docere eſt actus ſapientiæ. Dicit nim Philoſoph. in principio Metaphyſic. * quod ſinum ſcientis eſt poſſe docere. Cum ergo ſapientia el ſcientia pertineat ad vitam contemplatiuam, videtur quod etiam doctrina ad vitam contemplatiuam ertineat. l.1.c.2. d med. t.3.

¶ 3. Præterea, Sicut contemplatio eſt actus vitæ ontemplatiuæ, ita & oratio. Sed oratio qua quis orat ro alio, nihilominus pertinet ad vitam contemplatiam. Ergo quod aliquis veritatem meditatam in alterius notitiam per doctrinam deducat, videtur ad vitam contemplatiuam pertinere.

SED contra eſt, quod Greg. dicit ſuper Ezech. *, Actiua vita eſt, panem eſurienti tribuere, verbo ſapientiæ neſcientem docere. Hom.14. in Ezech. paríi ante med.

RESPONDEO dicendum, quod actus doctrinæ habet duplex obiectum. Fit enim doctrina per locutionem. Locutio autem eſt ſignum audibile interioris conceptus. Eſt ergo vnum obiectum doctrinæ, id quod eſt materia ſiue obiectum interioris conceptionis. Et quantum ad hoc obiectum, quandoque doctrina pertinet ad vitam actiuam, quandoque ad contemplatiuam. Ad actiuam quidem, quando homo interius concipit aliquam veritatem, vt per eam in exteriori actione dirigatur. Ad contemplatiuam autem, quando homo interius concipit aliquam veritatem intelligibilem, in cuius conſideratione & amore delectatur. Vnde Auguſt. dicit in lib. de Verbo Domini *, Eligant ſibi partem meliorem, ſcilicet vitæ contemplatiuæ, vacent verbo, inhient doctrinæ dulcedini, occupentur circa ſcientiam ſaluatarem. Vbi manifeſte dicit, doctrinam ad vitam contemplatiuam pertine- In ſerm. 27. ante med. t.10.

re. Aliud vero obiectum doctrinæ eſt ex parte ſermonis audibilis. Et ſic obiectum doctrinæ eſt ipſe audiens. Et quantum ad hoc obiectum, omnis doctrina pertinet ad vitam actiuam, ad quam pertinent omnes actiones.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa expreſſe loquitur de doctrina quantum ad materiam, prout verſatur circa conſiderationem & annunciationem veritatis.

Ad ſecundum dicendum, quod habitus ſe ipſos communicant in obiecto. Et ideo manifeſtum eſt illa ratio procedit ex parte materiæ interioris conceptionis. In tantum enim ad ſapientem vel ſcientem pertinet poſſe docere, in quantum poteſt interiorem conceptum verbis exprimere, ad hoc quod poſſit alium addiſcentem ad intellectum veritatis.

Ad tertium dicendum, quod ille qui erat profectus, nihil agit erga illum, pro quo orat: ſed ſolum erga Deum, qui eſt intelligibilis veritas. Sed ille qui alium docet, aliquid circa eum agit exteriori actione. Vnde non eſt ſimilis ratio de vtroque.

359 3.q.20.a. 4.ad 3. & in 1.2.q. 67.a.1. ad 2.& 3 d.35.q.1 a.4.q.3. & 3.cont. c.61.fin. & ver.q. 11.ar.4. ad 2. * a.Rabanus q. † l.14.c. 9.to.3. *arc.pra. † cap.7.d med.& c. 6.Eccleſ. hier.ar.2 med.10. * hom.5. poſt me. illum. † ho.24. poſt me. illum.

Art. 4. *Vtrum vita actiua maneat poſt hanc vitam?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod vita actiua maneat poſt hanc vitam. Ad vitam enim actiuam pertinent actus virtutum moralium, vt dictum eſt *. Sed virtutes morales permanent poſt hanc vitam, vt Aug. dicit in 14.de Trinit. † Ergo videtur, quod vita actiua permaneat poſt hanc vitam.

¶ 2. Præterea, Docere alios, pertinet ad vitam actiuam, vt dictum eſt *. Sed in futura vita, in qua ſimiles erimus angelis, poterit eſſe doctrina: ſicut & in angelis eſſe videtur, quorum vnus alium illuminat, purgat, & perficit: quod refertur ad ſcientiæ aſſumptionem, vt patet per Dionyſ.7. c. Cœleſt. Hierar. † Ergo videtur, quod vita actiua remaneat poſt hanc vitam.

¶ 3. Præterea, Illud quod de ſe eſt durabilius, magis videtur poſſe poſt hanc vitam remanere. Sed vita actiua videtur eſſe de ſe durabilior. Dicit enim Gregor. ſuper Ezech. * quod in vita actiua fixi permanere poſſumus: in contemplatiua autem intenta mente manere nullo modo valemus. Ergo *multo magis* vita actiua poteſt manere poſt hanc vitam, quam contemplatiua.

SED contra eſt, quod Gregor. dicit ſuper Ezech. † Cum præſenti ſeculo vita aufertur actiua. Contemplatiua autem hic incipitur, vt in cœleſti patria perficiatur.

RESPON

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, vita actiua habet finem in exterioribus actibus, qui ſi referantur ad quietem contemplationis, iam pertinent ad vitam contemplatiuam. In ſumma autem vita beatorum ceſſabit occupatio exteriorum actuum. Et ſi qui actus exteriores ſint, referentur ad finem contemplationis. Vt enim Auguſt. dicit † in fine de Ciuit. Dei *, ibi vacabimus, & videbimus. Ibi videbimus & amabimus: amabimus & laudabimus. In eodem lib. † præmittit, quod ibi Deus ſine fine videbitur, ſine faſtidio amabitur, ſine fatigatione laudabitur. Hoc munus, hic affectus, hic actus erit in nouissimis. * 2. 2. q. 179. ar. 2. in corp. † lib. 22. de Ciuit. Dei cap. vlt. circa fin. to. 5. † l. 22. c. vltimo prine. & mod. to. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, virtutes morales manebunt non ſecundum actus quos habent circa ea quæ ſunt ad finem, ſed ſecundum actus quos habent circa finem. Huiuſmodi autem actus ſunt, ſecundum quod conſtituunt quietem contemplationis: quam Aug. † in præmiſſis verbis ſignificat per vacationem, quæ eſt intelligenda non ſolum ab exterioribus tumultibus, ſed etiam ab interioribus perturbatione paſſionum. * 1. 2. q. 67. ar. 1. † in loc. cit.

Ad ſecundum dicendum, quod vita contemplatiua, cui ſupra dictum eſt *, præcipue conſiſtit in contemplatione Dei. Et quantum ad hoc, vnus angelus alium non docet: quia vt dicitur Matth. 18. de angelis pullorum, qui ſunt inferioris ordinis, quod ſemper vident faciem Patris: ſic & in futura vita nullus hominum alium docebit de Deo, ſed omnes videbimus eum ſicuti eſt: vt habetur 1. Ioan. 3. Et hoc eſt quod Hierem. 31. dicitur, Non docebit vltra vir proximum ſuum, dicens, Cognoſce Dominum. Omnes enim cognoſcent me à minimo eorum vſque ad maximum, ſed de his quæ pertinent ad diſpenſationem miniſteriorum Dei, vnus angelus docet alium, purgando, illuminando, & perficiendo. Et ſecundum hoc habent liquid de vita actiua quamdiu mundus durat, ex hoc quod adminiſtrationi inferioris creaturæ intendunt: quod ſignificatur per hoc, quod Iacob vidit angelos in ſcala aſcendentes, quod pertinet ad contemplationem: & deſcendentes, quod pertinet ad actionem. Sed ſicut dicit Gregor. 2. Moral. † non ſic à diuina viſione foras exeunt, vt internæ contemplationis gaudiis priuentur. Et ideo in eis non diſtinguitur vita actiua à contemplatiua ſicut in nobis, qui per operationem actiuæ impedimur à contemplatione. Non autem promittitur nobis ſimilitudo angelorum, quantum ad adminiſtrationem inferioris creaturæ, quæ nobis non * 2. 2. q. 179. ar. 2. † l. 2 Moral. c. 3. circa prin.

competit secundum ordinem naturæ nostræ, sicut competit angelis: sed secundum visionem Dei.

Ad tertium dicendum, quod durabilitas vitæ activæ in statu præsenti, excedens durabilitatem vitæ contemplativæ, non provenit ex proprietate vtriusque vitæ secundum se consideratæ, sed ex defectu nostro, qui ex corporis gravitate retrahimur ab altitudine contemplationis. Vnde ibidem subdit Greg. * quod ipsa sua infirmitate ab immensitate tantæ celsitudinis animus repulsus, in semetipso relabitur.

Hom. 5. in Ezech.

QVÆSTIO CLXXXII.

De comparatione vitæ activæ ad contemplativam, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de comparatione vitæ activæ ad contemplativam.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, quæ sit potior vel dignior.

¶ Secundo, quæ sit maioris meriti.

¶ Tertio, vtrum vita contemplativa impediatur per activam?

¶ Quarto, de ordine vtriusque.

860 ART. I. *Vtrum vita activa sit potior quam contemplativa?*

*Infra q. 188. a. 5. & 1 2. q. 57. ar. 1 cor. & 3. d. 35. q. 1. a. 1. & 3. con. c. 63. fin. & c. 133. co. 1 fin. & ve. q. 11. arr. 4. & opu. 17. c. 7. ad 3. * l. 3. c. 1. & mo. t. 1. † l. 19. c. 19. vir. med. to. 5.*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod vita activa sit potior quam contemplativa. Quod enim est meliorum, videtur esse honorabilius & melius: vt Philos. dicit in 3. Topicor. * Sed vita activa pertinet ad maiores, scilicet ad prælatos, qui sunt in honore & potestate constituti. Vnde Aug. dicit 19. De Civ. Dei, † quod in actione non amandus est honor in hac vita, sive potentia. Ergo videtur quod vita activa sit potior quam contemplativa.

¶ 2. Præterea, In omnibus habitibus & actibus præcipere pertinet ad potiorem: sicut militaris, tanquam potior, præcipit frænorum factrici. Sed ad vitam activam pertinet disponere & præcipere de contemplativa: vt patet per illud quod dicitur Moysi Exod. 19. Descende, & contestare populum, ne forte velit transcendere propositos terminos ad videndum Deum. Ergo vita activa est potior quam contemplativa.

¶ 3. Præterea, Nullus debet abstrahi à maiori, vt applicetur minoribus. Apostolus enim dicit 1. ad Cor. 12. Æmulamini charismata meliora. Sed aliqui abstrahuntur à statu vitæ contemplativæ, & occupantur circa vitam activam: vt patet de illis qui transferuntur ad statum prælationis. Ergo videtur, quod vita activa sit potior, quam contemplativa.

SED

ED contra eſt, quod Dominus dicit Luc. 10. ria optimam partem elegit, quæ non auferetur ea. Per Mariam autem ſignificatur vita contemplatiua. Ergo contemplatiua vita potior eſt, quam tiua.

RESPONDEO dicendum, quod nihil prohibet aliquid ſecundum ſe eſſe excellentius, quod tamen ſecundum quid ab alio ſuperatur. Dicendum eſt ergo, quod vita contemplatiua ſimpliciter melior eſt, quam tiua. Quod Philoſoph. in 10. Ethic. * probat octo tionibus. Quarum prima eſt: quia vita contemplatiua conuenit homini ſecundum illud quod eſt optimum in ipſo, ſcilicet ſecundum intellectum; & reſpectu proprior um obiectorum, ſcilicet intelligibilium: ta autem actiua occupatur circa exteriora. Vnde Rachel, per quam ſignificatur vita contemplatiua, interpretatur viſum principium: vita autem actiua ſignificatur per Liam, quæ erat lippis oculis, vt Gregor. dicit 6. Moral. * Secunda, quia vita contemplatiua poteſt eſſe magis continua, licet non quantum ad ſummum contemplationis gradum, ſicut ſupra dictum eſt †, Vnde & Maria, per quam ſignificatur vita contemplatiua, deſcribitur ſecus pedes Domini aſſidue ſedens. Tertia, quia maior eſt delectatio vitæ contemplatiuæ, quam actiuæ. Vnde Auguſtin. dicit in lib. de verb. Domini *, quod Martha turbabatur, Maria epulabatur. Quarta, quia in vita contemplatiua eſt homo magis ſibi ſufficiens: quia paucioribus ad eam indiget. Vnde dicitur Lucæ 10. Martha, Martha, ſolicita es, & turbaris erga plurima. Quinta, quia vita contemplatiua magis propter ſe diligitur: vita autem actiua ad aliud ordinatur. Vnde in Pſal. 26. dicitur, Vnam petij à Domino, hanc requiram: vt inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitæ meæ, vt videam voluntatem Domini. Sexta, quia vita contemplatiua conſiſtit in quadam vacatione, & quiete: ſecundum illud Pſal. 45. Vacate, & videte, quoniam ego ſum Deus. Septima, quia vita contemplatiua eſt ſecundum diuina: vita autem actiua ſecundum humana. Vnde Auguſt. dicit in lib. * de verbis Domini, In principio erat verbum: ecce quod Maria audiebat. Verbum caro factum eſt: ecce Martha cui miniſtrabat. Octaua, quia vita contemplatiua eſt ſecundum id quod eſt magis proprium hominum, ſcilicet ſecundum intellectum: in operationibus autem vitæ actiuæ communicant etiam inferiores vires, quæ ſunt nobis, & brutis communes. Vnde in Pſal. 35. poſtquam dictum eſt, Homines, & iumenta ſaluabis Domine, ſubditur id quod eſt homi

l. 10 c. 7. & 8. t. 5.

l. 6. c. 18. ſer. med. & ho. 14. ſup. 62. 00. † q. 180. art. 8. ad 2. & q. prac. art. 4 ad 3.

in ſerm. 26. ante me. 6. t. 10.

in ſer. 27 circa me. tom. 10.

hominibus ſpeciale, in lumine tuo videbimus lumen. Nonam rationem addit Dominus Luc. 10. cum dicit, Optimam partem elegit Maria, quæ non auferetur ea. Quod exponens Auguſt. in lib. de verbis Domini *, dicit, Non tu malam, ſed iſta meliorem: aliud vide melioremꝗ Quia non auferetur ab ea. Auferetur autem auferetur aliquando onus neceſſitatis: manebit dulcedo veritatis. Secundum quid tamen, & in quibus eſt magis eligenda vita actiua, propter neceſſitatem præſentis vitæ: ſicut etiam Philoſ. dicit in 3. Topic. † quod philoſophari eſt melius, quam ditari: ſed diuiti melius eſt neceſſitatem patienti.

Ibid.

a.2.eſt locum 4 1. pom.1.

Ad primum ergo dicendum, quod ad præſens non ſolum pertinet vita actiua, ſed etiam debent eſſe excellentes in vita contemplatiua. Vnde Greg. 6. in Paſtorali *, Sit rector actione præcipuus, prædicatione in contemplatione ſuſpenſus.

in par. 2. c. 1.

Ad ſecundum dicendum, quod vita contemplatiua in quadam animi libertate conſiſtit. Dicit enim Greg. ſuper Ezech. * quod vita contemplatiua ad quandam libertatem mentis tranſit, temporalia non cogitans, ſed æterna, & Boëtius dicit in 5. de Conſolat. † Animas animas liberiores eſſe neceſſe eſt, cum ſe in animi diuinæ ſpeculatione conſeruent: minus vero cum dilabuntur ad corpora. Vnde patet, quod vita actiua non directe præcipit vitæ contemplatiuæ: ſed diſponendo ad vitam contemplatiuam, præcipit quædam operi vitæ actiuæ: in quo magis ſeruit vitæ contemplatiuæ, quam dominetur. Et hoc eſt quod Gregor. dicit ſuper Ezech. *, quod actiua vita ſeruitus, contemplatiua autem libertas vocatur.

Hie. 3. à med. ad fin. proſa. 2. cir. med. Hom. 3. poſt med.

Ad tertium dicendum, quod ad opera vitæ actiuæ interdum aliquis à contemplatione auocatur propter aliquam neceſſitatem præſentis vitæ: non tamen hoc modo, quod cogatur aliquis totaliter contemplationem deſerere. Vnde Aug. dicit 19. * de ciu. Dei, Otium ſanctum quærit charitas veritatis: negotium iuſtum, ſcilicet vitæ actiuæ, ſuſcipit neceſſitas charitatis. Quam ſarcinã ſi nullus imponit, percipiendæ atque intuendæ vacandum eſt veritati. Si autem imponitur, ſuſcipienda eſt propter charitatis neceſſitatem. Sed nec ſic omnino veritatis delectatio deſerenda eſt, ne ſubtrahatur illa ſuauitas, & opprimat iſta neceſſitas. Et ſic patet quod cum aliquis à contemplatiua vita ad actiuam vocatur, non hoc fit per modum ſubtractionis, ſed per modum additionis.

c.19. cir. fin. c.5.

Art. 2. *Vtrum vita actiua sit maioris meriti, quam contemplatiua?* 361

D ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod vita actiua ſit maioris meriti, quam contemplatiua. Virtus enim dicitur reſpectu mercedis. Merces autem debetur labori: ſecundum illud 1. ad Corinth. 3. Vniuſquiſque propriam mercedem accipiet ſecundum ſuum laborem. Sed vitæ actiuæ attribuitur labor, contemplatiuæ vero quies. Dicit enim Gregorius ſuper Ezech. * Omnis qui ad Deum conuertitur, prius neceſſe eſt vt defudet in labore, id eſt, Liam accipiat: vt poſt, ad videndum principium in Rachel amplexibus quieſcat. Ergo vita actiua eſt maioris meriti, quam contemplatiua.

3. d. 35. q. 1. ar. 4. q. 2.

Hom. 14. à med.

¶ 2. Præterea, Vita contemplatiua eſt quædam inchoatio futuræ felicitatis. Vnde ſuper illud Ioan. vlt, Sic eum volo manere donec veniam, dicit Aug. * Hoc ſic dictum poteſt, Perfecta me ſequatur actio, inforſitan mea paſſionis exemplo. Inchoata vero contemplatio maneat donec venio: perficienda cum venero.

Tract. 124. in 10. à me. rom. 9.

Greg. dicit ſuper Ezech. * quod contemplatiua vita incipit, vt in cœleſti patria perficiatur. Sed in illa futura vita non erit ſtatus merendi, ſed recipiendi pro meritis. Ergo vita contemplatiua minus videtur habere de ratione meriti, quam vita actiua: ſed plus habet de ratione præmij.

Hom. 14. à med.

¶ 3. Præterea, Gregor. dicit ſuper Ezechielem *, quod nullum ſacrificium eſt Deo magis acceptum, quam zelus animarum. Sed per zelum animarum aliquis ſe conuertit ad ſtudia vitæ actiuæ. Ergo videtur quod vita contemplatiua non ſit maioris meriti, quam actiua.

Hom. 12. aliquantulum ante fin.

SED contra eſt, quod Gregorius * dicit in 6. Moralium, Magna ſunt actiuæ vitæ merita, ſed contemplatiuæ potiora.

6. 28. non procul à fi. & homil. 14. in Ezech. à med.

RESPONDEO dicendum, quod radix merendi eſt charitas, ſicut * ſupra habitum eſt. Cum autem charitas conſiſtat in dilectione Dei, & proximi, ſicut † ſupra habitum eſt, Deum diligere ſecundum ſe eſt magis meritorium, quam diligere proximum, vt ex ſupra * dictis patet. Et ideo illud quod directius pertinet ad dilectionem Dei, magis eſt meritorium ex ſuo genere, quam id quod directe pertinet ad dilectionem proximi propter Deum. Vita autem contemplatiua directe, & immediate pertinet ad dilectionem Dei. Dicit enim * Auguſt. 19. de Ciuitate Dei, quod ſolum ſanctum (ſcilicet contemplatiuæ vitæ) quærit charitas veritatis, ſcilicet diuinæ, cui potiſſime vita

1. 2. q. 114. a. 4. † q. 25. ar. 1. * q. 27. ar. 8.

6. 19. circa fin. to. 5.

contem

† q. præc. ar. 4. ad 2. contemplatiua infiſtit, ſicut † dictum eſt. Vita autem actiua directius ordinatur ad dilectionem proximi: quia ſatagit circa frequens miniſterium, vt dicitur Luc. 10. Et ideo ex ſuo genere contemplatiua vitæ maioris meriti, quam actiua. Et hoc eſt quod dicit in 3. homil. * ſuper Ezechielem dicit, Contemplatiua maior eſt merito, quam actiua: quia hæc in ipſa ſentis operis laborat (in quo ſcilicet neceſſe eſt proximis ſubuenire,) illa vero ſapore intimæ veritatis iam requiem deguſtat (ſcilicet in contemplatione Dei.) Poteſt tamen contingere quod aliquis in operibus vitæ actiuæ plus mereatur, quam alius in operibus vitæ contemplatiuæ: puta, ſi propter abundantiam diuini amoris, vt eius voluntas impleatur poſſit ipſius gloriam, interdum ſuſtinet à dulcedine diuinæ contemplationis ad tempus ſeparari: ſicut Apoſtolus dicebat ad Rom. 9. Optabam ego ipſe anathema eſſe à Chriſto pro fratribus meis. Quod exponens Chryſoſt. * in lib. de Compunctione, dicit, Ita totum animæ eius temperierat amor Chriſti, vt etiam hoc quod ei præ cæteris omnibus amabilius erat, eſſe cum Chriſto: rurſus idipſum, quia ita placeret Chriſto, contemneret.

Hom. 3. non multum procul ante me.

* li. 1. aliquanto ſub med. ſum. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod labor exterior operatur ad augmentum præmij accidentalis: ſed augmentum meriti reſpectu præmij eſſentialis conſiſtit principaliter in charitate, cuius quoddam ſignum eſt labor exterior toleratus propter Chriſtum. Sed multo expreſſius eius ſignum eſt, quod aliquis præteritis omnibus, quæ ad hanc vitam pertinent, ſoli diuinæ contemplationi vacare delectetur.

Ad ſecundum dicendum, quod in ſtatu felicitatis futuræ homo pertingit ad perfectum. Et ideo non relinquitur locus proficiendi per meritum. Si tamen relinqueretur, eſſet efficacius meritum, propter maiorem charitatem. Sed contemplatio præſentis vitæ ſecundum quadam imperfectione eſt, & adhuc habet, quo proficiat. Et ideo non tollit rationem merendi, ſed augmentum meriti facit propter maius exercitium charitatis diuinæ.

Ad tertium dicendum, quod ſacrificium ſpiritualiter Deo offertur, cum aliquid ei exhibetur. Inter omnia autem bona hominis, Deus maxime acceptat bonum humanæ animæ, vt hoc ſibi in ſacrificium offeratur. Offerre autem debet aliquis Deo, primo quidem animam ſuam, ſecundum illud Eccleſ. 30. Miſerere animæ tuæ placens Deo. Secundo autem animas alios ſuos, ſecundum illud Apoc. vlt. Qui audit, dicat, veni.

Quanto

unto autem homo animam ſuam, vel alterius pro-
quius Deo coniungit, tanto ſacrificium eſt Deo
gis acceptum. Vnde magis acceptum eſt Deo, quod
quis animam ſuam, & aliorum applicet contempla-
ni, quam actioni. Per hoc ergo quod dicitur, quod
lum ſacrificium eſt Deo magis acceptum, quam ze-
animarum, non præfertur meritum vitæ actiuæ
rito vitæ contemplatiuæ. Sed oſtenditur magis eſſe
ritorium, ſi quis offerat Deo animam ſuam, & alio-
m, quam quæcumque alia exteriora dona.

Art. 3. *Vtrum vita contemplatiua impediatur per vitam actiuam?* 862

D tertium ſic proceditur. Videtur, quod vita
contemplatiua impediatur per vitam actiuam. Ad
tam enim contemplatiuam neceſſaria eſt quædam
catio mentis, ſecundum illud Pſalm. 45. Vacate &
dete quoniam ego ſum Deus. Sed vita actiua habet
quietudinem, ſecundum illud Luc. 10. Martha, Mar-
a ſolicita es, & turbaris erga plurima. Ergo vita acti-
a contemplatiuam impedit.

¶ 2. Præterea, Ad vitam contemplatiuam requi-
tur claritas viſionis. Sed vita actiua impedit viſionis
aritatem. Dicit enim * Gregor. ſuper Ezechielem, *Hom. 14.*
uod Lia ſignificat & fœcunda: quia actiua vita dum *poſt med.*
ccupatur in opere, minus videt. Ergo vita actiua *illim.*
ontemplatiuam impedit.

¶ 3. Præterea, Vnum contrariorum impeditur
er aliud. Sed vita actiua, & contemplatiua videntur
ontrarietatem habere adinuicem: quia vita actiua
ccupatur circa plurima; vita autem contemplatiua
nſiſtit ad contemplandum vnum: vnde & ex oppoſito
liuidungur. Ergo videtur, quod vita contemplatiua
mpediatur per actiuam.

SED contra eſt, quod Gregor. * dicit in 6. Moral. c. 37. *poſt*
Qui contemplationis arcem tenere deſiderant, prius *med.*
ſe in campo operis per exercitium probent.

RESPONDEO dicendum, quod vita actiua
poteſt conſiderari quantum ad duo. Vno modo, quan-
tum ad ipſum ſtudium, & exercitium exteriorum
actionum: & ſic manifeſtum eſt quod vita actiua im-
pedit contemplatiuam, in quantum impoſsibile eſt,
quod aliquis ſimul occupetur circa exteriores actio-
nes, & diuinæ contemplationi vacet. Alio modo po-
teſt conſiderari vita actiua, quantum ad hoc quod
interiores animæ paſsiones componit, & ordinat. Et
quantum ad hoc vita actiua adiuuat ad contempla-
tionem, quæ impeditur per inordinationem interio-
rum paſsionum. Vnde * Gregor. dicit in 6. Moralium, *Ibidem.*

Cum

Cum contemplationis arcem aliqui tenere deſiderent, prius ſe in campo operis per exercitium probent, ſuper ſolicite ſciant ſi nulla iam mala proximis irrogata, irrogata à proximis, æquanimiter portant: ſi aduerſa temporalibus bonis nequaquam mens lætitia ſubtrahitur: ſi ſubtractis non nimio mœrore ſauciatur. Qui deinde perpendant, ſi cum ad ſemetipſos interius redeunt, in eo quod ſpiritualia rimantur, nequaquam ſecum rerum corporalium vmbras trahunt, vitioſitaſſe, tractas, manu diſcretionis abigunt. Et hoc ſuper exercitium vitæ actiuæ confert ad contemplationem, quod quietat interiores paſſiones, ex quibus imaginata proueniunt, per quæ contemplatio impeditur.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta. Nam rationes illæ procedunt quantum ad ipſam occupationem exteriorum actuum, non autem quantum ad effectum, qui eſt moderatio paſſionum.

¶ 863 Art. 4. *Vtrum vita actiua ſit prior quam contemplatiua?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod vita actiua non ſit prior quam contemplatiua. Vita enim contemplatiua directe pertinet ad dilectionem Dei, vita autem actiua ad dilectionem proximi. Sed dilectio Dei præcedit dilectionem proximi, in quantum proximus propter Deum diligitur. Ergo videtur, quod etiam vita contemplatiua ſit prior quam actiua.

Item. 14. di. med. ¶ 2. Præterea, Gregorius dicit ſuper Ezechi.° Sciendum eſt, quod ſicut bonus ordo viuendi eſt, vt ab actiua in contemplatiuam tendatur: ita plerumque vtiliter à contemplatiua animus ad actiuam reflectitur. Non ergo ſimpliciter vita actiua eſt prior quam contemplatiua.

¶ 3. Præterea, Ea quæ diuerſis competunt, non videntur ex neceſſitate ordinem habere. Sed vita actiua, & contemplatiua diuerſis competunt. Dicit enim *2.2.q.179. a.2 princ.* Gregor.° in 6. Moral. Sæpe qui contemplari Deum quieti poterant, occupationibus preſsi ceciderunt: & ſæpe qui occupati bene humanis vſibus viuerent, gladio ſuæ quietis extincti ſunt. Non ergo vita actiua prior eſt quam contemplatiua.

Homil. 3, non multum procul ante med. SED contra eſt, quod Gregorius dicit in 3. Hom.° ſuper Ezech. Actiua vita prior eſt tempore, quam contemplatiua: quia ex bono opere tenditur ad contemplationem.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid dicitur eſſe prius dupliciter. Vno modo, ſecundum ſuam naturam. Et hoc modo vita contemplatiua eſt prior quam

a actiua, in quantum prioribus, & melioribus in-
. Vnde & actiuam vitam mouet, & dirigit. Ratio
superior, quæ contemplationi deputatur, compa-
ad inferiorem quæ deputatur actioni, sicut vir
ulierem, quæ est per virum regenda, vt Auguſt.† *e. 14. &*
t 12. de Trinit. Alio modo est aliquid prius quo ad *l. 14. c. 1.*
quod scilicet est prius in via generationis. Et hoc *tom. 3.*
lo vita actiua est prior quam contemplatiua: quia
onit ad contemplatiuam, vt ex † supra dictis pa- † *q. 181.*
Disposito enim in via generationis præcedit for- *a 1. ad 3.*
n, quæ simpliciter, & secundum suam naturam est
or.

d primum ergo dicendum, quod vita contempla-
i non ordinatur ad qualemcumque dilectionem
, sed ad perfectam. Sed vita actiua est necessaria ad
ctionem proximi qualemcumque. Vnde Gregorius
it * in 3. homil. super Ezechielem, Sine contempla- *Hom. 3.*
a vita intrare possunt ad cœlestem patriam, qui bo- *par. ante*
quæ possunt operari, non negligunt. Sine actiua *med.*
em intrare non possunt, si negligunt bona operari,
æ possunt. Ex quo etiam patet, quod vita actiua
cedit contemplatiuam, sicut id quod est commune
nium, præcedit in via generationis id quod est
prium perfectorum.

Ad secundum dicendum, quod à vita actiua proce-
tur ad vitam contemplatiuam secundum ordinem
nerationis. A vita autem contemplatiua redditur
l vitam actiuam per viam directionis, vt scilicet vita
tiua per contemplationem dirigatur. Sicut etiam per
nerationes acquiritur habitus, & per habitum ac-
ibitum perfectius aliquis operatur, vt dicitur in 2. * *c. 1. 2. &*
hic. *4. tom. 5.*

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt proni ad
ssiones propter earum impetum ad agendum, sunt
mpliciter magis apti ad vitam actiuam, propter spi-
tus inquietudinem. Vnde dicit * Gregor. in 6. Moral. *c. 26. circa*
uod nonnulli ita inquieti sunt, vt si vacationem labo- *prine.*
s habuerint, grauius laborent: quia tanto deteriores
rdis tumultus tolerant, quanto eis licentius ad cogi-
tiones vacant. Quidam vero habẽt naturaliter animi
aritatem, & quietem, per quam ad contemplationem
int apti, qui si totaliter actionibus deputentur, detri-
entum sustinebunt. Vnde Gregor. * dicit in 6. Moral. *cap. 26. in*
uod quorumdam hominum ita otiosæ mentes sunt, *prine.*
si eos labor occupationis excipiat, in ipsa operis
choatione succumbant. Sed, sicut ipse * postea sub- *cap. 27. a*
it, Sæpe & pigras mentes amor ad opus excitat, & *prine.*
quietas in contemplatione timor refrænat. Vnde

&

& illi qui sunt magis apti ad actiuam vitam, possint per exercitium actiuæ ad contemplatiuam peruenire. Et illi nihilominus, qui sunt magis ad contemplandum apti, possunt exercitia vitæ actiuæ subire, vt perfectius ad contemplationem paratiores reddantur.

QVAESTIO CLXXXIII.

De officiis & variis hominum statibus in generali, in quatuor articulos diuisa.

CONsequenter considerandum est de diuersitate statuum & officiorum humanorum. Et primo considerandum est de officiis & statibus hominum in generali. Secundo, specialiter de statu perfectorum.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, quid faciat in hominibus statum.

¶ Secundo, vtrum in hominibus debeant esse diuersi status, siue diuersa officia?

¶ Tertio, de differentia officiorum.

¶ Quarto, de differentia statuum.

Art. 1. *Vtrum status in sui ratione importet conditionem libertatis vel seruitutis?*

inf. art 4. cor. & q. 184. a. 4. cor. & q. 186. a. 6. corp. & quol. 2. a. 17. cor.

AD primum sic procedit. Videtur, quod status in sui ratione non importet conditionem libertatis vel seruitutis. Status enim à stando dicitur. Sed stare dicitur aliquis ratione rectitudinis. Vnde dicitur Exod. 2. Fili hominis, sta super pedes tuos. Et Gregor. dicit in 7. Moral. Ab omni statu rectitudinis differemus, si per noxia verba dilabuntur. Sed rectitudinem spiritualem acquirit homo per hoc, quod subiicit suam voluntatem Deo. Vnde super illud Psalm. 32. Rectos decet collaudatio, dicit † gloss. Recti sunt qui dirigunt cor suum secundum voluntatem Dei. Ergo videtur, quod sola obedientia diuinorum mandatorum sufficiat ad rationem status.

7. moral. c. 25. ante med. tom. 1 † est glo. ordin. ex Aug. in ciõne :. in Ps. 32. non long. à princ. tom 8. 2. hom. 11. in 3. col. à princ.

¶ 2. Præterea, Nomen Status videtur importare immobiliratem, secundum illud 1. ad Corinth. 15. Stabiles estote & immobiles. Vnde * Gregorius dicit super Ezechiel. Lapis quadrus est, & quasi ex omni latere statum habet, qui casum in aliqua permutatione non habet. Sed virtus est quæ immobiliter facit operari, vt dicitur in secundo Ethicorum †. Ergo videtur, quod ex omni operatione virtuosa aliquis statum adipiscatur.

Ethic. 2. c. 1. a princ. tom. 3.

¶ 3. Præterea, Nomen Status videtur ad quandam altitudinem pertinere. Nam ex hoc aliquis stat, quod in altum erigitur. Sed per diuersa officia aliquis fit altior altero. Similiter etiam per gradus vel ordines diuersos

n diuerſimode homines in quadam altitudine
ituuntur. Ergo ſola diuerſitas graduum, vel or-
m, vel officiorum ſufficit ad diuerſificandum
im.

D contra eſt, quod in * Decret. 2. quæſt. 6. dici- * *q. 6. c. ſi.*
i quando in cauſa capitali vel cauſa ſtatus inter- *quando.*
tum fuerit, non per exploratores, ſed per ſeipſos
gendum: vbi cauſa ſtatus appellatur pertinens ad
tatem vel ſeruitutem. Ergo videtur quod non va-
ſtatum hominis, niſi id quod pertinet ad liberta-
vel ſeruitutem.

ESPONDEO dicendum, quod ſtatus proprie lo-
ndo ſignificat quandam poſitionis differentiam, ſe-
lum quam aliquid diſponitur ſecundum modum
naturæ, quaſi in quadam immobilitate. Eſt enim
irale homini, vt caput eius in ſuperiora tendat, &
es in terra firmentur, & cætera membra media con-
ienti ordine diſponantur. Quod quidē non accidit,
mo iaceat, vel ſedeat, vel accumbat, ſed ſolum
ndo erectus ſtat. Nec rurſus ſtare dicitur, ſi mouea-
ſed quando quieſcit. Et inde eſt quod etiam in ipſis
onibus humanis dicitur negotium aliquem ſtatum
ere, ſecundum ordinem propriæ diſpoſitionis, cum
dam immobilitate ſeu quiete. Vnde & circa homi-
ea quæ de facili circa eos variantur & extrinſeca
t, non conſtituunt ſtatum: puta, quod aliquis ſit di-
vel pauper, in dignitate conſtitutus, vel plebeius,
ſi quid aliud eſt huiuſmodi. Vnde & in iure ciuili
itur, quod ei qui à ſenatu amouetur magis dignitas,
am ſtatus auferetur. Sed ſolum id videtur ad ſtatum
minis pertinere, quod reſpicit obligationem perſonæ
minis, prout ſcilicet aliquis eſt ſui iuris, vel alieni.
hoc non ex aliqua cauſa leui vel de facili mutabili,
ex aliquo permanente: & hoc eſt quod pertinet ad
ionem libertatis vel ſeruitutis. Vnde ſtatus pertinet
oprie ad libertatem vel ſeruitutem, ſiue in ſpiritua-
us, ſiue in ciuilibus.

ad primum ergo dicendum, quod rectitudo, in
antum huiuſmodi, non pertinet ad rationem ſtatus,
ſolum in quantum eſt connaturalis homini, ſimul
dita quadam quiete. Vnde in aliis animalibus non
piritur rectitudo ad hoc, quod ſtare dicantur: nec
am homines ſtare dicuntur quantumcumque ſint
cti, niſi quieſcant.

Ad ſecundum dicendum, quod immobilitas non
ificat ad rationem ſtatus. Nam etiam ſedens vel ia-
ns quieſcit, qui tamen non dicitur ſtare.

ad tertium dicendum, quod officium dicitur per
com

comparationem ad actum: gradus autem dicit
cundum ordinem ſuperioritatis & inferioritatis.
ad ſtatum requiritur immobilitas in eo quod pe
ad conditionem perſonæ.

865 Art. 2. *Vtrum in Eccleſia debeat eſſe diuerſitas*
rum, ſeu ſtatuum?

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod
cleſia non debeat eſſe diuerſitas officio
ſtatuum. Diuerſitas enim vnitati repugnat. Sed
Chriſti ad vnitatem vocantur, ſecundum illud
17. Vt ſint vnum in nobis, ſicut & nos vnum
Ergo in Eccleſia non debet eſſe diuerſitas offic
ſiue ſtatuum.

¶ 2. Præterea, Natura non facit per multa
poteſt facere per vnum. Sed operatio gratiæ eſt
ordinatior, quam operatio naturæ. Ergo conv
tius eſſet, quod ea quæ pertinent ad actus gratiæ
eoſdem homines adminiſtrarentur, ita vt non
Eccleſia diuerſitas officiorum & ſtatuum.

¶ 3. Præterea, Bonum Eccleſiæ maxime vide
pace conſiſtere, ſecundum illud Pſalm. 147. Qui
fines tuos pacem. Et ſecundæ ad Corinth. vlti
tur, Pacem habete, & Deus pacis erit vobiſcum
diuerſitas eſt impeditiua pacis, quam ſimilitudo
ſare videtur: ſecundum illud Eccleſ. 13. Omne
diligit ſimile ſibi: & Philoſoph. dicit in 7. Polit.
modica differentia facit in ciuitate diſſidium
detur, quod non oportet in Eccleſia eſſe diuerſ
ſtatuum & officiorum.

SED contra eſt, quod in Pſal. 44. ad laudem
gl. ord. ex Caſſiod. fiæ dicitur, quod eſt circumamicta varietate:
gloſſ. dicit, quod doctrina Apoſtolorum, & con
ne martyrum, & puritate virginum, & lamento
tentium ornatur Regina, id eſt, Eccleſia.

RESPONDEO dicendum, quod diuerſ
tuum & officiorum in Eccleſia ad tria pertine
mo quidem, ad perfectionem ipſius Eccleſiæ.
enim in rerum naturalium ordine, perfectio,
Deo ſimpliciter & vniformiter inueniatur, in v
tate creaturarum inueniri non potuit, niſi diſſo
& multipliciter: ita etiam plenitudo gratiæ,
Chriſto ſicut in capite adunatur, ad membra
uerſimode redundat, ad hoc quod corpus Eccl
perfectum. Et hoc eſt quod Apoſtolus dicit ad
4. Ipſe dedit quoſdam quidem Apoſtolos, q
autem Prophetas, alios vero Euangeliſtas, alios
Paſtores & Doctores, ad conſummationem
rum. Secundo autem pertinet ad neceſſitatem

um. Sed efficientia, à qua ſumitur nomen officij, dictum * eſt, importat actionem tendentem in ud, vt dicitur in nono † Metaphyſic. Et ideo officia ſtinguuntur proprie ſecundum actus, qui referuntur al iosficut dicitur doctor habere officium, vel iu- x, & ſic de aliis. Et ideo * Iſidor. dicit, quod offi- im eſt, vt quiſque illa agat, quæ nulli officiant, id ,noceant, ſed profint omnibus.

in art. 4d
oppoſitum.
† *l. 6. 9.*
te. 16.
* *l. 6. cap. 19.*

Ad tertium dicendum, quod diuerſitas ſtatuum, ſiorum & graduum ſecundum diuerſa ſumitur, vt ctum eſt. Contingit tamen quod iſta tria in eodem ncurrant: puta, cum aliquis deputatur ad aliquem :um altiorem, ſimul ex hoc habet & officium, & adum; & vlterius quendam perfectionis ſtatum pro- er actus ſublimitatem: ſicut patet de Epiſcopo. Or- ies autem Eccleſiaſtici ſpecialiter diſtinguuntur ſe- ndum diuerſa officia. Dicit enim * Iſidor. in lib. Ety- ol. Officiorum; plurima genera ſunt, ſed præcipuum id eſt quod in ſacris diuiniſque rebus habetur.

prin.
* *a. 1. ad. 3a*
l. 6. c. 19
in prin.

t. 4. Vtrum differentia ſtatuum attendatur ſecundum incipientes, proficientes, & perfectos? 867

D quartum ſic proceditur. Videtur quod differen- bia ſtatuum non attendatur ſecundum incipientes, oficientes, & perfectos. Diuerſorum enim diuerſæ nt ſpecies & differentiæ. Sed ſecundum hanc diffe- ntiam inchoationis, profectus & perfectionis, diui- ntur gradus charitatis, vt * ſupra habitum eſt, cum charitate ageretur. Ergo videtur, quod ſecundum ic non ſit accipienda differentia ſtatuum.

ſup. q. 24. a. 7. & Pſ. 24. col. 5. & iſa 4. 60. ſin.
* *qu. 24. art. 2.*

¶ 2. Præterea, Status, ſicut * dictum eſt, reſpicit nditionem ſeruitutis vel libertatis ad quam non vi- tur pertinere prædicta differentia inciplentium, oficientium, & perfectorum. Ergo inconuenienter itus per iſta diuiditur.

art. 1. huius qu.

¶ 3. Præterea, Incipientes, proficientes, & perfecti ſtingui videntur ſecundum magis & minus: quod vi- tur magis pertinere ad rationem gradus. Sed alia eſt uiſio graduum & ſtatuum, vt * ſupra dictum eſt. on ergo conuenienter diuiditur ſtatus ſecundum in- pientes, proficientes, & perfectos.

a. 2. & 3.
* *de pan.*
d. 2. a.
Cum ſanctis, & ca.

SED contra eſt, quod * Greg. dicit in Mor. Tres nt modi conuerſorum, inchoatio, medietas, atque rfectio. Et ſuper † Ezech. dicit, quod aliud ſunt vir- tis exordia, aliud profectus, aliud perfectio.

Charitas
† *Hom. 15. in Eze. multum*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra * dictum eſt, ſtatus libertatem reſpicit, vel ſeruitutem. uenitur autem in rebus ſpiritualibus duplex ſerui- s, & duplex libertas. Vna quidem eſt ſeruitus pec-

remot d
* *art. 1. huius q.*

866 Art. 3. *Vtrum officia distinguantur per actus?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod officia distinguantur per actus. Sunt enim infinitæ differentiæ humanorum actuum tam in spiritualibus, quam in temporalibus. Sed infinitorum non potest esse distinctio. Ergo per diuersitates actuum non possunt esse humanorum officiorum certa distinctio.

¶ 2. Præterea, Vita actiua & contemplatiua sunt quædam actus distinguuntur, vt * dictum est. Sed non videtur esse distinctio officiorum à distinctione actuum. Non ergo officia distinguuntur per actus.

¶ 3. Præterea, Ordines etiam Ecclesiastici, sicut & gradus per actus distingui videntur. Si ergo officia distinguantur per actus, videtur sequi quod eorum distinctio officiorum, graduum, & statuum. Hoc autem est falsum: quia diuersimode in suas partes diuiditur. Non ergo videtur quod officia distinguantur per actus.

SED contra est, quod * Isidor. in lib. Etym. dicit, quod officium, ab efficiendo est dictum, quasi efficere propter decorem sermonis, vna mutata litera. Sed efficere pertinet ad actionem. Ergo officia per actus distinguuntur.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, diuersitas in membris Ecclesiæ ad tria attenditur, scilicet ad perfectionem, actionem, & decorem. Secundum hæc tria triplex distinctio diuersitatis officiorum accipi potest. Vna quidem per respectum ad perfectionem: & secundum hoc accipitur differentia officiorum prout quidam sunt aliis perfectiores. Alia vero distinctio accipitur per respectum ad actionem: & secundum distinctio dicitur officiorum. Dicuntur enim aliqui esse officiis esse, qui sunt ad diuersas actiones deputati. Alia autem per respectum ad ordinem pulchritudinis Ecclesiasticæ: & secundum hoc accipitur distinctio graduum, prout scilicet etiam in eodem statu vnus gradus est alio superior. Vnde & in Psal. 47. secundum aliam litteram, Deus in gradibus eius cognoscetur.

Ad primum ergo dicendum, quod materialis diuersitas humanorum actuum est infinita, & secundum hanc non distinguuntur officia, sed secundum formalem diuersitatem, quæ accipitur secundum diuersas species actuum, secundum quam actus hominis sunt infiniti.

Ad secundum dicendum, quod vita dicitur absolute: & ideo diuersitas vitarum accipitur secundum diuersos actus, qui conueniunt homini secundum seipsum.

q. 179. art. 1.

l. 6. c. 19. in prin.

art. præc.

QVÆSTIO CLXXXIV.

De pertinentibus ad ſtatum perfectionis in communi, in octo articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de his, quæ pertinent ad ſtatum perfectionis, ad quem alij ſtatus ordinantur. Nam conſideratio officiorum quantum quidem ad alios actus, pertinet ad legiſpositores, quantum autem ad ſacra miniſteria, pertinet ad conſiderationem ordinum, de quibus in tertia parte agetur.

¶ CIRCA ſtatum autem perfectorum triplex conſideratio occurrit. Primo quidem, de ſtatu perfectionis in communi. Secundo, de his quæ pertinent ad perfectionem Epiſcoporum. Tertio, de his quæ pertinent ad perfectionem religioſorum.

CIRCA primum quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum perfectio attendatur ſecundum charitatem?

¶ Secundo, vtrum aliquis poſsit eſſe perfectus in hac vita?

¶ Tertio, vtrum perfectio huius vitæ conſiſtat principaliter in conſiliis vel in præceptis?

¶ Quarto, vtrum quicumque eſt perfectus, ſit in ſtatu perfectionis?

¶ Quinto, vtrum prælati & religioſi ſpecialiter ſint in ſtatu perfectionis?

¶ Sexto, vtrum omnes prælati ſint in ſtatu perfectionis?

¶ Septimo, quis ſtatus ſit perfectior, vtrum religioſorum vel epiſcoporum.

¶ Octauo, de comparatione religioſorum ad plebanos & archidiaconos.

Art. 1. *Vtrum perfectio Chriſtianæ vitæ attendatur ſpecialiter ſecundum charitatem?* 368

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod perfectio Chriſtianæ vitæ non attendatur ſpecialiter ſecundum charitatem. Dicit enim Apoſt. 1. ad Corin. 14. Malitia paruuli eſtote, ſenſibus autem perfecti, Sed charitas non pertinet ad ſenſum: ſed magis ad affectum. Ergo videtur quod perfectio Chriſtianæ vitæ non conſiſtat principaliter in charitate. 3.9.46.a. 1.&3. con.c. 35 & 60. 1 & qu.3.a. 17.& op. 17.c.6.&

¶ 2. Præterea, Ad Epheſ. vlt. dicitur, Accipite armaturam Dei, vt poſsitis reſiſtere in die malo, & in omnibus perfecti ſtare. De armatura autem Dei ſubiungit, dicens, State ſuccincti lumbos veſtros in veritate, & induti loricam iuſtitiæ, in omnibus ſumentes ſcutum fidei. Ergo perfectio Chriſtianæ vitæ non ſolum 1.& 3 & opu. 18.c. Phil.3. le.2.c.3.

cati, altera vero est seruitus iustitiæ. Similiter etiam est duplex libertas. Vna quidem à peccato, alia vero iustitia: vt patet per Apost. qui dicit ad Rom. 6. Cum serui essetis peccati, liberi fuistis iustitiæ: nunc vero liberati à peccato, serui estis facti Deo. Et sicut seruitus peccati vel iustitiæ, cum aliquis vel ex habitu peccati ad malum inclinatur, vel ex habitu iustitiæ inclinatur ad bonum. Similiter etiam libertas à peccato est, cum aliquis ab inclinatione peccati non impeditur. Libertas autē à iustitia est, cum aliquis propter amorem iustitiæ non retardatur à malo. Verumtamen quia homo secundum naturalem rationem ad iustitiam inclinatur, peccatum autem est contra naturalem rationem; consequens est quod libertas à peccato sit vera libertas, quæ coniungitur seruituti iustitiæ: quia per veram, quæ tendit homo in id quod est conueniens sibi. Et similiter vera seruitus est seruitus peccati, cui coniungitur libertas à iustitia: quia scilicet per hoc homo impeditur ab eo quod est proprium sibi. Hoc autem quod homo efficiatur seruus iustitiæ vel peccati, contingit per humanum studium: sicut Apostolus dicit ibidem, Cui exhibetis vos seruos ad obediendum, serui eius estis cui obeditis, siue peccati ad mortem, siue obeditionis ad iustitiam. In omni autem humano studio est accipere principium, medium, & terminum. Et ideo consequens est quod status spiritualis seruitutis, & libertatis secundum tria distinguatur, scilicet secundum principium, ad quod pertinet status incipientium: & medii, ad quod pertinet status proficientium & terminum, ad quem pertinet status perfectorum.

Ad primum ergo dicendum, quod libertas à peccato fit per charitatem, quæ diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis, vt dicitur ad Rom. 5. (Et inde est quod dicitur 2. ad Corinth. 3. Vbi spiritus Domini, ibi libertas.) Et ideo eadem est diuisio charitatis, & statuum pertinentium ad spiritualem libertatem.

Ad secundum dicendum, quod incipientes, proficientes, & perfecti, secundum quod per hoc status diuersi distinguuntur, dicuntur homines: non secundum quodcumque studium, sed secundum studium eorum quæ pertinent ad spiritualem libertatem vel seruitutem, vt * dictum est.

in corpore art. & a. 1. Simiiter q. 1. ar. pra ad 3.

Ad tertium dicendum, quod sicut prius † dictum est, nihil prohibet in idem concurrere gradum & statum. Nam & in rebus mundanis illi qui sunt liberi non solum sunt alterius status, quam serui, sed etiam sunt altioris gradus.

QVA

QVÆSTIO CLXXXIV.

De pertinentibus ad ſtatum perfectionis in communi, in octo articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de his, quæ pertinent ad ſtatum perfectionis, ad quem alij ſtatus ordinantur. Nam conſideratio officiorum quantum quidem ad alios actus, pertinet ad legiſpositores, quantum autem ad ſacra miniſteria, pertinet ad conſiderationem ordinum, de quibus in tertia parte agetur.

¶ CIRCA ſtatum autem perfectorum triplex conſideratio occurrit. Primo quidem, de ſtatu perfectionis in communi. Secundo, de his quæ pertinent ad perfectionem Epiſcoporum. Tertio, de his quæ pertinent ad perfectionem religioſorum.

CIRCA primum quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum perfectio attendatur ſecundum charitatem?

¶ Secundo, vtrum aliquis poſsit eſſe perfectus in hac vita?

¶ Tertio, vtrum perfectio huius vitæ conſiſtat principaliter in conſiliis vel in præceptis?

¶ Quarto, vtrum quicumque eſt perfectus, ſit in ſtatu perfectionis?

¶ Quinto, vtrum prælati & religioſi ſpecialiter ſint in ſtatu perfectionis?

¶ Sexto, vtrum omnes prælati ſint in ſtatu perfectionis?

¶ Septimo, quis ſtatus ſit perfectior, vtrum religioſorum vel epiſcoporum.

¶ Octauo, de comparatione religioſorum ad plebanos & archidiaconos.

Art. 1. *Vtrum perfectio Chriſtianæ vitæ attendatur ſpecialiter ſecundum charitatem?* 868

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod perfectio Chriſtianæ vitæ non attendatur ſpecialiter ſecundum charitatem. Dicit enim Apoſt. 1. ad Corin. 14. Malitia paruuli eſtote, ſenſibus autem perfecti. Sed charitas non pertinet ad ſenſum: ſed magis ad affectum. Ergo videtur quod perfectio Chriſtianæ vitæ non conſiſtat principaliter in charitate.

3. q. 46. a. 1. co. & 3. con. c. 35. 60. 1 & 17. & op. 17. c. 6. & opu. 18. c. 1. & 3. & 4. Phil. p. 3. lec. 2. co. 3.

¶ 2. Præterea, Ad Epheſ. vlt. dicitur, Accipite armaturam Dei, vt poſsitis reſiſtere in die malo, & in omnibus perfecti ſtare. De armatura autem Dei ſubiungit, dicēs, State ſuccincti lumbos veſtros in veritate, & induti loricam iuſtitiæ, in omnibus ſumentes ſcutum fidei. Ergo perfectio Chriſtianæ vitæ non ſolum

a tenditur ſecundum charitatem, ſed etiam ſecundum alias virtutes.

¶ 3. Præterea, Virtutes ſpecificantur per actus, ſcut & alii habitus. Sed Iac. 1. dicitur, quod patientia opus perfectum habet. Ergo videtur, quod ſtatus perfectionis attendatur magis ſecundum patientiam.

SED contra eſt, quod dicitur ad Coloſſ. 3. ſuper omnia charitatem habete, quæ eſt vinculum perfectionis: quia ſcilicet omnes alias virtutes quodammodo ligat in vnitatem perfectam.

RESPONDEO dicendum, quod vnumquodque dicitur eſſe perfectum, in quantum attingit proprium finem, qui eſt vltima rei perfectio. Charitas autem eſt quæ vnit nos Deo, qui eſt vltimus finis humanæ mentis: quia qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo, vt dicitur 1. Ioannis 4. Et ideo ſecundum charitatem ſpecialiter attenditur perfectio Chriſtianæ vitæ.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio humanorum ſenſuum præcipue in hoc videtur conſiſtere, vt in vnitatem veritatis conueniant: ſecundum illud 1. ad Corinth 1. Sitis perfecti in eodem ſenſu & in eadem ſcientia. Hoc autem fit per charitatem, quæ conſenſum in hominibus operatur. Et ideo etiam perfectio ſenſuum radicaliter in perfectione charitatis conſiſtit.

Ad ſecundum dicendum, quod dupliciter poteſt dici aliquis perfectus. Vno modo, ſimpliciter: quæ quidem perfectio attenditur ſecundum id quod pertinet ad ipſam rei naturam: puta ſi dicatur animal perfectum, quando nihil eſt deficit ex diſpoſitione membrorum, & aliis huiuſmodi, quæ requiruntur ad vitam animalis. Alio modo dicitur aliquid perfectum, ſecundum quid: quæ quidem perfectio attenditur ſecundum aliquid exterius adiacens, puta in albedine, vel nigredine, vel in aliquo huiuſmodi. Vita autem Chriſtiana ſpecialiter in charitate conſiſtit, per quam anima Deo coniungitur. Vnde dicitur 1. Ioan. 3. Qui non diligit, manet in morte. Et ideo ſecundum charitatem attenditur ſimpliciter perfectio Chriſtianæ vitæ, ſed ſecundum alias virtutes, ſecundum quid. Et quia id quod eſt ſimpliciter, eſt principaliſſimum & maximum reſpectu aliorum: inde eſt quod perfectio charitatis eſt principaliſſima, & maxima reſpectu perfectionis, quæ attenditur ſecundum alias virtutes.

Ad tertium dicendum, quod patientia dicitur habere opus perfectum in ordine ad charitatem, in quantum ſcilicet ex abundantia charitatis prouenit, quod aliquis patienter toleret aduerſa: ſecundum il-

ad ad Rom. 8. Quis nos separabit à charitate Dei? tribulatio, an angustia?

rt. 2. *Verum aliquis in hac vita possit esse perfectus?* 869

D secundum sic proceditur. Videtur, quod nullus in hac vita possit esse perfectus. Dicit enim Apost. ad Corinth. 13. Cum venerit quod perfectum est, tacuabitur quod ex parte est. Sed in hac vita non tacuatur quod ex parte est: manent enim in hac vita des & spes, quæ sunt ex parte. Ergo nullus in hac ta est perfectus. *sup. q. 24. a. 8. 3. d. 29. q. 2. a. 8. q. 2. a. 11. & Eph. 6. le. 4. co. 1. fi. & Phil. le. 2. co. 3. & le. 3. pr. & cor. 1. fin.*

¶ 2. Præterea, Perfectum est cui nihil deest, vt icitur in 3.° Phys. Sed nullus est in hac vita, cui non fit aliquid. Dicitur enim Iacobi tertio, In multis ffendimus omnes. Et in Psal. 138. dicitur, Imperfe- um meum viderunt oculi tui. Ergo nullus est in hac ita perfectus. ° *text. 64.*

¶ 3. Præterea, Perfectio vitæ Christianæ, sicut † ictum est, attenditur secundum charitatem, quæ sub- comprehendit dilectionem Dei, & proximi. Sed nantum ad dilectionem Dei, non potest aliquis perfe- am charitatem in hac vita habere: quia vt * Grego. icit super Ezec. Amoris ignis qui hic ardere inchoat, m ipsum quem amat, viderit, in amore ipsius am- lius igniscit. Neque etiam quantum ad dilectionem roximi: quia non possumus in hac vita omnes proxi- os actualiter diligere, etsi habitualiter eos diliga- us. Dilectio autem habitualis imperfecta est. Ergo ideatur, quod nullus in hac vita possit esse perfectus. † *tom. 1. a. prec.* * *hom. 14. par. ii. me.*

SED contra est, quia lex diuina non inducit ad mpossibile. Inducit autem ad perfectionem, secun- um illud Matth. 5. Estote perfecti, sicut & pater ve- ter cœlestis perfectus est. Ergo videtur quod aliquis a hac vita possit esse perfectus.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum * st, perfectio vitæ Christianæ in charitate consistit. mportat autem perfectio quamdam vniuersitatem: uia, vt dicitur in 3.° Phys. perfectum est, cui nihil eest. Potest ergo triplex perfectio considerari. Vna uidem absoluta, quæ attenditur non solum secundum otalitatem ex parte diligentis, sed etiam ex parte di- igibilis, provt scilicet Deus tantum diligitur quan- um diligibilis est. Et talis perfectio non est possibi- is alicui creaturæ, sed competit soli Deo, in quo bo- um integraliter & essentialiter inuenitur. Alia autem st perfectio, quæ attenditur secundum totalitatem bsolutam ex parte diligentis, provt scilicet affectus ecundum totum suum posse semper actualiter tendit n Deum: & talis perfectio non est possibilis in via, sed- * *art. prec.* *text. 64. tom. 3.*

erit in patria. Tertio autem eſt perfectio, quæ neque attenditur ſecundum totalitatem ex parte diligibilis, neque ſecundum totalitatem ex parte diligentis, quantum ad hoc, quod ſemper actu feratur in Deum: ſed quantum ad hoc, quod excludantur ea quæ repugnant motui dilectionis in Deum: ſicut * Auguſtin. dicit in lib. 83. quæſt. quod venenum charitatis eſt cupiditas, perfectio nulla cupiditas. Et talis perfectio poteſt in hac vita haberi. Et hoc dupliciter. Vno modo, in quantum ab affectu hominis excluditur omne illud quod contrariatur charitati, ſicut eſt peccatum mortale. Et ſine tali perfectione charitas eſſe non poteſt: vnde eſt de neceſſitate ſalutis. Alio modo, in quantum ab affectu hominis excluditur non ſolum illud quod eſt charitati contrarium, ſed etiam omne illud quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum, ſine qua perfectione charitas eſſe poteſt, puta in incipientibus & proficientibus.

q. 36. non longe à pr. 1. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod Apoſt. ibi loquitur de perfectione patriæ, quæ nõ eſt in via poſſibilis.

Ad ſecundum dicendum, quod illi qui ſumma hac vita perfecti, in multis dicuntur offendere, ſcilicet peccata venialia, quæ conſequuntur ex infirmitate præſentis vitæ. Et quantum ad hoc etiam habent aliquid imperfectum, per comparationem ad perfectionem patriæ.

Ad tertium dicendum, quod ſicut ſtatus præſentis vitæ non patitur, vt homo ſemper actu feratur in Deum; ita etiam non patitur, quod actu feratur in omnes proximos ſigillatim: ſed ſufficit quod feratur communiter in omnes in vniverſali, & in ſingulos habitualiter, & ſecundum animi præparationem. Poteſt autem etiam circa dilectionem proximi duplex perfectio attendi, ſicut & circa dilectionem Dei. Vna quidem, ſine qua charitas eſſe non poteſt, vt ſcilicet homo nihil habeat in affectu, quod ſit contrarium dilectioni proximi. Alia autem, ſine qua charitas inueniri poteſt: quæ quidem attenditur tripliciter. Primo quidem, ſecundum extenſionem dilectionis, vt ſcilicet aliquis non ſolum diligat amicos & notos, ſed etiam extraneos, & vlterius inimicos. Hoc enim, vt dicit * Auguſtinus in Enchirid. eſt perfectorum filiorum Dei. Secundo, ſecundum intentionem, quæ oſtenditur ex his quæ homo propter proximum contemnit, vt ſcilicet homo contemnat non ſolum exteriora bona propter proximum, ſed etiam afflictiones corporales, & vlterius mortem: ſecundum illud Ioan. 15. Maiorem dilectionem nemo habet, quam vt animam ſuam ponat quis

in Enchi. c. 73. t. 3.

pro amicis suis. Tertio, quantum ad effectum dilectionis, vt scilicet homo pro proximis impendat non solum temporalia beneficia, sed etiam spiritualia: vlterius seipsum: secundum illud Apostoli 2. ad Cor. 12. Ego autem libentissime impendam, & superimpendar ipse pro animabus vestris.

Art. 3. *Vtrum perfectio consistat in præceptis, an in consiliis?* 870

D tertium sic proceditur. Videtur, quod perfectio vitæ non consistat in præceptis, sed in consiliis. Dicit enim Dominus Matth. 19. Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus, & veni sequere me. Sed istud est consilium. Ergo perfectio attenditur secundum consilia, & non secundum præcepta. 2. 2. q. 184. a. 3. & quol. 4. a. 2. & 24. ad 2. & op. 17. c. 6.

¶ 2. Præterea, Ad obseruantiam præceptorum omnes tenentur, cum sint de necessitate salutis. Si ergo perfectio Christianæ vitæ consistat in præceptis, sequitur quod perfectio sit de necessitate salutis, & quod omnes ad eam teneatur. Quod patet esse falsum.

¶ 3. Præterea, Perfectio Christianæ vitæ attenditur secundum charitatem, vt * dictum est. Sed perfectio charitatis non videtur consistere in obseruantia præceptorum; quia perfectionem charitatis præcedit augmentum & inchoatio ipsius, vt patet per Aug. super Canonicam Ioannis. Non autem potest charitas inchoari ante obseruantiam præceptorum: quia vt dicitur Ioan. 14. Si quis diligit me, sermonem meum seruabit. Ergo perfectio vitæ non attenditur secundum præcepta, sed secundum consilia. 2. 2. q. 1. & 2. prol. tract. 9. de epist. 1. in. ad fin. 9.

SED contra est, quod dicitur Deuter. 6. Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Et Leu. 19. dicitur, Diliges proximum tuum sicut te ipsum. Hæc autem sunt duo præcepta, de quibus Dominus dicit Matth. 22. In his duobus præceptis pendet lex, & prophetæ. Perfectio autem charitatis, secundum quam dicitur vita Christiana esse perfecta, attenditur secundum hoc, quod Deum ex toto corde diligamus, & proximum sicut nos ipsos. Ergo videtur quod perfectio consistat in obseruantia præceptorum.

RESPONDEO dicendum, quod perfectio dicitur in aliquo consistere dupliciter. Vno modo, per se & essentialiter. Alio modo, secundario, & accidentaliter. Per se quidem & essentialiter, consistit perfectio Christianæ vitæ in charitate: principaliter quidem, secundum dilectionem Dei: secundario autem, secundum dilectionem proximi, de quibus dātur præcepta principalia diuinæ legis, vt * dictum est. Non autem 9. 44. art. 2. & 3.

autem dilectio Dei & proximi cadit sub præcepto secundum aliquam mensuram: ita quod id quod est sub consilio remaneat, vt patet ex ipsa forma præcepti, quæ perfectionem demonstrat, cum dicitur, Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. (Perfectum enim & perfectum idem sunt, secundum Phil. 3. Phyfic.) Et cum dicitur, Diliges proximum tuum sicut teipsum. Vnusquisque enim seipsum maxime diligit. Et hoc ideo est, quia finis præcepti charitas est, vt Apost. dicit 1. ad Tim. 1. In fine autem nostra libertur aliqua mensura, sed solum in his quæ sunt ad finem, vt Philos. dicit in 2.* Polit. Sicut medicus non adhibet mensuram quantum sanet, sed quantum medicina vel diæta vtatur ad sanandum. Et sic patet, quod perfectio essentialiter consistit in præceptis. Vnde Augustin. dicit in lib. de perfectione iustitiæ, Cur ergo non præciperetur homini ista perfectio, quamvis cum in hac vita nemo habeat? Secundario autem & instrumentaliter, perfectio consistit in consiliis: quia omnia, sicut & præcepta ordinantur ad charitatem, sed aliter & aliter. Nam præcepta alia à præceptis charitatis ordinantur ad remouendum ea quæ sunt charitati contraria, cum quibus scilicet charitas esse non potest; consilia autem ordinantur ad remouendum impedimenta actus charitatis, quæ tamen charitati non contrariantur: sicut est matrimonium, occupatio negotiorum secularium, & alia huiusmodi. Vnde Aug.* dicit in Enchir. Quæcumque mandat Deus, ex quibus vanus est, Non mœchaberis; & quæcumque non iubentur, sed speciali consilio monentur, ex quibus vnum eligas, Bonum est homini, mulierem non tangere: tunc rectè fiunt, cum referuntur ad diligendum Deum, & proximum propter Deum, & in hoc seculo, & in futuro. Et inde est quod in collationibus Patrum dicit abbas Moyses *, Ieiunia, vigiliæ, meditatio Scripturarum, nuditas ac priuatio omnium facultatum, non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt: quia non in ipsis consistit disciplinæ illius finis, sed per illa peruenitur ad finem. Et supra præmisit quod ad perfectionem charitatis istis gradibus ascendere nitimur.

Ad primum ergo dicendum, quod in illis verbis Domini aliquid ponitur quasi via ad perfectionem, hoc scilicet quod dicitur, Vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus. Aliud autem subditur, in quo perfectio consistit, scilicet quod dicit, Et sequere me. Vnde Hieronymus * dicit super Matth. quod quia non sufficit tantum relinquere, Petrus adiungit quod perfectum est, Et secuti sumus &c. Ambros. † autem super

ant. 64. tom. 2.

6. 6. de moral. c. 3.

ante med. tom. 7.

cap. 12 l. tom. 3.

collat. 1. cap. 7. à med.

** super hæc verba Matt. 6. 19. & † 6. 5. in fine de mystica vocatione publicani in pr. l. 5.*

per illud Luc. 5. Sequere me: dicit. Sequi iubet, non corporis gressu, sed mentis affectu, quod fit per caritatem. Et ideo ex ipso modo loquendi apparet, quod consilia sunt quædam instrumenta perueniendi ad perfectionem, dum dicitur. Si vis perfectus esse, vade, & vende, &c. quasi dicat. Hoc faciendo ad hunc finem peruenies.

Ad secundum dicendum, quod sicut Auguſt. * dicit in lib. de perfectione iuſtitiæ, perfectio charitatis, homini in hac vita præcipitur: quia non recte præcipitur, ſi quo currendum eſt, neſciatur. Quomodo autem ſciretur, ſi nullis præceptis oſtenderetur? Cum autem id quod cadit ſub præcepto, diuerſimode poſſit impleri, non efficitur tranſgreſſor præcepti aliquis hoc quod non optimo modo implet, ſed ſufficit quod quocumque modo impleat illud. Perfectio autem diuinæ dilectionis vniuerſaliter quidem cadit ſub præcepto, ita quod etiam perfectio patriæ non excluditur ab illo præcepto, vt dicit † Auguſtin. ſed tranſgreſſionem præcepti euadit, qui quocumque modo perfectionem diuinæ dilectionis attingit. Eſt autem primus diuinæ dilectionis gradus, ſyt nihil ſupra eum, et contra eum, aut æqualiter ei diligatur. A quo gradu perfectionis qui deficit, nullo modo implet præceptum. Eſt autem alius gradus perfectæ dilectionis, qui non poteſt impleri in via, vt dictum * eſt: à quo qui deficit, manifeſtum eſt quod non eſt tranſgreſſor præcepti: & ſimiliter non eſt tranſgreſſor præcepti qui non attingit ad medios perfectionis gradus, dummodo attingat ad infimum.

ante med. lib. 10 7.

in li. 6. de perfectione iuſtitiæ ante n. 6. 10. 7.

art. prec.

Ad tertium dicendum, quod ſicut homo habet quamdam perfectionem ſuæ naturæ ſtatim cum natus, quæ pertinet ad rationem ſpeciei, eſt autem alia perfectio ad quam per augmentum adducitur: ita etiã eſt quædã perfectio charitatis pertinens ad ipſam ſpeciem charitatis, vt ſcilicet Deus ſuper omnia diligatur, & nihil cõtra eum ametur. Eſt autem alia perfectio charitatis etiam in hac vita, ad quam aliquis per aliquod ſpirituale augmentum peruenit: vt puta cum homo etiam à rebus licitis abſtinet, vt liberius diuinis obſequiis vacet.

Art. 4. *Verum quicumque eſt perfectus, ſit in ſtatu perfectionis?* 872.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod quicumque eſt perfectus, ſit in ſtatu perfectionis. Sicut enim per augmentum corporale peruenitur ad perfectionem corporalem, ita per augmentum ſpirituale peruenitur ad perfectionem ſpiritualẽ, vt dictum eſt †: ſed

quol 1. 4. ad 1. & 2. & 1. 2. q. 183. a. 13.

art. prec.

Sed post augmentum corporale aliquis dicitur esse in statu perfectæ ætatis. Ergo etiam videtur quod post augmentum spirituale, cum quis iam adeptus est perfectionem, sit in statu perfectionis.

¶ 2. Præterea, Eadem ratione qua aliquid mutatur de contrario in contrarium, mouetur etiam aliquid de minori ad maius, vt dicitur in 5 Physic. Sed quando aliquis transmutatur de peccato ad gratiam, dicitur mutare statum. prout distinguitur status peccati & status gratiæ. Ergo videtur quod pari ratione cum aliquis proficit de minori gratia ad maiorem, quousque perueniat ad perfectum, quod adipiscatur perfectionis statum.

5 Phys. t. 30. 2

¶ 3. Præterea, Statum adipiscitur aliquis ex hoc quod à seruitute liberatur. Sed per charitatem aliquis liberatur à seruitute peccati: quia vniuersa delicta operit charitas, vt dicitur Prov. 10. Sed perfectus dicitur aliquis secundum charitatem, vt dictum est. Ergo videtur quod quicumque habet perfectionem, ex hoc ipso habeat perfectionis statum.

1. Ioan. 4. 18. 1 q.

SED contra est, quod aliqui fuerunt in statu perfectionis, qui omnino charitate & gratia carebant: sicut mali episcopi, aut mali religiosi. Ergo videtur, quod è contrario aliqui habeant perfectionem vitæ, qui tamen non habent perfectionis statum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, status proprie pertinet ad conditionem libertatis vel seruitutis. Spiritualis autem libertas vel seruitus potest in homine attendi dupliciter. Vno modo, secundum id quod interius agitur. Alio modo, secundum id quod agitur exterius. Et quia vt dicitur 1. Reg. 16. Homines vident ea quæ parent, sed Deus intuetur cor: inde est quod secundum interiorem hominis dispositionem accipitur conditio spiritualis status in homine, per comparationem ad iudicium diuinum. Secundum autem ea quæ exterius aguntur, accipitur spiritualis status in homine per comparationem ad Ecclesiam. Et sic nunc de statibus loquimur, scilicet ex diuersitate statuum quædam Ecclesiæ pulchritudo consurgit. Est autem considerandum, quod quantum ad homines, ad hoc quod aliquis adipiscatur statum libertatis vel seruitutis, requiritur primo quidem obligatio aliqua vel absolutio. Non enim ex hoc quod aliquis seruit alicui, efficitur seruus: quia etiam liberi seruiunt, secundum illud ad Galat. 5. Per charitatem spiritus seruite inuicem. Neque etiam ex hoc quod aliquis desinit seruire, efficitur liber, sicut patet de seruis fugitiuis. Sed ille proprie est seruus, cui

q. praced. art. 1.

igatur ad seruiendum: & ille est liber, qui à seruitute absoluitur. Secundo requiritur quod obligata prædicta cum aliqua solemnitate fiat: sicut & cæteris quæ inter homines obtinent perpetuam firmitatem, quædam solemnitas adhibetur. Sic ergo & in statu perfectionis proprie dicitur aliquis esse, non ex hoc quod habet actum dilectionis perfectæ, sed ex hoc quod obligat se perpetuo cum aliqua solemnitate ad ea quæ sunt perfectionis. Contingit etiam quod aliqui obligant ad id quod non seruant, & aliqui implent quod se non obligauerunt: vt patet Matth 21. de duobus filiis, quorum vnus patri dicenti. Operare in vinea, respondit. Nolo: postea abiit; alter autem respondens ait. Eo, & non iuit. Et ideo nihil prohibet quosdam esse perfectos, qui non sunt in statu perfectionis: & aliquos esse in statu perfectionis, qui tamen non sunt perfecti.

Ad primum ergo dicendum, quod per augmentum corporale proficit aliquis in his quæ pertinent ad naturam: & ideo adipiscitur naturæ statum, præsertim illa quod est secundum naturam, quodammodo immutabile est, in quantum natura determinatur ad vnum. Et similiter per augmentum spirituale interius aliquis adipiscitur statum perfectionis quantum ad vltimum indicium: sed quantum ad distinctiones ecclesiasticorum statuum non adipiscitur aliquis statum perfectionis, nisi per augmentum in his quæ exterius aguntur.

Ad secundum dicendum, quod illa etiam ratio procedit quantum ad interiorem statum. Et tamen cum aliquis transit de peccato in gratiam, transit de seruitute ad libertatem: quod non contingit per simplicem profectum gratiæ, nisi cum aliquis obligat se ad ea quæ sunt gratiæ.

Ad tertium dicendum, quod illa etiam ratio procedit quantum ad interiorem statum. Et tamen licet charitas variet conditionem spiritualis seruitutis & libertatis, hoc tamen non facit charitatis augmentum.

Art. 5: *Verum religiosi & prælati sint in statu perfectionis?*

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod prælati & religiosi non sint in statu perfectionis. Status enim perfectionis distinguitur contra statum incipientium & proficientium. Sed non sunt aliqua genera hominum deputata specialiter statui proficientium vel etiam incipientium. Ergo videtur, quod nec etiam debeant esse aliqua genera hominum deputata statui perfectionis.

opusc. 18. cap. 16.

¶ 2. Præterea, Status exterior debet interiori statui respondere: alioquin incurritur mendacium, quod non solum est in falsis verbis, sed etiam in simulatis operibus, vt Ambros. dicit in quodam sermone *, sed multi sunt prælati vel religiosi, qui non habent interiorem perfectionem charitatis. Si ergo omnes religiosi & prælati sint in statu perfectionis, sequeretur quod quicumque eorum non sunt perfecti, sint in peccato mortali, tanquam simulatores & mendaces.

de Abraham, & refertur in decretis 2. q. 1. cap. cauete.

¶ 3. Præterea, Perfectio secundum charitatem attenditur, vt supra habitum est *. Sed perfectissima charitas videtur esse in martyribus secundum illud Ioan. 15. Maiorem dilectionem nemo habet, quam vt animam suam ponat quis pro amicis suis. Et super illud ad Hebr. 12. Nondum enim vsque ad sanguinem, &c. dicit gloss. *. Perfectior in hac vita nulla dilectio est ea, ad quam sancti Martyres perueuerunt, qui contra peccatum vsque ad sanguinem certauerunt. Ergo videtur quod magis debeat perfectionis status attribui martyribus, quam religiosis & episcopis.

art. huius quæst. *Aug. in serm. 17 de verbo Ap. c. 10 *. c. 5. eccl. hier. p. 1. in fil. de Sa. cerdotum perfect.* *. 6. eccl. hier. p. 1. non pro. ful à fin. *ar. prac.* † *. 6. eccl. hier. p. 1. non pro. ful à fin. eod. loco huc dicto.*

SED contra est, quod Dion. in 5. cap. * Eccles. attribuit perfectionem Episcopis tanquam perfectoribus. Et in 6. cap. † eiusdem libri attribuit perfectionem religiosis, quos vocat monachos vel therapeutas, id est, Deo famulantes, tanquam perfectos.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, ad statum perfectionis requiritur obligatio perpetua ad ea quæ sunt perfectionis, cum aliqua solemnitate. Vtrumque autem horum competit & religiosis & episcopis. Religiosi enim se voto astringunt ad hoc quod à rebus secularibus se abstineant, quibus licite vti poterant, ad hoc quod liberius Deo vacent, in quo consistit perfectio præsentis vitæ. Vnde Dion. † dicit 6. cap. Eccleasis. hierar. de religiosis loquens: Alij quidem therapeutas, id est, Dei famulos ex puro Dei seruitio & famulatu. Alij vero monachos ipsos nominant ex indiuisibili & singulari vita vnitate ipsos indiuisibilium sanctis conuolutionibus, id est contemplationibus, ad Deiformem vnitatem & amabilem Deo perfectionem. Horum etiam obligatio & cum quadam solemnitate professionis & benedictionis. Vnde & ibidem subdit Dionys. * Propter quod perfectam ipsis donans gratiam sancta legislatio, quadam ipsa dignata est sanctificatiua innocentiæ. Similiter etiam episcopi obligant se ad ea quæ sunt perfectionis, pastorale assumentes officium, ad quod pertinet, vt animam suam ponat pastor pro ouibus suis, sicut dicitur Ioan. 10. Vnde Apostolus dicit 1. ad Tim.

it. Confessus bonam confessionem coram multis testibus, id est, in sua ordinatione, * , vt glossa ibidem dicit. Adhibetur etiam quædam solemnitas consecrationis simul cum professione prædicta, secundum illud 2. ad Tim. 1. Resuscites gratiam Dei, quæ est in te per impositionem manuum mearum : quod gloss. exponit de gratia episcopali. Et Dion. *dicit 5. cap. Eccle. Hierar. quod summus sacerdos, id est Episcopus in sua ordinatione habet eloquiorum super caput sanctissimam superpositionem, vt significetur quod ipse est participatiuus integræ totius hierarchicæ virtutis ; & quod ipse non solum sit illuminatiuus omnium, quod pertinet ad sanctas locutiones & actiones : sed quod etiam hoc aliis tradat.

*l. interl. ibid.

* interl. non recte a fide.

Ad primum ergo dicendum, quod inchoatio & augmentum non quæritur propter se, sed propter perfectionem. Et ideo ad solum perfectionis statum aliqui homines cum quadam obligatione & solemnitate assumuntur.

Ad secundum dicendum, quod homines statum perfectionis assumunt, non quasi professentes se ipsos perfectos esse, sed professentes se ad perfectionem tendere. Vnde & Apostolus dicit ad Philip. 3. Non quod iam comprehenderim, aut iam perfectus sim : sequor autem si quo modo comprehendam. Et postea subdit. Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus. Vnde non committit aliquis mendacium, vel simulationem ex hoc quod aliquis non est perfectus qui statum perfectionis assumit, sed ex eo quod ab intentione perfectionis animum reuocat.

Ad tertium dicendum, quod martyrium in actu perfectissimo charitatis consistit. Actus autem perfectionis non sufficit ad statum faciendum, vt dictum est *.

* art. 4. hu. ius quæst. art. 6.

Verum omnes prælati ecclesiastici sint in statu perfectionis ? 673

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod omnes prælati ecclesiastici sint in statu perfectionis. Dicit enim Hieron. * super epistolam ad Titum. Olim idem erat presbyter, qui & episcopus. Et postea subdit. Sicut ergo presbyteri sciunt se Ecclesiæ consuetudine ei qui sibi præpositus fuerit, esse subditos : ita episcopi noueriant se magis consuetudine, quam dispensatione Dominicæ veritatis, presbyteris esse maiores, & in communi debere Ecclesiam regere. Sed Episcopi sunt in statu perfectionis. Ergo & presbyteri habentes curam animarum.

op. 18. ca. 22. 23. 25. & 26.

* sup. in fin. Tit. 1.

Constituas per ciuitates presbyteros, to. 9.

¶ 2. Præterea, Sicut Episcopi suscipiunt curam animarum consecratione, ita etiam presbyteri curati,

16. q. 1. c. cunctis, in prin.

tur *. Omnibus presbiteris & diaconis attendendum est, vt nihil absque proprij Episcopi licentia agant. Et quo patet quod ita se habent ad Episcopum, sicut ad Iuui vel Præpositi ad Regem. Et propter hoc licet in mundanis potestatibus solus Rex benedictionem solemnem accipit, alij vero per simplicem commissionem instituuntur: ita etiam in Ecclesia, cura episcopalis cum solemnitate consecrationis committitur: cura autem archidiaconatus vel plebanatus cum simplici iniunctione. Consecrantur tamen in susceptione ordinis, etiam antequam curam habeant.

Ad tertium dicendum, quod sicut plebani & archidiaconi non habent principaliter curam, sed administrationem quamdam, secundum quod eis ab Episcopo committitur: ita etiam ad eos non pertinet principaliter pastorale officium, nec obligatio ponendi animam pro ouibus, sed in quantum participant de cura. Vnde magis habent quôddam officium ad perfectionem pertinens, quam obtineant perfectionis statum.

874 Art. 7. *Vtrum status religiosorum sit perfectior, quam status prælatorum?*

inf. q. 85. art. 8. c. & quo. 3. art. 17. co. & op. 18. c. 17. 18. & 19. & Matt. 19. co. 21. *18 q. 1. c. episcopi.*

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod status religiosorum sit perfectior, quam status prælatorum. Dominus enim dicit Matth. 19. Si vis perfectus esse, vade & vende omnia quæ habes, & da pauperibus: quod faciunt religiosi. Non autem ad hoc tenentur Episcopi. Dicitur enim 12. q. 1. Episcopi * de rebus propriis vel acquisitis, vel quidquid de proprio habent, hæredibus suis derelinquant. Ergo religiosi sunt in perfectiori statu, quam Episcopi.

¶ 2. Præterea, Perfectio principaliùs consistit in dilectione Dei, quam in dilectione proximi. Sed status religiosorum directè ordinatur ad dilectionem Dei. Vnde & ex Dei seruitio & famulatu nominantur; vt Dion. dicit 6. c. Eccles. Hierar. * Status autem episcoporum videtur ordinari ad dilectionem proximi, cuius curæ superintendunt, vnde & nominantur: vt patet per Augustinum 19. de Ciuitate Dei †. Ergo videtur, quod status religiosorum sit perfectior quam status episcoporum.

non proximi a fin. cap. 19. & med. 20. 5.

¶ 3. Præterea, Status religiosorum ordinatur ad vitam contemplatiuam, quæ potior est quam vita actiua ad quam ordinatur status Episcoporum. Dicit enim Gregorius in Pastoral. * quod per vitam actiuam prodesse proximis cupiens Isaias officium prædicationis apperiit. Per contemplatiuam vero libertatis amori Conditoris sedulo inhærere desiderans, ne martyrii ad prædicandum debeat, contradicit. Ergo videtur, quod

p. 2. c. 7. paule a fine.

id ſtatus religioſorum ſit perfectior, quam ſtatus ſcoporum.

1 E D contra, Nulli licet à maiori ſtatu ad minorem tranſire: hoc enim eſſet retro aſpicere. Sed poteſt quis à ſtatu religionis tranſire ad ſtatum epiſcopatus. Dicitur enim 18. quæſt. 1 *, quod ſacra ordinatio monacho Epiſcopum facit. Ergo ſtatus epiſcopi eſt perfectior quam ſtatus religioſorum. 18. q. 1. c. ſtatutum eſt.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut Auguſtinus dicit 12. ſuper Geneſ. ad litteram *. Semper agens præſtantius eſt patiente. In genere autem perfectionis ſecundum Dionyſium †, Epiſcopi ſe habent vt perfectores, religioſi autem vt perfecti; quorum vnumquodque tinet ad actionem, alterum autem ad paſſionem. Vnde manifeſtum eſt, quod ſtatus perfectionis potior eſt in epiſcopis, quam in religioſis. * c. 16. in fin. † Eccleſ. hier. c. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod abrenuntiatio propriarum facultatum dupliciter conſiderari poteſt. Uno modo, ſecundum quod eſt in actu. Et ſic in ea conſiſtit eſſentialiter perfectio: ſed eſt quoddam perfectionis inſtrumentum, ſicut ſupra dictum eſt *. Et ideo nihil prohibet ſtatum perfectionis eſſe ſine renuntiatione propriorum: ſicut etiam dicendum de aliis exterioribus obſeruantiis. Alio modo poteſt conſiderari, ſecundum præparationem, vt ſcilicet homo ſe paratus, ſi fuerit opus, omnia dimittere vel diſtribuere. Et hoc pertinet directe ad perfectionem. Vnde Auguſtinus dicit in lib. de Quæſtionibus Euangelij *, Oſtendit Dominus filios ſapientiæ intelligere, nec in abſtinendo, nec in manducando eſſe iuſtitiam, ſed in æquanimitate tolerandi inopiam. Vnde Apoſtolus dicit, Scio & abundare, & penuriam pati. * art. 3. huius q. * li. 2. c. 10. ad Dulcit. q. primum.

Ad hoc autem maxime tenentur Epiſcopi, quod omnia ſua pro honore Dei, & ſalute ſui gregis committant, cum opus fuerit, vel pauperibus ſui gregis largiendo, vel rapinam bonorum ſuorum cum gaudio ſuſtinendo.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc ipſum quod epiſcopi intendunt his, quæ pertinent ad proximorum dilectionem, prouenit ex abundantia dilectionis diuinæ. Vnde Dominus primo à Petro quæſiuit, an eum diligeret; & poſtea ei ſui gregis curam commiſit. Vnde Gregor. dicit in Paſtorali *, Si dilectionis eſt teſtimonium cura paſtoralis, quiſquis virtutibus pollens, gregem Dei renuit paſcere, Paſtorem ſummum conſtat non amare. Hoc autem eſt maioris dilectionis ſignum, vt homo propter amicum etiam alij ſeruiat, quam etiam ſi ſoli amico vellit ſeruire. * p. 1. c. 5. Paſtoralem ante me.

Ad

Ad tertium dicendum, quod ſicut Gregorius dicit in 2. p. Paſtor. * Sit præſul actione præcipuus, præ cunctis contemplatione ſuſpenſus: quia ad ipſos pertinet non ſolum propter ſeipſos, ſed propter inſtructionem aliorum contemplari. Vnde Gregorius * dicit ſuper Ezech. quod de perfectis viris poſt contemplationem ſuam redeuntibus dicitur Pſal. 144. Memoriam ſuauitatis tuæ eructabunt.

in 2. p. c. 3. parum ante me dum. 7. a me. illum.

875 Art. 8. *Verum presbyteri, curati, & archidiaconi, ſint maioris perfectionis, quam religioſi?*

quolib. 8. a. 14. ad 2. & quolib. 3. art. 17. Et op. 18 c. 1 & 21. & Matt. 19 col. 12.

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod etiam presbyteri, curati, & archidiaconi, ſint maioris perfectionis, quam religioſi. Dicit enim Chryſoſt. in ſuo dialogo *, Si talem mihi aliquem addicas monachum, qualis, vt ſecundum exaggerationem dicam, Helias fuit: non tamen illi comparandus eſt, qui tradidus populis, & multorum peccata ferre compulſus, immobilis perſeuerat & fortis. Et paulo poſt dicit †: Si quis mihi proponeret optionem, vbi mallem piacere, in officio ſacerdotali, an in ſolitudine morari: ſine comparatione eligerem illud quod prius dixi. Et in eodem lib. dicit *, Si quis bene adminiſtrato ſacerdotio, illius propoſiti, ſcilicet monachalis, ſuperat dores conferat: tantum eos diſtare reperiet, quantum inter priuatum diſtat & regem. Ergo videtur, quod ſacerdotes habentes curam animarum, ſint perfectiores religioſis.

* *in li. 6. de ſacer.* † *ibidem* * *eod. loc. nunc proxime dicta.*

¶ 2. Præterea, Auguſt. dicit in epiſtola ad Valerium †, Cogitet religioſa prudentia tua, nihil eſſe in hac vita (& maxime hoc tempore) difficilius, laboriſius, periculoſius epiſcopi, aut presbyteri, aut diaconi officio. Sed apud Deum nihil beatius, ſi eo modo militetur, quo noſter Imperator iubet. Non ergo religioſi ſunt perfectiores presbyteris, aut diaconis.

epiſt. 148. in pr. s. 2.

¶ 3. Præterea, Auguſtinus * dicit ad Aurelium, Nimis dolendum eſt, ſi ad tam ruinoſam ſuperbiam monachos ſurrigamus, & tam graui contumelia clericos dignos putemus, vt ſcilicet dicatur quod malus monachus bonus clericus eſt: cum aliquando etiam bonus monachus vix bonum clericum faciat. Et paulo ante præmittit *, non eſſe viam dandam ſeruis Dei id eſt, monachis, vt ſe facilius putent eligi ad aliquid melius, ſcilicet clericatum, ſi facti fuerint deteriores, ſcilicet abiecto monachatu. Ergo videtur, quod illi qui ſunt in ſtatu clericali, ſint perfectiores religioſis.

epiſt. 76. in medio, com. 2. *in eod. epiſt. 76. a*

¶ 4. Præterea, Non licet de ſtatu maiori ad minorem tranſire. Sed de ſtatu monaſtico tranſire licet ad officium presbyteri, curam habentis, vt patet

16. quæ

quæstione prima ex decreto Gelasij Papæ *, qui 16. q. 1.
t, Si quis Monachus fuerit, qui venerabilis vitæ c. si quis
ito, sacerdotio dignus videatur, & Abbas, sub monachus
s imperio regi Christo militat, illum fieri pres-
rum petierit, ab Episcopo debet eligi, & in loco
iudicauerit, ordinari. Et Hieron. dicit ad Rufti-
* monachum, Sic viue in monasterio, vt clericus de viuen-
merearis. Ergo presbyteri curati, & archidiaco- di forma
iunt perfectiores religiosis. à medio

5. Præterea, Episcopi sunt in statu perfectiori, tom. 1.
m religiosi, vt ex supra dictis patet *. Sed presby- art. præc.
curati, & archidiaconi ex eo quod habent curam
marum, similiores sunt Episcopis, quam religiosi.
o sunt maioris perfectionis.

6. Præterea, Virtus consistit circa difficile & * 2.2. ti-
num, vt dicitur in secundo Ethicorum *. Sed diffi- ea fin. t. 50
ius est, quod aliquis bene viuat in officio presbyte-
curati, vel archidiaconi, quam in statu religionis.
go presbyteri curati, vel archidiaconi, sunt perfe-
oris virtutis, quam religiosi.

SED contra est, quod dicitur decimanona quæ- 19. q. 2. c.
one 2. canone, Duæ *, Si quis in Ecclesia sua sub duæ sunt
iscopo proprium retinet, & seculariter viuit, si af- à med.
tus Spiritu sancto, in aliquo monasterio, vel regula
nonica saluari se voluerit: quia lege priuata duci-
r, nulla ratio exigit, vt lege publica constringatur.
d non ducitur aliquis à lege Spiritus sancti, quæ
i dicitur lex priuata, nisi in aliquid perfectius. Ergo
detur: quod religiosi sint perfectiores, quam archi-
aconi vel presbyteri curati.

RESPONDEO dicendum, quod comparatio su-
reminentiæ non habet locum inter aliquos ex ea
rte, in qua conueniunt, sed ex ea parte, in qua diffe-
nt. In presbyteris autem curatis, & archidiaconis.
ia est considerare, scilicet statum, ordinem, & offi-
um. Ad statum pertinet quod seculares sint: ad or-
nem, quod sint sacerdotes vel diaconi: ad officium,
od curam animarum habeant sibi commissam. Si
go ex alia parte ponamus statum religiosum, or-
ne diaconum vel sacerdotem, officio curam anima-
m habentem, sicut plerique monachi & canonici
gulares habent: in primo quidem excellit, in aliis:
tem par erit. Si autem differat secundus à primo
atu & officio, conueniat autem ordine, sicut sunt re-
giosi, sacerdotes, & diaconi, curam animarum non
abentes: manifestum est, quod secundus primo erit
atu quidem excellentior, officio autem minor, or-
ine vero æqualis. Est ergo considerandum, quæ præ-

eminentia

eminentia potior sit, vtrum status, vel officij. Circa quod duo attendenda videntur, scilicet bonitas & difficultas. Si ergo fiat comparatio secundum bonitatem, sic præfertur status religionis officio presbyteri, curati, vel archidiaconi: quia religiosus totam vitam suam obligat ad perfectionis studium. Presbyter autem, curatus, vel archidiaconus non obligat totam vitam suam ad curam animarum, sicut Episcopus: nec etiam ei competit principalem curam subditorum habere, sicut Episcopo: sed quædam particularia circa curam animarum eorum officio committuntur, vt ex dictis patet *. Et ideo comparatio status religionis ad eorum officium, est sicut vniuersalis ad particulare, & sicut holocausti ad sacrificium, quod est minus holocausto: vt patet per Gregorium, super Ezech.† Vnde & decimanona, quæstione prima, dicitur *, Clerici qui monachorum propositum appetunt, (quia meliorem vitam sequi cupiunt (liberos eis ab Episcopis in monasteriis oportet largiri ingressus. Sed hæc comparatio intelligenda est secundum genus operis. Nam secundum charitatem operantis contingit quandoque, quod opus ex genere suo minus existens, magis fit meritorium, scilicet si ex maiori charitate fiat. Si vero attendatur difficultas bene conuersandi in religione & in officio habentis curam animarum: sic difficilius est bene conuersari cum cura animarum, propter exteriora pericula, quamuis conuersatio religionis sit difficilior, quantum ad ipsum genus operis, propter arctitudinem obseruantiæ regularis. Si vero religiosus etiam ordine careat (sicut patet de conuersis religionum,) sic manifestum est excellere præeminentiam ordinis quantum ad dignitatem: quia per sacrum ordinem aliquis deputatur ad dignissima ministeria, quibus ipsi Christo seruitur in Sacramento altaris, ad quod requiritur maior sanctitas interior, quam requirat etiam religionis status: quia sicut Dionysius dicit sexto capitulo Ecclesiasticæ Hierarchiæ *, Monasticus ordo debet sequi sacerdotales ordines & ad eorum imitationem in diuina ascendere. Vnde grauius peccat, cæteris paribus, clericus in sacris ordinibus constitutus, si aliquid contrarium sanctitati agat, quam aliquis religiosus, qui non habet ordinem sacrum: quamuis laicus religiosus teneatur ad obseruantias regulares: ad quas illi, qui sunt in sacris ordinibus, non tenentur.

Ad primum ergo dicendum, quod ad illas auctoritates Chrysostomi breuiter responderi posset, quod non loquitur de sacerdote curato minoris ordinis sed de

B. ad 2.

hom. 20. post med. illius.

* *19 q. 1. c. 2. circa.*

c. 6. p. 1. a medio illius.

Epiſcopo, qui dicitur ſummus ſacerdos. Et hoc
uenit intentioni illius libri, in quo conſolatur ſe
lafilium de hoc, quod erant in Epiſcopos electi.
hoc prætermiſſo, dicendum eſt, quod loquitur †
ntum ad difficultatem. Præmittit enim †. Cum
it gubernator in mediis fluctibus, & de tempeſta-
iauem liberare potuerit, tunc merito teſtimonium
ecti gubernatoris ab omnibus promeretur. Et poſt
cludit, quod ſupra poſitum eſt de monacho: qui
comparandus eſt illi, qui traditus populis, immo-
s perſeuerat. Et ſubdit cauſam †. Quia ſicut in tran-
litate, ita in tempeſtate gubernauit ſeipſum. Ex quo
il aliud oſtendi poteſt, niſi quod periculoſior eſt
us habentis curam animarum, quam monachi. In
ori autem periculo innocentem ſe ſeruare eſt ma-
s virtutis indicium. Sed hoc etiam ad magnitudi-
virtutis pertinet, quod aliquis vitet pericula, relli-
nem intrando. Vnde non dicit, quod mallet eſſe
officio ſacerdotali, quam in ſolitudine monacho-
, ſed quod mallet placere in hoc, quam in illo:
a hoc eſt maioris virtutis argumentum.
d ſecundum dicendum, quod etiam illa auctori-
Auguſtini manifeſte loquitur quantum ad difficul-
m, quæ oſtendit magnitudinem virtutis in his qui
e conuerſantur, ſicut dictum eſt *.
d tertium dicendum, quod Auguſtinus ibi compa-
monachos clericis, quantum ad diſtantiam ordinis,
quantum ad diſtantiam religionis & ſecularis
z.
d quartum dicendum, quod illi qui à ſtatu relli-
nis aſſumuntur ad curam animarum, cum prius eſ-
in ſacris ordinibus conſtituti, aſſequuntur aliquid
od prius non habebant, ſcilicet officium curæ. Non
em deponunt quod prius habebant, ſcilicet relli-
nis ſtatum. Dicitur enim in Decretis, decimaſexta,
eſtione prima, De monachis *, qui diu morantes in
naſteriis, ſi poſtea ad clericatus ordines peruene-
:, ſtatuimus non debere eos à priori propoſito diſ-
ere. Sed presbyteri, curati, vel archidiaconi, quan-
religionem ingrediuntur, curam deponunt, vt adi-
:antur perfectiorem ſtatum. Vnde ex hoc ipſo ex-
lentia ex parte religionis oſtenditur. In hoc autem
od religioſi laici aſſumuntur in clericatum & ad
:os ordines, manifeſte promouentur ad melius, ſicut
ra dictum eſt *. Et hoc oſtenditur ex ipſo modo lo-
ndi: cum Hieronymus dicit †. Sic in monaſterio
e, vt clericus eſſe merearis.
d quintum dicendum, quod presbyteri, curati, &
archi

† lib. 6. de ſacerdot. inter pr.
arg. 1.
huius ar.
† ad 8 lo-
co nunc
dicto.
in ſolut.
ad præc.
argum. 1.
16. q. 1. c.
de mona-
chis.
argum. 4.
† loco cit.
in arg.

scipulos primatum quærentes, dicens, Scitis quia principes Gentium dominantur eorum. Vbi Chrysostomus dicit *, quod per hoc ostendit, quod gentilis primatus cupere: & sic gentium comparationem rum animam æstuantem conuertit. Sed oportet proximis prodesse, est secundum se laudabile & meritorium. Verum quia prout est episcopalis actus, habet annexam gradus celsitudinem, præsumptuosum videtur, quod aliquis præesse appetat ad hoc quod subditis prosit, nisi manifesta necessitate immineat: sicut Gregorius dicit in Pastoral. * quod tunc laudabile erat episcoparum quærere, quando per hoc quemquam dubium non erat ad supplicia grauiora peruenire. Vnde non de facili inuenietur qui hoc onus assumere, præsertim cum aliquis charitatiuo diuinitus ad hoc incitatur: sicut Gregorius dicit in Pastorali *, quod Isaias prodesse proximis cupiens laudabiliter officium prædicationis appetit. Potest tamen absque præsumptione quilibet appetere talia opera facere, si eum contingeret in tali officio esse, vel etiam se esse dignum ad talia opera exequenda: ita quod opus bonum cadat sub desiderio, non autem primatus dignitatis. Vnde Chrys. dicit super Matt. † Opus quidem desiderare bonum, bonum est: primatum autem honoris concupiscere, vanitas est. Primatus enim fugientem se desiderat: desiderantem se odit.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Gregorius dicit in Pastorali †, Illo tempore hoc dixit Apostolus, quo ille qui plebibus præerat, primus ad martyrij tormenta ducebatur: & sic nihil aliud erat quod in episcopatu appeti posset, nisi bonum opus. Vnde Augustinus dicit 19. de Ciuit. Dei *, quod Apostolus dicens, Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat: exponere voluit quid sit episcopatus, qui nomen operis est, non honoris. Græcum est enim: episcopin Græce, si velimus Latine, superintendere possimus dicere: vt intelligat non se esse episcopum qui præesse dilexerit, non prodesse. In actione enim (vt parum ante præmittit †,) non amandus est honor in hac vita, siue potentia, quoniam omnia vana sunt sub sole: sed opus ipsum, quod per eumdem honorem vel potentiam fit. Et tamen (vt Gregorius dicit in Pastorali *) Apostolus laudans desiderium, scilicet boni operis, in pauorem vertit proximus quod laudauit, cum subiungit, Oportet autem Episcopum irreprehensibilem esse: quasi dicat,

Ludo

hom. 66. in Matt. & medio, tom. 2.

in p. 1. c. 8. circa med.

in p. 1. c. 7. pau. a prin.

hom. 35. in Matt. circa me. & fin. in opere im. perfecto, tom. 2.

† p. 1. c. 8. circa me.

c. 19. à med. 1. 5.

eod. cap.

p 2. c. 8. in prin.

idò quod quæritis, ſed diſcite quid quæratis.
ad ſecundum dicendum, quod non eſt eadem ra-
de ſtatu religionis, & de ſtatu Epiſcopali, propter
o. Primo quidem, quia ad ſtatum Epiſcopalem
rexigitur vitæ perfectio: vt patet per hoc, quod
minus à Petro quæſiuit; ſi plus eum cæteris dilige-
s, antequam ei committeret paſtorale officium. Sed
ſtatum religionis non præexigitur perfectio, ſed
via in perfectionem. Vnde & Dominus Matt. 19.
n dixit, Si es perfectus, vade, vende omnia quæ ha-
s: ſed, Si vis perfectus eſſe. Et huius differentiæ ra-
o eſt: quia ſecundum Dionyſ. † perfectio pertinet
diue ad Epiſcopum, ficut ad perfectorem: ad mona- c. 6 eccl. hierar.
num autem paſſiue, ſicut ad perfectum. Requiritur
item, quod ſit perfectus aliquis ad hoc, quod poſ-
t alios ad perfectionem adducere: quod non præcipi-
itur ab eo, qui debet ad perfectionem adduci. Eſt
autem præſumptuoſum, quod aliquis perfectum ſe re-
putet, non autem quod aliquis ad perfectionem ten-
at. Secundo, quia ille qui ſtatum religionis aſſumit,
e aliis ſubilcis ad ſpiritualia capiendo: & hoc cuili-
et licet. Vnde Auguſt. 19. de ciuit. Dei dicit *, A ſtu- c. 19. ad
dio cognoſcendæ veritatis nemo prohibetur: quod mod. t. 5.
d laudabile otium pertinet. Sed ille qui tranſit ad
ſtatum Epiſcopalem, ſublimatur ad hoc, quod aliis
prouideat. Et hanc ſublimationem nullus debet ſibi
aſſumere: ſecundum illud ad Hebr. 5. Nec quiſquam
ſumit ſibi honorem, ſed qui vocatur à Deo. Et Chryſ.
dicit ſuper Matthæum †, Primatum Eccleſiæ concu- † hom. 3 5 9
piſcere, neque iuſtum eſt, neque vtile. Quis enim ſa- in opere
piens vult vltro ſe ſubilcere ſeruituti, & periculo ta- imperfe-
li, vt det rationem pro omni Eccleſia, niſi forte qui &o in 2.
non timet Dei iudicium, abutens primatu Eccleſia- pag. anti
ſtico ſeculariter, vt ſcilicet conuertat ipſum in ſe- fin. t. 2.
cularem.

Ad tertium dicendum, quod diſpenſatio ſpiritua-
lium frumentorum non eſt facienda ſecundum arbi-
trium cuiuſlibet, ſed principaliter quidem ſecundum
arbitrium & diſpoſitionem Dei: ſecundario autem
ſecundum arbitrium ſuperiorum prælatorum, ex quo-
rum perſona dicitur 1. ad Corinth. 4. Sic nos exiſti-
met homo, vt miniſtros Chriſti, & diſpenſatores my-
ſteriorum Dei. Et ideo non intelligitur ille abſconde-
re frumenta ſpiritualia, cui non competit ex officio,
nec ei à ſuperiori iniungitur, ſi ab aliorum correctio-
ne aut gubernatione deſiſtat. Sed ſolum tunc intel-
ligitur abſcondere, ſi diſpenſationem negligat, cum
ſi ex officio incumbat: vel ſi officium cum ei iniun-

scipulos primatum quærentes, dicens, Scitis quia principes Gentium dominantur eorum. Vbi Chrysostomus dicit *, quod per hoc ostendit, quod gentilium primatus cupere: & sic gentium comparationem habuerunt animam æstuantem conuertit. Sed quorundam proximis prodesse, est secundum se laudabile & tuosum. Verum quia prout est episcopalis administratio habet annexam gradus celsitudinem, præsumptuose videtur, quod aliquis præesse appetat ad hoc subditis prosit, nisi manifesta necessitate immineat ficut Gregorius dicit in Pastoral. * quod tunc laudabile erat episcoparum quærere, quando per hoc quemquam dubium non erat ad suppliciu peruenire. Vnde non de facili inueniebatur quis onus assumeret, præsertim cum aliquis cha lo diuinitus ad hoc incitatur: sicut Gregorius Pastorali *, quod Isaias prodesse proximis laudabiliter officium prædicationis appetit. tamen absque præsumptione quilibet opera facere, si eum contingeret in tali ita quod opus bonum cadat sub desiderio, primatus dignitatis. Vnde Chrys. dicit Opus quidem desiderare bonum, bonum tum autem honoris concupiscere, vanitatis matus enim fugientem se desiderat: desideranti dit.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Gregorius dicit in Pastorali †, Illo tempore hoc dixit Apostolus, quo ille qui plebibus præerat, primus ad martyrij tormenta ducebatur: & sic nihil aliud erat quod in episcopatu appeti posset, nisi bonum opus. Vnde Augustinus dicit 19. de Ciuit. Dei *, quod Apostolus dicens, Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat: exponere voluit quid sit episcopatus, quia nomen operis est, non honoris. Græcum est enim: episquippe super, scopos vero intentio est. Ergo episcopin Græce, si velimus Latine, superintendere possimus dicere: vt intelligat non se esse episcopum qui præesse dilexerit, non prodesse. In actione enim (vt parum ante præmisit †,) non amandus est honor in hac vita, siue potentia, quoniam omnia vana sunt sub sole: sed opus ipsum, quod per eumdem honorem vel potentiam fit. Et tamen (vt Gregorius dicit in Pastorali *) Apostolus laudans desiderium, scilicet boni operis, in pauorem vertit proximus quod laudauit, cum subiungit, Oportet autem Episcopum irreprehensibilem esse: quasi dicat, Ludo

hom. 66. in Matt. & medio. tom. 2.

in p. l. c. 8. circa med.

in p. l. c. 7. pau. o in prin.

hom. 35. in Matt. circa me. & fin. in opere im. perfecto, tom. 2.

p. l. c. 8. circa me.

c. 19. & med. l. 5.

eod. cap.

p. l. c. 8. in prin.

dò quod quæritis, ſed diſcite quid quæratis.
Ad ſecundum dicendum, quod non eſt eadem ra-
de ſtatu religionis, & de ſtatu Epiſcopali, propter
o. Primo quidem, quia ad ſtatum Epiſcopalem
exigitur vitæ perfectio: vt patet per hoc, quod
ominus à Petro quæſiuit; ſi plus eum cæteris diligeret, antequam ei committeret paſtorale officium. Sed
ſtatum religionis non præexigitur perfectio, ſed
via in perfectionem. Vnde & Dominus Matt. 19.
a dixit, Si es perfectus, vade, vende omnia quæ ha-
s: ſed, Si vis perfectus eſſe. Et huius differentiæ ra-
o eſt: quia ſecundum Dionyſ. † perfectio pertinet
ad Epiſcopum, ſicut ad perfectorem: ad mona- *c.6 eccl. hierar.*
um autem pertinet, ſicut ad perfectum. Requiritur
utem, quod ſit perfectus aliquis ad hoc, quod poſ-
t alios ad perfectionem adducere: quod non præexi-
itur ab eo, qui debet ad perfectionem adduci. Eſt
utem præſumptuoſum, quod aliquis perfectum ſe re-
utet, non autem quod aliquis ad perfectionem ten-
at. Secundo, quia ille qui ſtatum religionis aſſumit,
aliis ſubiicit ad ſpiritualia capienda: & hoc cuili-
et licet. Vnde Auguſt. 19. de ciuit. Dei dicit *, A ſtu- *c.19.& mod. 1.5.*
io cognoſcendæ veritatis nemo prohibeetur: quod
d laudabile otium pertinet. Sed ille qui tranſit ad
atum Epiſcopalem, ſublimatur ad hoc, quod aliis
rouideat. Et hanc ſublimationem nullus debet ſibi
ſſumere: ſecundum illud ad Hebr. 5. Nec quiſquam
umit ſibi honorem, ſed qui vocatur à Deo. Et Chryſ.
icit ſuper Matthæum †, Primatum Eccleſiæ conce- *†hom. 33 in opere imperfe. & in 2. pag. ante ſin. n. 2.*
iſcere, neque iuſtum eſt, neque vtile. Quis enim ſa-
iens vult vltro ſe ſubiicere ſeruituti, & periculo ta-
i, vt det rationem pro omni Eccleſia, niſi forte qui
on timet Dei iudicium, abutens primatu Eccleſia-
lico ſeculariter, vt ſcilicet conuertat ipſum in ſe-
cularem.

Ad tertium dicendum, quod diſpenſatio ſpiritua-
ium frumentorum non eſt facienda ſecundum arbi-
rium cuiuſlibet, ſed principaliter quidem ſecundum
rbitrium & diſpoſitionem Dei: ſecundario autem
ecundum arbitrium ſuperiorum prælatorum, ex quo-
um perſona dicitur 1. ad Corinth. 4. Sic nos exiſti-
net homo, vt miniſtros Chriſti, & diſpenſatores my-
teriorum Dei. Et ideo non intelligitur ille abſconde-
re frumenta ſpiritualia, cui non competit ex officio,
nec ei à ſuperiori iniungitur, ſi ab aliorum correctio-
ne aut gubernatione deſiſtat. Sed ſolum tunc intel-
ligitur abſcondere, ſi diſpenſationem negligat, cum
ei ex officio incumbat: vel ſi officium, cum ei iniun-

gitur, pertinaciter recipere renuat. Vnde Augustinus dicit 19. de Ciuit. Dei *, Otium sanctum quærit charitas veritatis: negotium iustum suscipit necessitas charitatis. Quam sarcinam si nullus imponit, quærendæ, atque intuendæ vacandum est veritati. Si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis necessitatem.

c. 19. cir. fin. l. 5.

Ad quartum dicendum, quod sicut Gregorius dicit in Pastorali *, Isaias, qui mitti voluit ante per tergoris calculum se purgatum vidit: ne non purgatus aliquisque sacra mysteria audeat. Quia ergo valde difficile est purgatum se quemlibet posse cognoscere, quælibet dicationis officium tutius declinatur.

in p. l. c. 7. à med.

877 Art. 2. *Verum liceat Episcopatum iniunctum omnino recusare?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod liceat Episcopatum iniunctum omnino recusare. Vt enim Greg. dicit in Past. *, per actiuam vitam prodesse proximis cupiens Isaias, officium prædicationis appetiit. Per contemplatiuam vero, Hieremias amori conditoris sedulo inhærere desiderans, ne mitti ad prædicandum deberet, contradicit. Nullus autem petat si meliora nolit deferre, vt minus bonis impleat. Cum ergo amor Dei præemineat dilectioni proximi, & vita contemplatiua præferatur vitæ actiuæ, vt ex supra dictis patet *: videtur, quod non peccat ille qui omnino Episcopatum recusat.

quælib. 5. art. 21. p. l. c. 7. paulo à princ.

g. 26. a. 2. & 7. 182. a. 1.

¶ 2. Præterea, Sicut Gregorius dicit †, Valde difficile est, vt aliquis purgatum se posit cognoscere: nec debet aliquis non purgatus sacra mysteria adire. Si ergo aliquis non sentiat se esse purgatum, quantumcumque sibi Episcopale iniungatur officium, non debet illud suscipere.

tp. Nb. 2. in med.

¶ 3. Præterea, De beato Marco Hieronymus dicit in prologo super Marcum *, quod amputasse sibi pollicem dicitur, vt sacerdotio reprobus haberetur. Et similiter aliqui votum emittunt, vt nunquam Episcopatum accipiant. Sed eiusdem rationis est ponere impedimentum ad aliquid, & omnino recusare illud. Ergo videtur, quod absque peccato possit aliquis omnino Episcopatum recusare.

habetur hic prologus in gl. ord. in pr. euang. Marc.

Epist. 82. paulo ante & med. ytom. 2. † in cod. ep. ſt.

SED contra est, quod Aug. dicit ad Eudoxium *, Si quam operam vestram mater Ecclesia desideraverit, nec elatione auida suscipiatis, nec blandiente desidia respuatis. Postea subdit †, Neque otium vestrum necessitatibus Ecclesiæ præponatis: cui parturienti si nulli boni ministrare vellem, quo modo nascentibus non inueniretis.

RESPON

RESPONDEO dicendum, quod in assumptio- Episcopatus duo sunt consideranda. Primo quidem id deceat hominem appetere secundum propriam luntatem. Secundo, quid hominem deceat facere voluntatem alterius. Quantum ergo ad propriam luntatem, conuenit homini principaliter insistere opriæ saluti: sed quod aliorum saluti intendat, hoc nuenit homini ex dispositione alterius potestatem bentis, vt ex supra dictis patet *. Vnde sicut ad in- dinationem voluntatis pertinet, quod aliquis pro- io motu feratur in hoc quod aliorum gubernationi ɜficiatur: ita etiam ad inordinationem voluntatis rtinet, quod aliquis omnino contra superioris in- ɜctionem, prædictum gubernationis officium finali- recuset, propter duo. Primo quidem, quia hoc re- ignat charitati proximorum: quorum vtilitati se iquis debet exponere pro loco & tempore. Vnde iguſt. 19. de ciuit. Dei dicit *, Quod negotium in- im suscipit necessitas charitatis. Secundo, quia hoc pugnat humilitati, per quam aliquis superiorum ndatis se subiicit. Vnde Gregorius dicit in Pasto- li †, Tunc ante Dei oculos vera est humilitas, cum respuendum hoc, quod vtiliter subire præcipitur, rtinax non est.

Ad primum ergo dicendum, quod quamuis simpli- ter & absolute loquendo, vita contemplatiua po- or sit, quam actiua, & amor Dei, quam dilectio pro- mi: tamen ex alia parte bonum multitudinis præfe- ndum est bono vnius. Vnde Augustinus * dicit in verbis ɜmissis, Neque otium vestrum necessitatibus Eccle- ɜ præponatis: præsertim quia & hoc ipsum ad dile- tionem Dei pertinet, quod aliquis ouibus Christi cu- im pastoralem impendat. Vnde super illud Ioan. vlt. asce oues meas, dicit Aug. *, Sit amoris officium pa- ere Dominicum gregem, sicut fuit timoris indicium, egare pastorem. Similiter etiam prælati non sic trans- eruntur ad vitam actiuam, vt contemplationem dese- ant. Vnde Augustinus dicit decimonono de ciuit. Dei *, uod si imponatur sarcina pastoralis officij, nec sic de- ɜrenda est delectatio veritatis, quæ scilicet in con- templatione habetur.

Ad secundum dicendum, quod nullus tenetur obe- ire prælato ad aliquod illicitum: sicut patet ex his, uæ supra dicta † sunt de obedientia. Potest ergo con- ingere quod ille, cui iniungitur prælationis officium, ase aliquid sentiat, propter quod non liceat ei præ- ationem accipere. Hoc autem impedimentum quan- loque quidem remoueri potest per ipsummet, cui pa-

ɜrt. pra. ad 3.

* lib. 19. c. 19. circa fi. tom. 5.

† p. 1 c. 6. circa pr.

in arg. sed contra

* c. 19. in fine. t. 5.

qu. 104. art. 1.

storalis cura iniungitur: puta, si habeat peccandi propositum, quod potest deserere. Et propter hoc non excusatur quin aliter teneatur obedire prælato iniungenti. Quandoque vero impedimentum, ex quo sit ei illicitum pastorale officium, non potest ipse removere, sed prælatus qui iniungit, puta si sit irregularis vel excommunicatus. Et tunc debet defectum suum prælato iniungenti ostendere: qui si impedimentum removere voluerit, tenetur humiliter obedire. Vnde Exodi 4. Cum Moyses dixisset, Obsecro Domine, non sum eloquens ab heri & nudiustertius: Dominus respondit ad eum, Ego ero in ore tuo, docebogue te, quid loquaris. Quandoque vero non potest removeri impedimentum nec per iniungentem, nec per eum, cui iniungitur: sicut si Archiepiscopus non potest super irregularitate dispensare. Vnde subditus non tenetur ei obedire ad suscipiendum episcopatum, vel etiam sacros ordines, si sit irregularis.

Ad tertium dicendum, quod accipere episcopatum non est de se necessarium ad salutem, sed fit necessarium, ex superioris præcepto. His autem, quæ de se sunt necessaria ad salutem, potest aliquis impedimentum licite apponere antequam fiat præceptum: alioquin non liceret alicui transire ad secundas nuptias, ne per hoc impediretur à susceptione Episcopatus vel sacri ordinis. Non autem hoc liceret in his, quæ per se sunt de necessitate salutis. Vnde beatus Marcus non contra præceptum egit, sibi digitum amputando: quamuis eum credibile sit hoc ex instinctu Spiritus sancti fecisse, sine quo non licet alicui sibi manum imicere. Qui autem votum emittit de non suscipiendo Episcopatum, si per hoc intendat se obligare ad hoc, quod nec per obedientiam superioris prælati accipiat, illicite vouet. Si autem intendit ad hoc se obligare, vt quantum est de se, Episcopatum non quærat nec suscipiat, nisi imminente necessitate, licitum est votum: quia vouet se facturum id, quod hominem facere decet.

878 Art. 3. *Verum oporteat eum, qui ad Episcopatum assumitur, esse cæteris meliorem?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod oporteat eum, qui ad Episcopatum assumitur, esse cæteris meliorem. Dominus enim Petrum, cui commisurus erat pastorale officium, examinauit, si se diligeret plus cæteris. Sed ex hoc aliquis melior est, quod Deum plus diligit. Ergo videtur, quod ad Episcopatum non sit assumendus, nisi ille, qui est cæteris melior.

Obiectio 1 qu. 1. c. vltim.

¶ 2. Præterea, Symmachus Papa dicit *, Vltimus com-

imputandus est, nisi scientia & sanctitate præcellat, qui est dignitate præstantior. Sed ille qui præcellit scientia & sanctitate, est melior. Ergo non debet aliis ad episcopatum assumi, nisi sit cæteris melior.

¶ 3. Præterea, In quolibet genere minora per maiora reguntur, sicut corporalia reguntur per spiritualia, & inferiora corpora per superiora: vt Aug. dicit in . de Trinit. * Sed Episcopus assumitur ad regimen liorum. Ergo debet esse cæteris melior. *c.4.t.3.*

SED contra est, quod Decretalis dicit *, quod fficit eligere bonum, neque oportet eligere melorem. *in Decret. lib.1. tit. 6. c. cum in cuius, & est 7. in ordine.*

RESPONDEO dicendum, quod circa assumtionem alicuius ad episcopatum, aliquid consideranum est ex parte eius qui assumitur, & aliquid ex parte eius qui assumit. Ex parte enim eius qui assumit, el eligendo vel prouidendo, requiritur quod talem ligat, qui fideliter diuina mysteria dispensет: quæuidem dispensari debent ad vtilitatem Ecclesiæ: ecundum illud primæ Corinth.14. Ad ædificationem ccclesiæ quærite, vt abundetis. Non autem diuina inisteria hominibus committuntur propter eorum emunerationem, quam expectare debent in futuro. t ideo ille qui debet aliquem eligere in episcopum, el de eo prouidere, non tenetur assumere meliorem impliciter, quod est secundum charitatem: sed meiorem quo ad regimen Ecclesiæ: qui scilicet possit iccleſiam & instruere, & defendere & pacifice guberare. Vnde contra quosdam Hieronymus dicit *, uod quidam non quærunt eos in Ecclesia columnas rigere, quos plus cognoscunt Ecclesiæ prodesse: sed uos plus ipsi amant, vel quorum sunt obsequiis deiniti vel dediti, vel pro quibus maiorum quispiam ogauerit, & (vt deteriora taceam) qui vt clerici fient, muneribus impetrarunt. Hoc autem pertinet ad ceptionem personarum, quæ in talibus est graue eccatum. Vnde super illud Iacobi 2. Fratres mei, olite in personarum acceptione, & cætera, dicit ossa Augustini *, Si hanc distantiam sedendi, & landi ad honores ecclesiasticos referamus, non est utandum leue esse peccatum in personarum accetione habere fidem Domini gloriæ. Quis enim ferat ligi diuitem ad sedem honoris Ecclesiæ, contempto auperе instructiore & sanctiore? Ex parte autem ius qui assumitur, non requiritur, quod reputet se lis meliorem, (hoc enim esset superbum & præumptuosum) sed sufficit quod sibi in se inueniat, er quod illicitum ei reddatur assumere prælationis *sup. illud ad Tit.1. & consti. tuas per diuinitates presbyteros, t.9. gloss. ord. ex Aug. in ep.29. ad Hier. do ad fin. illum, t.2.*

officium. Vnde licet Petrus interrogatus esset, an hominum plus cæteris diligeret, in sua responsione non se prætulit cæteris, sed simpliciter respondit, quod Christum amaret.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus in Petro sciebat ex suo munere esse idoneitatem, etiam quantum ad alia, gubernandi Ecclesiam. Et ideo cum de ampliori dilectione examinauit, ad ostendendum quod vbi alias inuenitur homo idoneus ad Ecclesiæ regimen, præcipue attendi debet in ipso eminentia diuinæ dilectionis.

Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa est intelligenda quantum ad studium illius, qui in æquitate constitutus est. Debet enim ad hoc intendere, vt talem se exhibeat, vt cæteros, & scientia & sanctitate præcellat. Vnde Gregor. dicit in Pastorali *, Tantum debet actionem populi, actio transcendere præsulis, quantum distare solet à grege vita pastoris. Non autem sibi imputandum est, si ante prælationem excellentior non fuit, vt ex hoc debeat vilissimus reputari.

* p. 2. c. 1. in princ.

Ad tertium dicendum, quod sicut dicitur 1. ad Cor. 12. Diuisiones gratiarum & ministrationum & operationum sunt. Vnde nihil prohibet aliquem esse magis idoneum ad officium regiminis, qui tamen non excellit in gratia sanctitatis. Secus autem est in regimine naturalis ordinis, in quo id quod est superius ordine naturæ, ex hoc ipso habet maiorem idoneitatem ad hoc quod inferiora disponat.

879 Art. 4. *Vtrum Episcopus possit licite curam Episcopalem deserere, vt ad religionem se transferat?*

super q. 184. a. 6. cor. fin. et 1. 2. q. 189. art. 7. cor.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod Episcopus non possit licite curam episcopalem deserere, vt ad religionem se transferat. Nulli enim licet de statu perfectiori ad minus perfectum statum transire. Hoc enim est retro respicere: quod est damnabile, secundum Domini sententiam, dicentis Luc. 9. Nemo mittens manum ad aratrum, & respiciens retro, aptus est regno Dei. Sed status episcopalis est perfectior, quam status religionis, vt supra habitum est *. Ergo sicut non licet de statu religionis redire ad seculum, ita non licet de statu episcopali ad religionem transire.

qu. 187. art. 2.

¶ 2. Præterea, Ordo gratiæ est decentior, quam ordo naturæ. Sed secundum naturam non mouetur idem ad contraria: puta, si lapis naturaliter deorsum mouetur, non potest naturaliter à deorsum redire in sursum. Sed secundum ordinem gratiæ licet transire de statu religionis ad statum episcopalem. Ergo non licet

ret è conuerſo de ſtatu epiſcopali redire ad ſtatum religionis.

¶ 3. Præterea, Nihil in operibus gratiæ deberet ſe otioſum. Sed ille qui eſt ſemel in epiſcopum conſecratus, perpetuo retinet ſpiritualem poteſtatem conferendi ordines, & alia huiuſmodi faciendi, quæ ad epiſcopale officium pertinent: quæ quidem poteſtas otioſa remanere videtur in eo qui curam epiſcopalem dimittit. Ergo videtur, quod Epiſcopus non poſſit curam epiſcopalem dimittere, & ad religionem tranſire.

SED contra, Nullus cogitur ad id quod eſt ſecundum ſe illicitum. Sed illi qui petunt ceſſionem à cura epiſcopali, ad cedendum compelluntur: vt patet extra *, de renuntiatione, capitulo, Quidam. Ergo videtur, quod deſerere curam epiſcopalem, non ſit illicitum.

* in lib. 1. decr. tit. 9 cap. 11. quidam.

RESPONDEO dicendum, quod perfectio epiſcopalis ſtatus in hoc conſiſtit, quod aliquis ex diuina dilectione ſe obligat ad hoc quod ſaluti proximorum inſiſtat. Et ideo tamdiu obligatur ad hoc, quod curam paſtoralem retineat, quamdiu poteſt ſubditis ſibi omniſsis proficere ad ſalutem: quam quidem negligere non debet, neque propter diuinæ contemplationis quietem (cum Apoſtolus propter neceſsitatem ſubditorum etiam à contemplatione faturæ vitæ ſe differri patienter toleraret, ſecundum illud ad Philippenſes primo, Ecce, quid eligam ignoro. Coarctor autem è duobus, deſiderium habens diſſolui, & eſſe cum Chriſto, multo magis melius: permanere autem in carne neceſſarium eſt propter vos, & hoc confidens ſcio, quia manebo:) neque propter quæcumque aduerſa vitanda vel lucra conquirenda: quia ſicut dicitur Ioannis decimo, Bonus paſtor ponit animam ſuam pro ouibus ſuis. Contingit tamen quandoque quod epiſcopus impeditur procurare ſubditorum ſalutem multipliciter. Quandoque quidem propter defectum proprium, vel conſcientiæ, ſicut ſi ſit homicida vel ſimoniacus: vel etiam corporis, puta ſi ſit ſenex vel infirmus: vel etiam ſcientiæ, quæ ſufficiat ad curam regiminis: vel etiam irregularitatis, puta ſi ſit bigamus. Quandoque autem propter defectum ſubditorum, in quibus non poteſt proficere. Vnde Gregorius * dicit in ſecundo dial. Ibi æquanimiter portandi ſunt mali, vbi inueniuntur aliqui, qui adiuuentur boni. Vbi autem omnino fructus de bonis deeſt, ſit aliquando de malis labor ſuperuacuus. Vnde ſane agitur in animo perfectorum, quod cum laborem

* 2. 3. è medio.

ſquam ſine fructu eſſe conſiderant, in loco alio laborem cum fructu migrant. Quandoque autem contingit ex parte aliorum, puta, cum de prælatione, cuius perſonæ ſcandalum ſuſcitatur. Nam vt Apoſtolus dicit 1. ad Corinth. 8. Si eſca ſcandalizat fratrem meum, non manducabo carnes in æternum. Dummodo tamen ſcandalum non oriatur ex malitia aliquorum malentium fidem aut iuſtitiam Eccleſiæ concelebrare propter huiuſmodi enim ſcandalum non eſt cura paſtoralis dimittenda, ſecundum illud Matth. 15. Sinite illos, (ſcilicet qui ſcandalizabantur de veritate doctrinæ Chriſti) cæci ſunt, & duces cæcorum. Quæ tamen, quod ſicut curam regiminis aſſumit aliquis per prouidentiam ſuperioris prælati, ita etiam per eius auctoritatem ex cauſſis prædictis deferat ſuſcepta. Vnde extra de renuntiatione dicit Innocentius III.* Si pennas habeas, quibus ſatagas in ſolitudine volare, ita tamen ſtrictæ ſunt nexibus præceptorum, vt liberum non habeas abſque noſtra permiſſione, volatum. Soli enim Papæ licet diſpenſare in voto perſonæ tuo, quo quis ſe ad curam ſubditorum adhibendi, epiſcopatum ſuſcipiens.

in decr. l. 1. tit. 9. c. 10. in fin. incipit hoc e. miſcum prædem.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio religioſorum, & epiſcoporum, ſecundum diuerſa conſiſtit. Nam ad perfectionem religionis pertinet ſolum, quod quis adhibeat ad propriam ſalutem. Ad perfectionem autem epiſcopalis ſtatus pertinet adhibere ſolidum ad proximorum ſalutem. Et ideo quamdiu poteſt eſſe aliquis vtilis proximorum ſaluti, retrocederet, & ad ſtatum religionis vellet tranſire, vt ſolum ſuæ ſaluti inſiſteret, qui ſe obligauit ad hoc quod non ſolum ſuam ſalutem, ſed etiam aliorum procuraret. Vnde Innocentius III.* dicit in Decretali prædicta, quod facilius indulgetur, vt monachus ad præſulatum aſcendat, quam præſul ad monachatum deſcendat: ſed ſi ſalutem aliorum procurare non poſſit, conueniens eſt vt ſuæ ſaluti intendat.

in decret. l. 1. tit. 9. c. 10. niſi cum prædem, de eliminando ad fin.

Ad ſecundum dicendum, quod propter nullum impedimentum debet homo prætermittere ſtudium ſuæ ſaluris: quod pertinet ad religionis ſtatum. Poteſt autem eſſe aliquod impedimentum procurandæ ſalutis alienæ: & ideo monachus poteſt ad ſtatum epiſcopatus aſſumi, in quo etiam ſuæ ſalutis curam agere poteſt. Poteſt etiam Epiſcopus, ſi impedimentum alienæ ſalutis procurandæ interueniat, ad religionem tranſire, & impedimento ceſſante poteſt iterato ad epiſcopatum aſſumi, puta per correctionem ſubditorum, vel per ſedationem ſcandali, vel per cuiuſ-

infirmitatis, aut depulsa ignorantia per instru-
nem sufficientem; vel etiam si simoniace sit pro-
us eo ignorante, si se ad regularem vitam episco-
i dimisso transtulerit, poterit iterato ad alium epi-
patum promoueri. Si vero aliquis propter culpam
b episcopatu depositus, & in monasterium detru-
id pœnitentiam peragendam, non potest iterato
episcopatum reuocari. Vnde dicitur septima quæ-
ne prima *, Præcipit sancta synodus, vt quicum- 7. q. 1. c.
de pontificali dignitate ad monachorum vitam, & hoc ne-
nitentiæ descenderit locum, nequaquam ad pontifi- quaquã.
im resurgat.

d tertium dicendum, quod etiam in rebus natu-
bus, propter impedimentum superueniens poten-
remanet absque actu, sicut propter infirmitatem
li cessat actus visionis. Et ita etiam non est in-
ueniens, si propter exterius impedimentum su-
ueniens, potestas episcopalis remaneat absque
u.

Art. 5. *Verum liceat Episcopo propter aliquam persecutionem corporalem, deserere gregem sibi commissum?* 280

D quintum sic proceditur. Videtur, quod non opusc. 17.
liceat Episcopo propter aliquam persecutionem c. 19. &
mporalem, corporaliter deserere gregem sibi com- 20. & Ioã.
ssum. Dicit enim Dominus Ioannis 10. quod ille 10. lec. 3.
mercenarius & non vere pastor, qui videt lupum cor. 9. &
nientem, & dimittit oues, & fugit. Dicit autem 2. Cor. 12.
egorius in Homil. * quod lupus super oues venit, l. 5. c. 1.
m quilibet iniustus & raptor fideles quosque atque fin. & 2.
miles opprimit. Si ergo propter persecutionem ali- Cor. 11. 5.
ius tyranni Episcopus gregem sibi commissum cor- * Ho. 14.
raliter deserat, videtur quod sit mercenarius, & non in Euan.
stor. inter pr.

¶ 2. Præterea, Prouerbiorum sexto dicitur, Fili, & med.
spoponderis pro amico tuo, defixisti apud extra-
eum manum tuam. Et postea subdit, Discurre, fe-
na, suscita amicum tuum. Quod exponens Greg. in par. 3. c. 5.
storali, dicit *, Spondere pro amico est animam alie- ante v. de
am in periculo suæ conuersationis accipere. Quis- ad.
is autem ad viuendum aliis in exemplum proponi-
ur, non solum vt ipse vigilet, sed etiam vt amicum
scitet, admonetur. Sed hoc non potest facere, si
orporaliter deserat gregem. Ergo videtur, quod Epi-
copus non debeat causa persecutionis, corporaliter
uum gregem deserere.

¶ 3. Præterea, Ad perfectionem Episcopalis status
rtinet, quod proximis curam impendat. Sed non

licet ei, qui est statum perfectionis professus, vt omnino deserat ea, quæ sunt perfectionis. Ergo videtur, quod non liceat Episcopo se corporaliter subtrahere ab executione sui officij, nisi forte, vt operibus perfectionis in monasterio vacet.

SED contra est, quod Apostolis, quorum successores sunt Episcopi, mandauit Dominus Matth. 10. *Si vos persecuti fuerint in vna ciuitate, fugite in aliam.*

RESPONDEO dicendum, quod in qualibet obligatione præcipue attendi debet obligationis finis. Obligant autem se Episcopi ad exequendum pastoralis officium propter subditorum salutem. Et ideo vbi subditorum salus exigit personæ pastoris præsentiam, non debet pastor personaliter suum gregem deserere, neque propter aliquod commodum temporale, neque etiam propter aliquod personale periculum imminens, cum bonus pastor animam suam ponere teneatur pro ouibus suis. Si vero subditorum saluti possit sufficienter in absentia pastoris per alium prouideri, tunc licet pastori vel propter aliquod ecclesiæ commodum, vel propter personæ periculum, corporaliter præsentiam deserere. Vnde Augustinus dicit in epistola ad Honoratum *, fugiant de ciuitate in ciuitatem serui Christi, quando eorum quisquam specialiter à persecutoribus quæritur, vt ab aliis, qui non ita requiruntur, non deseratur ecclesia. Cum autem omnium sit commune periculum, hi qui aliis indigent, non deseruntur ab his, quibus indigent. Si enim pernicioſum est, naturam in tranquillitate nauem deserere, quanto magis in fluctibus? vt dicit Nicol. Papa *, & habetur septima, quæst. 1.

Epist. 250 non mul. ab vnec. a prin. sec. 2.

7. q. 1. c. Scisciten.

Ad primum ergo dicendum, quod ille tanquam mercenarius fugit, qui commodum temporale, vel etiam salutem corporalem, spirituali saluti proximorum præponit. Vnde Gregorius dicit in Homil. * *Stare in periculo omnium non potest, qui in eo quod ouibus præest, non omnes diligit, sed lucrum terrenum quærit. Et ideo opponere se contra periculum, trepidat, ne hoc quod diligit, amittat. Ille autem qui ad euitandum periculum recedit absque detrimento gregis, non tanquam mercenarius fugit.*

Hom. 14. in euang. circ. med.

Ad secundum dicendum, quod ille qui spondet pro aliquo, si per se implere non potest, sufficit vt per alium impleat. Vnde prælatus si habet impedimentum, propter quod non potest personaliter curæ subditorum intendere, suæ sponsioni satisfacit, si per alium prouideat.

Ad tertium dicendum, quod ille qui ad episcopa-

assumitur, assumit statum perfectionis secundum quod perfectionis genus; à quo si impediatur, ad si genus perfectionis non tenetur, vt scilicet ne-e sit eum ad statum religionis transire. Imminet ien sibi necessitas, vt animum retineat intendendi xiuorum saluti, si opportunitas adsit, & necessitas uirat.

Art. 6. *Vtrum liceat Episcopo aliquid proprium habere?* 881

D sextum sic procedit. Videtur, quod Episco- po non liceat aliquid proprium possidere. Domi- enim dicit Matth. 19. Si vis perfectus esse, vade, & ide omnia quæ habes, & da pauperibus, & veni, & uere me. Ex quo videtur, quod voluntaria pauper- ad perfectionem requiratur. Sed Episcopi assumun- ad statum perfectionis. Ergo videtur, quod non li- it eis proprium possidere. *inf. q. 186 a. 3. ad 3. & opusc. 18. c. 17. & 18.*

¶ 2. Præterea, Episcopi in Ecclesia tenent locum postolorum, vt dicit glossa *, Lucæ decimo. Sed postolis Dominus præcepit, vt nihil proprium pos- erent, secundum illud Matthæi 10. Nolite possi- re aurum, neque argentum, neque pecuniam in zo- s vestris. Vnde & Petrus pro se & pro aliis Apostо- dicit, Ecce nos reliquimus omnia, & secuti sumus ; Matth. 19. Ergo videtur, quod Episcopi teneantur huiusmodi mandati obseruantiam, vt nihil pro- ium possideant. *est. gl. Bed. in Lucã. non longe à prine. tom. 2.*

¶ 3. Præterea, Hieronymus dicit ad Nepotianum, Cleros Græce, Latine sors appellatur, propter uod clerici dicuntur, quia de sorte Domini sunt, l quia ipse Dominus sors, id est. pars clericorum t. Qui autem Dominum possidet, nihil extra Deum ibere potest. Si autem aurum, si argentum, si pos- siones, si variam supellectilem habet, cum istis par- bus non dignatur Dominus fieri pars eius. Ergo vi- tur, quod non solum Episcopi, sed etiam clerici de- tant proprio carere. *tom. 1. Ep. ad Heliodo. 2. 10. in Lucã. non longe à prine. tom. 2. refertur 12. q. 1. c. clericum.*

SED contra est, quod dicitur 12. q. 1. *, Episcopus de bus propriis, vel acquisitis, vel quicquid de proprio abet, hæredibus suis derelinquat. *12. q. 1. c. episcopo.*

RESPONDEO dicendum, quod ad ea quæ sunt pererogationis, nullus tenetur, nisi se specialiter d illud voto astringat. Vnde Aug. * dicit in epistola d Paulinam & Armentarium. Quia iam vouisti, iam obstrinxisti, aliud tibi facere non licet. Priusquam esses voti reus, liberum fuit, quod esses inferior. Ma- ifestum est autem quod viuere absque proprio, super- rogationis est. Non enim cadit sub præcepto, sed sub *epist. 45. non multo à fine. tom. 2.*

consilio. Vnde Matthæi decimonono, cum dicitur Dominus adolescenti, si vis ad vitam ingredi, serua mandata: postea superaddendo subdidit, Si vis perfectus esse, vade, & vende omnia quæ habes, & da pauperibus. Non autem Episcopi in sua ordinatione ad hoc se obligant, vt absque proprio viuant, quia etiam viuere absque proprio ex necessitate requitur ad pastorale officium, ad quod se obligant. Itaque non tenentur Episcopi ad hoc, quod sine proprio viuant.

q. 184. a. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut superius tum est *, perfectio Christianæ vitæ non consistit essentialiter in voluntaria paupertate: sed voluntaria paupertas instrumentaliter operatur ad perfectionem vitæ. Vnde non oportet, quod vbi maior paupertas est, ibi sit maior perfectio: quia nimmo potest esse summa perfectio cum magna opulentia. Nam Abraham, cui dictum est Genes. 17. Ambula coram me, & esto perfectus, legitur fuisse dives.

Ad secundum dicendum, quod verba illa Domini possunt tripliciter intelligi. Vno modo, mystice, vt non possideamus, neque aurum neque argentum; id est, vt prædicatores non inuitentur principaliter ad prudentiæ & eloquentiæ temporali, vt Hieronymus exponit †. Alio modo, sicut Augustinus * exponit in libro Consensu Euangelistarum, vt intelligatur hoc Dominum non præcipiendo, sed magis permittendo dixisse. Permittit enim eis, vt absque auro & argento & aliis sumptibus ad prædicandum irent, acceptari sumptus vitæ ab his quibus prædicabunt. Vnde subdit, Dignus est enim operarius cibo suo. Ita tamen, quod si aliquis propriis sumptibus veretur in prædicatione Euangelij, ad supererogationem pertineret: sicut Paulus de seipso dicit primæ ad Corinth. 9. Tertio modo, secundum quod Chrysostomus exponit *, vt intelligatur illa Dominum præcepisse discipulis, quantum ad illam missionem, qua mittebantur ad prædicandum Iudæis, vt per hoc excitarentur ad confidendum de virtute ipsius, qui eis absque sumptibus prouideret. Ita quo tamen non obligabantur ipsi vel successores eorum, vt absque propriis sumptibus Euangelium prædicarent. Nam & de Paulo legitur secundæ ad Cor. 11. quod ab aliis Ecclesiis stipendium accipiebat ad prædicandum Corinthijs: & sic patet, quod aliquid petiebat ab aliis sibi missum. Stultum autem videtur dicere, quod tot sancti Pontifices, sicut Athanasius, Ambrosius, & Augustinus, illa præcepta transgressi fuissent, si ea seruanda se crederent obligari.

*super illud Matth. 10. c. 9. * Luc. 10. a med. sem. 4.*

in Hom. super illud Paulj, Saluate Priscam, & Aquilam, ante me. & habe. sur imme diate post expositionem epi. ad Rom. sem. 4.

ad tertium dicendum, quod omnis pars est minor to. Ille ergo cum Deo alias partes habet, cuius stu- im diminuitur circa ea quæ sunt Dei, dum intendit : quæ sunt mundi. Sic autem non debent, nec epi- opi, nec clerici proprium possidere, vt dum curant opria, defectum faciant in his quæ pertinent ad cul- m diuinum.

Art. 7. *Vtrum Episcopi moraliter peccent, si bona Ecclesiastica quæ procurant, pauperibus non largiantur?* 882

D septimum sic proceditur. Videtur, quod episco- pi mortaliter peccent, si bona Ecclesiastica quæ ocurant, pauperibus non largiantur. Dicit enim Am- ros. * exponens illud Luc. 12. Hominis cuiusdam uitis vberes fructus ager attulit. Proprium nemo at quod è communi plus quam sufficiat sumptum, violenter obtentum est *. Et postea subdit, Neque iaus est criminis habenti tollere, quam cum possis abundas, indigentibus denegare. Sed violenter tolle- alienum, est peccatum mortale. Ergo episcopi mor- liter peccant, si ea quæ eis supersunt, pauperibus on largiantur. *quod. 6. ar. 12. *in ser. 81. declinans ad fin. com. 3. *eodem loco vnus dictio.*

¶ 2. Præterea, super illud Isa. 3. Rapina pauperum i domo vestra, dicit gloss. * Hier. quod bona eccle- astica sunt pauperum. Sed quicunque *scit* quod est lterius, sibi reseruat, aut aliis dat, peccat mortaliter, t tenetur ad restitutionem. Ergo si episcopi bona ec- lesiastica, quæ eis superfluunt, sibi retineant, vel con- anguineis vel amicis largiantur, videtur quod te- antur ad restitutionem. *in hūc lo. sunt Ese. tom. 5.*

¶ 3. Præterea, Multo magis aliquis potest de rebus ccleſiæ ea quæ sibi sunt necessaria, accipere, quam su- erflua congregare. Sed Hier. dicit in epistola ad Da- nasum Papam*, Clericos illos conuenit stipendiis ccleſiæ sustentari, quibus parentum & propinquorum ona nulla suffragantur. Qui autem bonis parentum t opibus propriis sustentari possunt, si quod pau- erum est, accipiunt, sacrilegium committunt & in- urrunt. Vnde & Apostolus dicit primæ ad Timot. 5. il quis fidelis habet viduas, subministret illis, & non grauetur ecclesia, vt his quæ vere viduæ sunt, suffi- iat. Ergo multo magis episcopi moraliter peccant, i ea quæ eis superfluunt de bonis ecclesiasticis, pau- peribus non largiantur. *Habetur 1. q. 1. c. clericos, & 16. q. 1. c. quo- niam.*

SED contra est, quod plures episcopi ea quæ super- sunt, non largiuntur pauperibus, sed expendere viden- tur laudabiliter ad reditus ecclesiæ ampliandos.

RESPONDEO dicendum, quod aliter est di- cen

cendum de propriis bonis quæ Episcopi pe[illegible] possunt, & de bonis ecclesiasticis. Nam pro[illegible] bonorum verum dominium habent. Vnde ex[illegible] rum conditione non obligantur, vt ea aliis co[illegible] sed possunt ea vel sibi retinere, vel etiam alii[illegible] bito elargiri. Possunt tamen in eorum dispen[illegible] peccare propter inordinationem affectus, pe[illegible] contingit, quod vel sibi plura conferant, quia[illegible] teat, vel aliis etiam non subueniant, secundum [illegible] requirit debitum charitatis. Non tamen tenentur [illegible] restitutionem, quia huiusmodi res sunt eorum [illegible] deputatæ: sed ecclesiasticorum bonorum sunt [illegible] satores vel procuratores. Dicit enim Augustinus, *Ep. 50. in ser. me. et fi. com. 2.* nifacium *, Si priuatim possidemus bonum quod [illegible] bis sufficiat, non illa † bona nostra sunt, sed illorum quorum procurationem gerimus, non proprietatem nobis vsurpatione damnabili vendicemus. Ad dispensatorem autem requiritur bona fides, secundum illud primæ ad Corinth. 4. Hic iam quæritur inter dispensatores, vt fidelis quis inueniatur. Sunt autem bona ecclesiastica non solum in vsus pauperum, sed etiam ad cultum diuinum & necessitates ministrorum expendenda. Vnde dicitur duodecima, quæstione secunda. De reditibus ecclesiæ vel oblatione fidelium, sola Episcopo ex his vna portio mittatur, duæ ecclesiasticis fabricis, & erogationi pauperum profuturæ, & presbytero, sub periculo sui ordinis ministrentur, vltima clericis pro singulorum meritis diuidatur. Si ergo distincta sint bona quæ debent in vsum Episcopi cedere, ab his quæ sunt pauperibus & ministris & cultui ecclesiæ eroganda, & si aliquid sibi retinuerit Episcopus de his quæ sunt pauperibus eroganda, vel etiam in vsum ministrorum, aut in cultum diuinum expendenda: non est dubium quin contra fidem dispensationis agit, & mortaliter peccat, & ad restitutionem tenetur. De his autem quæ sunt specialiter suo vsui deputata, videtur esse eadem ratio quæ est de propriis bonis: vt scilicet propter immoderatum affectum & vsum peccet quidem, si immoderata sibi retineat, & aliis non subueniat, sicut requirit debitum charitatis. Si vero non sint prædicta bona distincta, eorum distributio fidei eius committitur. Et si quidem in modico deficiat vel superabundet, potest hoc fieri absque bonæ fidei detrimento: quia non potest homo in talibus punctualiter accipere illud quod fieri oportet. Si vero sit multus excessus, non potest latere. Vnde videtur bonæ fidei repugnare: & ideo non est absque peccato mortali. Dicitur

Scilicet quæ nostra sunt & pauperum.

22. q. 2. c. de reditibus eccl.

ciun

ium Matth. 24. quod si dixerit malus seruus in cor- *glos. ord.*
: suo, moram facit dominus meus venire (quod per- *& inter.*
net ad diuini iudicij contemptum,) & cœperit per- *ibid.*
cere conseruos suos (quod pertinet ad superbiam;)
anducet autem & bibat cum ebriosis (quod pertinet
luxuriam:) veniet dominus serui illius in die qua
n sperat, & diuidet eum (scilicet à societate bono-
um,) & partem eius ponet cum hypocritis (scilicet
a inferno.)

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud
mbrosij non solum est referendum ad dispensatio-
em rerum ecclesiasticarum, sed quorumcumque bo-
orũ, ex quibus tenetur aliquis debito charitatis pro-
idere necessitatem patientibus. Non autem potest de-
rminari, quando sit ista necessitas quæ ad peccatum
ortale obliget, sicut nec cætera particularia quæ in
umanis actibus considerantur. Horum enim determi-
atio relinquitur humanæ prudentiæ.

Ad secundum dicendum, quod bona ecclesiarum
on sunt solum expendenda in vsus pauperum, sed
iam in alios vsus, vt dictum est *. Et ideo si de eo *in co. art.*
uod vsui episcopi vel alicuius clerici est deputatum,
elit aliquis sibi subtrahere, & consanguineis vel aliis
lare, non peccat dummodo illud faciat moderate, id
st, vt non indigeant, non autem vt ditiores inde
iant. Vnde Ambrosius dicit in libro de Officiis *, *l. 1. c. 30.*
Hæc est approbanda liberalitas, vt proximos seminis *par. ante*
ui non despicias, si egere cognoscas, non tamen vt *med. 10. 1.*
illos ditiores fieri velis ex eo, quod tu potes confer- *& habe-*
re in opibus. *tur in*
Decr. d.

Ad tertium dicendum, quod non omnia bona eccle- *86. c. est*
iarum sunt pauperibus largienda, nisi forte in arti- *probãda.*
culo necessitatis, in quo etiam pro redemptione capti- * *l. 2. de*
iorum & aliis necessitatibus pauperum, vasa cultui *iudæis.*
diuino dicata distrahuntur, vt Ambros. * dicit. Et in *off. c. 28.*
tali necessitate peccaret clericus, si vellet de rebus ec- *2. 1. ex hoc*
clesiæ viuere, dummodo haberet patrimonialia bona, *ore 12 q. 1. cap.*
de quibus viuere posset. *Anxium.*

Ad quartum dicendum, quod bona ecclesiarum vsi-
bus pauperum deseruire debent. Et ideo si quis necessi-
tate non imminente prouidendi pauperibus, de his
quæ superfluunt ex prouentibus ecclesiæ, possessiones
emat, vel in thesauro reponat in futurum vilitati ec-
clesiæ & necessitatibus pauperum, laudabiliter facit.
Si vero necessitas immineat pauperibus erogandi, su-
perflua cura est & inordinata, vt aliquis in futurum
conseruet. Quod Dominus prohibet Matth. 6. dicens,
Nolite solliciti esse in crastinum.

Art. 2.

ceadum de propriis bonis quæ Epiſcopi poſſunt poſſunt, & de bonis eccleſiaſticis. Nam proprium bonorum verum dominium habent. Vnde circa eorum conditione non obligantur, vt ea aliis concedant, ſed poſſunt ea vel ſibi retinere, vel etiam aliis pro libito elargiri. Poſſunt tamen in eorum diſpenſatione peccare propter inordinationem affectus, per quam contingit, quod vel ſibi plura conferant, quam deceat, vel aliis etiam non ſubueniant, ſecundum quod requirit debitum charitatis. Non tamen tenentur ad reſtitutionem, quia huiuſmodi res ſunt eorum deputatæ: ſed eccleſiaſticorum bonorum ſunt diſpenſatores vel procuratores. Dicit enim Auguſt. ad Bonifacium *, Si priuatim poſsidemus bonum quod nobis ſufficiat, non illa † bona noſtra ſunt, ſed illorum quorum procurationem gerimus, non proprietatem nobis vſurpatione damnabili vendicemus. Ad diſpenſatorem autem requiritur bona fides, ſecundum illud primæ ad Corinth. 4. Hic iam quæritur inter diſpenſatores, vt fidelis quis inueniatur. Sunt autem bona eccleſiaſtica non ſolum in vſus pauperum, ſed etiam ad cultum diuinum & neceſſitates miniſtrorum rependenda. Vnde dicitur duodecima, quæſtione ſecunda. De reditibus eccleſiæ vel oblatione fidelium, ſola Epiſcopo ex his vna portio mittatur, duæ eccleſiaſticis fabricis, & erogationi pauperum profuturæ, & presbytero, ſub periculo ſui ordinis miniſtrentur, vtpote clericis pro ſingulorum meritis diuidatur. Si ergo diſtincta ſint bona quæ debent in vſum Epiſcopi cedere, ab his quæ ſunt pauperibus & miniſtris & cultui eccleſiæ erogandæ, & ſi aliquid ſibi retinuerit Epiſcopus de his quæ ſunt pauperibus erogandæ, vel etiam in vſum miniſtrorum, aut in cultum diuinum expendenda: non eſt dubium quin contra fidem diſpenſationis agit, & mortaliter peccat, & ad reſtitutionem tenetur. De his autem quæ ſunt ſpecialiter ſuo vſui deputata, videtur eſſe eadem ratio quæ eſt de propriis bonis: vt ſcilicet propter immoderatum affectum & vſum peccet quidem, ſi immoderate ſibi retineat, & aliis non ſubueniat, ſicut requirit debitum charitatis. Si vero non ſint prædicta bona diſtincta, eorum diſtributio fidei eius committitur. Et ſi quidem in modico deficiat vel ſuperabundet, poteſt hoc fieri abſque bonæ fidei detrimento: quia non poteſt homo in talibus punctualiter accipere illud quod fieri oportet. Si vero ſit multus exceſſus, non poteſt latere. Vnde videtur bonæ fidei repugnare: & ideo non eſt abſque peccato mortali. Dicitur

Ep. 50. inter ma. et ſi. rom. 2.

† *ſcilicet quæ noſtra ſunt & pauperum.*

22. q. 2. c. de reditibus eccl.

m Matth. 24. quod si dixerit malus seruus in cor- *glos. ord.*
suo, moram facit dominus meus venire (quod per- *& inter.*
iet ad diuini iudicij contemptum,) & cœperit per- *ibid.*
tere conseruos suos (quod pertinet ad superbiam,)
nducet autem & bibat cum ebriosis (quod pertinet
luxuriam:) veniet dominus serui illius in die qua
n sperat, & diuidet eum (scilicet à societate bono-
m,) & partem eius ponet cum hypocritis (scilicet
i inferno.)

Ad primam ergo dicendum, quod verbum illud
mbrosij non solum est referendum ad dispensatio-
m rerum ecclesiasticarum, sed quorumcumque bo-
orũ, ex quibus tenetur aliquis debito charitatis pro-
idere necessitatem patientibus. Non autem potest de-
rminari, quando sit ista necessitas quæ ad peccatum
ortale obliget, sicut nec cætera particularia quæ in
umanis actibus considerantur. Horum enim determi-
atio relinquitur humanæ prudentiæ.

Ad secundum dicendum, quod bona ecclesiarum
on sunt solum expendenda in vsus pauperum, sed
tiam in alios vsus, vt dictum est *. Et ideo si de eo *in eo. art.*
uod vsui episcopi vel alicuius clerici est deputatum,
elit aliquis sibi subtrahere, & consanguineis vel aliis
are, non peccat dummodo illud faciat moderate, id
st, vt non indigeant, non autem vt ditiores inde
iant. Vnde Ambrosius dicit in libro de Officiis *, *l. 1. c. 30.*
æc est approbanda liberalitas, vt proximos seminis *par. ante*
ui non despicias, si egere cognoscas, non tamen vt *ma. to. 1.*
llos ditiores fieri velis ex eo, quod tu potes confer- *& habetur in*
e in opibus. *Decr. d.*

Ad tertium dicendum, quod non omnia bona eccle- *86. c. est*
iarum sunt pauperibus largienda, nisi forte in arti- *probãda.*
culo necessitatis, in quo etiam pro redemptione capti- * *l. 2. de*
uorum & aliis necessitatibus pauperum, vasa cultui *off. c. 28.*
divino dicata distrahuntur, vt Ambros. * dicit. Et in *1. 1. et ha-*
tali necessitate peccaret clericus, si vellet de rebus ec- *betur 12*
clesiæ viuere, dummodo haberet patrimonialia bona, *q. 1. cap.*
de quibus viuere posset. *Auxium.*

Ad quartum dicendum, quod bona ecclesiarum vsi-
bus pauperum deseruire debent. Et ideo si quis neces-
sitate non imminente prouidendi pauperibus, de his
quæ superfluunt ex prouentibus ecclesiæ, possessiones
emat, vel in thesauro reponat in futurum vtilitati ec-
clesiæ & necessitatibus pauperum, laudabiliter facit.
Si vero necessitas immineat pauperibus erogandi, su-
perflua cura est & inordinata, vt aliquis in futurum
conseruet. Quod Dominus prohibet Matth. 6. dicens,
Nolite solliciti esse in crastinum.

Art. 8.

883 Art. 8. *Verum religiosi qui promouentur in Epi[scopos] teneantur ad obseruantias regulares?*

Sup. q. 88 ar. 11. ad 4. & 4. d. 38 q. 1. a. 4. q. 1. ad 5. AD octauum sic proceditur. Videtur, quod religiosi qui promouentur in Episcopos, non teneantur ad obseruantias regulares. Dicitur enim 18. quæst. quod monachum canonica electio à iugo regulæ monasticæ professionis absoluit, & sacra ordinatio monacho episcopum facit. Sed obseruantiæ regulares pertinent ad iugum regulæ. Ergo religiosi, qui assumuntur, non tenentur ad obseruantias regulares.

** 18. q. 1. c. Statuimus.*

¶ 2. Præterea, Ille qui ab inferiori ad superiorem gradum ascendit, non videtur teneri ad ea quæ spectant ad inferioris gradus: sicut supra dictum est *, quod religiosus non tenetur ad obseruanda vota quæ in seculo fecit. Sed religiosus qui assumitur ad episcopatum, ascendit ad aliquid maius, vt supra habitum est *. Ergo videtur, quod non obligetur episcopus ad ea quæ tenebatur obseruare in statu religionis.

q. 88. ar. 12. ad 1.

q. 184. a. 7.

¶ 3. Præterea, Maxime religiosi obligari videntur ad obœdientiam, & ad hoc quod absque proprio viuant. Sed religiosi qui assumuntur ad episcopatum, non tenentur obedire prælatis suarum religionum, quia sunt eis superiores: nec etiam videntur teneri ad paupertatem, quia sicut in decreto supra * inducto dicitur. Quem sacra ordinatio de monacho episcopum facit, velut legitimus hæres paternam sibi hæreditatem iure vendicandi potestatem habet. Interdum etiam conceditur eis testamenta conficere. Ergo multo minus tenentur ad alias obseruantias regulares.

ar 1. huius ar.

16. q. 1 c. de Mon. SED contra est, quod dicitur in Decr. 16. * q. 1. De monachis qui diu morantes in monasteriis, & postea ad clericatus ordines peruenerint, statuimus non debere eos à priori proposito discedere.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, status religionis ad perfectionem pertinet, quasi quædam via in perfectionem tendendi. Status autem episcopalis ad perfectionem pertinet, tanquam quoddam perfectionis magisterium. Vnde status religionis comparatur ad statum episcopalem sicut disciplina ad magisterium, & dispositio ad perfectionem. Dispositio autem non tollitur perfectione adueniente, nisi forte quantum ad id, in quo perfectioni repugnat. Quantum autem ad id quod perfectioni congruit, magis confirmatur; sicut discipulo, cum ad magisterium peruenerit, non congruit quod sit auditor, congruit tamen sibi quod legat & meditetur etiam magis quam ante. Sic ergo dicendum est, quod si quis fuerit in regula

q. prae. ar. 7.

ularibus obſeruantiis, quæ non impediant pontifi-
officium, ſed magis valeant ad perfectionis cuſto-
n, ſicut eſt continentia, paupertas, & alia huiuſmo-
d hæc remanet religioſus, etiam factus Epiſcopus,
gatus, & per conſequens ad portandum habitum
religionis, qui eſt huius obligationis ſignum. Si
vero ſunt in obſeruantiis regularibus, quæ officio
tificali repugnant, ſicut eſt ſolitudo, ſilentium, &
uæ abſtinentiæ vel vigiliæ graues, ex quibus im-
ens corpore redderetur ad exequendum pontifi-
officium: ad huiuſmodi obſeruanda non tenetur;
aliis tamen poteſt diſpenſatione vti, ſecundum
od requirit neceſſitas perſonæ, vel officij, & condi-
hominum cum quibus viuit, per modum quo etiam
elati religionum in talibus ſecum diſpenſant.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui ſit de mo-
cho Epiſcopus, abſoluitur à iugo monaſticæ profeſ-
nis, non quantum ad omnia, ſed quantum ad illa
æ officio pontificali repugnant, vt dictum eſt *. * in 10. art.

Ad ſecundum dicendum, quod vota ſecularis vitæ
habent ad vota religionis, ſicut particulare ad vni-
rſale, vt ſupra habitum eſt *. Sed vota religionis ſe 9. 88. art.
ibent ad pontificalem dignitatem, ſicut diſpoſitio ad 12. ad 2e
rfectionem. Particulare autem ſuperfluit habito
iuerſali, ſed diſpoſitio adhuc neceſſaria eſt, perfe-
ione obtenta.

Ad tertium dicendum, quod hoc eſt per accidens,
uod Epiſcopi religioſi obedire prælatis ſuarum reli-
ionum non tenentur, quia ſcilicet ſubditi eſſe deſie-
ant, ſicut & ipſi prælati religionum: manet tamen
dhuc obligatio voti virtualiter, ita ſcilicet quod ſi eis
egitime aliquis præficeretur, obedire tenerentur, in
uantum tenentur obedire ſtatutis regulæ per modum
rædictum, & ſuis ſuperioribus, ſi quos habent. Pro-
rium autem nullo modo habere poſſunt. Non enim
aternam hæreditatem vendicant quaſi propriam, ſed
uaſi Eccleſiæ debitam. Vnde ibidem * ſubditur, quod 18. 7. 1. de
oſtquam Epiſcopus ordinatur ad altare, ad quod ſan- Statutis
ificatur & intitulatur, ſecundum ſacros canones, in fin.
uod acquirere poterit, reſtituat. Teſtamentum autem
ullo modo facere poteſt, quia ſola ei diſpenſatio
ommittitur rerum eccleſiaſticarum, quæ morte fini-
tur. Ex qua incipit teſtamentum valere, vt Apoſt. dicit
ad Hebr. 9. Si tamen ex conceſſione Papæ teſtamen-
tum faciat, non intelligitur ex proprio facere teſta-
mentum, ſed apoſtolica auctoritate intelligitur eſſe
ampliata poteſtas ſuæ diſpenſationis, vt eius diſpen-
ſatio poſſit valere poſt mortem.

QVÆSTIO CLXXXVI.

De his, in quibus religionis status præcipue consistit, in decem articulos diuisa.

Deinde considerandum est de his, quæ pertinent ad statum religionis. Circa quod occurrit quadruplex consideratio. Quarum prima est, de his in quibus principaliter consistit religionis status. Secunda, de his quæ religiosis licite conuenire possunt. Tertia, de distinctione religionum. Quarta, de religionis ingressu.

CIRCA primum quæruntur decem.

¶ Primo, vtrum religiosorum status sit perfectus?
¶ Secundo, vtrum religiosi teneantur ad omnia consilia?
¶ Tertio, vtrum paupertas voluntaria requiratur ad religionem?
¶ Quarto, vtrum requiratur continentia?
¶ Quinto, vtrum requiratur obedientia?
¶ Sexto, vtrum requiratur quod hæc cadãt sub voto?
¶ Septimo, de sufficientia horum votorum.
¶ Octauo, de comparatione eorum adinuicem.
¶ Nono, vtrum religiosus semper mortaliter peccet, quando transgreditur statum suæ regulæ?
¶ Decimo, vtrum cæteris paribus, in eodem genere peccati plus peccet religiosus, quam secularis?

Art. 1. *Vtrum religio importet status perfectionis?*

864 quo. 5. a. 2. 1. co. & op. 18. c. 16. * paulo ante fi. c. vlt. c. 1. † l. 10. c. 4. ante med. c. 5.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod religio non importet statum perfectionis. Illud enim quod est de necessitate salutis, non videtur ad statum perfectionis pertinere. Sed religio est de necessitate salutis: quia per eam vni omnipotenti Deo religamur, sicut Augustin. * dicit in libro de vera relig. Vel religio dicitur ex eo, quod Deum reeligimus, quem amiseramus negligentes, vt Augustin. dicit in 10. † de Ciuit. Dei. Ergo videtur, quod religio non nominet perfectionis statum.

§ lib. 2. de inuentio. in fil. 4. ant. fi. lib. † q. 81 a. 2. ad 3.

¶ 2. Præterea, Religio secundum Tullium * est, quæ naturæ diuinæ cultum cæremoniamque affert. Sed afferre Deo cultum & cæremoniam magis videtur pertinere ad ministeria sacrorum ordinum, quam ad diuersitatem statuum, vt ex supradictis patet †. Ergo videtur, quod religio non nominet perfectionis statum.

¶ 3. Præterea, Status perfectionis distinguitur contra statum incipientium & proficientium. Sed etiam in religione sunt aliqui incipientes & aliqui proficientes. Ergo religio non nominat perfectionis statum.

¶ 4. Præ

¶ 4. Præterea, Religio videtur esse pœnitentiæ cus. Dicitur enim in Decretis 7.* quæst. 1. Præcipit nsta Synodus, vt quicumque de pontificali dignitate i monachorum vitam & pœnitentiæ defenderit lo- im, numquam ad pontificatum s urgat. Sed locus nitentiæ opponitur statui perfectionis. Vnde Dio- s. in 6.* cap. Ecclesiasticæ Hi ra hiæ ponit pœni- ntes in infimo loco, scilicet i ter purgandos. Ergo detur, quod religio non sit status perfectionis.

7. q. 1. c. 46. Hoc nequaquam.

6. non longe à primo.

SED contra est, quod in collationibus Patrum di- t* Abbas Moyses, de religiosis loquens, Iciuniorum iediam, vigilias, labores corporis, nuditatem, lectio- em, cæteraque virtutes debere nos suscipere nonerit ius: vt ad perfectionem charitatis istis gradibus pos- mus ascendere. Sed ea quæ ad humanos actus pertinent, ab intentione finis speciem & nomen recipiunt. ergo religiosi pertinent ad statum perfectionis. Dio- ysius etiam 6.* cap. Ecclesiasticæ Hierarch. dicit eos, ui nomitantur Dei famuli, ex Dei puro seruitio & amulatu vniri ad amabilem perfectionem.

collat. 1. c. 7. circ. primo.

c. 6. p. 1. nō procul à fin.

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex supraicitis* patet, id quod communiter multis conuenit, ntonomastice attribuitur ei, cui per excellentiam conenit: sicut nomen fortitudinis vendicat sibi illa virtus, quæ circa difficillima firmitatem animi seruat; & Temperantiæ nomen vendicat sibi illa virtus, quæ temperat maximas delectationes. Religio autem, vt supra habitum est*, est quædam virtus, per quam aliquis ad Dei seruitium & cultum aliquid exhibet. Et ideo antonomastice religiosi dicuntur illi, qui se totaliter mancipant diuino seruitio, quasi holocaustum Deo offerentes. Vnde Greg.* dicit super Ezechielem. Sunt quidam, qui nihil sibimetipsis reseruant, sed sensum, linguam, vitam, atque substantiam, quam percepernt, omnipotenti Deo immolant. In hoc autem perfectio hominis consistit, quod totaliter Deo inhæreat, sicut ex supradictis* patet. Et secundum hoc religio perfectionis statum nominat.

q. 141. 4.

2. & 1. 2. q. 81. a. 3.

q. 81. a. 2.

homil. 20. inter med. & fin.

q. 184. a. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod exhibere aliqua ad cultum Dei, est de necessitate salutis. Sed quod aliquis se totaliter & sua diuino cultui deputet, ad perfectionem pertinet.

Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est*, cum de virtute religionis ageretur, ad religionem pertinent non solum oblationes sacrificiorum, & alia huiusmodi, quæ sunt religioni propria: sed etiam actus omnium virtutum, secundum quod referuntur ad Dei seruitium & honorem, efficiuntur actus reli-

q. 81. a. 2. & 2. a. 4. ad 2. & 2.

religionis. Et secundum hoc, si aliquis totam vitam suam diuino seruitio deputet, tota vita sua ad religionem pertinebit. Et secundum hoc, ex vita religiosa quam ducunt, religiosi dicuntur qui sunt in statu perfectionis.

q. 184. a. 5. Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est*, religio nominat statum perfectionis ex intentione finis. Vnde non oportet quod quicumque est in religione, iam sit perfectus, sed quod ad perfectionem tendat. Vnde super illud Matth 19. Si vis perfectus esse, &c.

tract 8. in Matt. aliquantulum à med. t. 2. dicit* Origenes, quod ille qui mutauit pro diuitis paupertatem, vt fiat perfectus, non ipso tempore, quo tradiderit bona sua pauperibus, fiet omnino perfectus, sed ex illa die incipiet speculatio Dei addere eum ad omnes virtutes. Et hoc modo in religione non omnes sunt perfecti, sed quidam incipientes, quidam proficientes.

Ad quartum dicendum, quod religionis status principaliter est institutus ad perfectionem adipiscendam per quædam exercitia, quibus tolluntur impedimenta perfectæ charitatis. Sublatis autem impedimentis perfectæ charitatis, multo magis excluduntur occasiones peccati, per quod totaliter tollitur charitas. Vnde cum ad pœnitentem pertineat causas peccatorum excidere, ex consequenti status religionis est conuenientissimus

33. q. 2. c. 8. Add. monere in med. pœnitentiæ locus. Vnde in Decretis 33.* quæst. 2. canone Admonere, consulitur cuidam, qui vxorem occiderat, vt potius monasterium ingrediatur, quod dicit esse melius & leuius, quam quod pœnitentiam publicam agat remanendo in seculo.

885 Art. 2. *Vtrum quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia?*

4. d. 2. q. 2. a. 6. q. 2. ad 3. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia. Quicumque enim profitetur statum aliquem, tenetur ad ea quæ illi statui conueniunt. Sed quilibet religiosus profitetur statum perfectionis. Ergo quilibet religiosus tenetur ad omnia consilia, quæ ad perfectionis statum pertinent.

homil. 20. à med. ¶ 2. Præterea, Greg.* dicit super Ezech. quod ille qui præsens seculum deserit, & agit omnia bona, quæ valet, quasi iam AEgypto derelicta, sacrificium præbet in eremo. Sed deserere seculum, specialiter pertinet ad religiosos. Ergo etiam eorum est agere omnia bona quæ valent. Et ita videtur, quod quilibet eorum teneatur ad omnia consilia implenda.

¶ 3. Præterea, Si non requiritur ad statum perfectionis, quod aliquis omnia consilia implear, sufficiet

est

videtur, si quædam consilia impleat. Sed hoc falsum est: quia multi in seculari vita existentes aliqua consilia implent, vt patet de his qui continentiam seruant. Ergo videtur, quod quilibet religiosus, qui est in statu perfectionis, teneatur ad omnia quæ sunt perfectionis. Huiusmodi autem sunt omnia consilia.

SED contra, Ad ea quæ sunt supererogationis, non tenetur aliquis nisi ex propria obligatione. Sed non videtur quilibet religiosus obligat se ad omnia, sed ad aliqua determinata: quidam ad hæc, quidam ad illa. Non ergo omnes tenentur ad omnia.

RESPONDEO dicendum, quod ad perfectionem aliquid pertinet tripliciter. Vno modo, essentialiter. Et sic, sicut supra dictum est *, ad perfectionem pertinet perfecta obseruantia præceptorum charitatis. Alio modo ad perfectionem pertinet aliquid consequenter: sicut illa quæ consequuntur ex perfectione charitatis: puta, quod aliquis maledicenti benedicat, & alia huiusmodi impleat. Quæ etsi secundum præparationem animi sint in præcepto, vt scilicet impleantur quando necessitas requirit: tamen ex superabundantia charitatis procedit, quod etiam præter necessitatem quandoque talia impleantur. Tertio modo, pertinet aliquid ad perfectionem instrumentaliter, & dispositiue: sicut paupertas, continentia, abstinentia, & alia huiusmodi. Dictum est autem *, quod ipsa perfectio charitatis est finis status religiosis. Status autem religionis, est quædam disciplina vel exercitium ad perfectionem perueniendi: ad quam quilibet aliqui peruenire nituntur exercitijs diuersis, sicut etiam medicus ad sanandum vti potest diuersis medicamentis. Manifestum est autem quod ille, qui operatur ad finem, non ex necessitate consequitur, quod iam consecutus sit finem, sed requiritur quod per aliquam viam tendat ad finem. Et ideo ille qui statum religionis assumit, non tenetur habere perfectam charitatem, sed tenetur ad hoc tendere & operam dare, vt habeat charitatem perfectam. Et eadem ratione non tenetur ad hoc, quod illa impleat quæ ad perfectionem charitatis consequuntur. Tenetur autem vt ad ea impleuenda intendat: contra quod facit contemnens. Vnde non peccat si ea prætermittat, sed si ea contemnat. Similiter etiam non tenetur ad omnia exercitia, quibus ad perfectionem peruenitur, sed ad illa quæ determinate sunt ei taxata secundum regulam, quam est professus.

* qu. 184. art. 3.

* art. prec.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui transit ad religionem, non profitetur se esse perfectum, sed profitetur

fitetur se adhibere. studium ad perfectionem consequendam. Sicut etiam ille qui intrat scholas, non profitetur se scientem, sed profitetur se studentem ad scientiam acquirendam. Vnde sicut Augustinus dicit in 8. lib 8 c. 1. non multum Cluit. Dei, Pythagoras noluit se sapientem profiteri sed sapientiæ amatorem. Et ideo religiosus non transgressor professionis, si non sit perfectus, sed solum si contemnat ad perfectionem tendere.

Ad secundum dicendum, quod sicut diligere Deum ex toto corde tenentur omnes, est tamen aliqua tenuis perfectionis, quæ sine peccato prætermitti non potest: aliqua autem quę sine peccato prętermittitur, dum tamen defit contemptus, vt supra dictum est in 1. 2. ad 3. omnes tam religiosi, quam seculares tenentur aliqualiter facere quicquid boni possunt. Omnibus enim communiter dicitur Eccles. 9. Quodcumque facere potest manus tua, instanter operare. Est tamen aliquis modus hoc præceptum implendi, quo peccatum vitatur, scilicet, si homo faciat quod potest, secundum quod requirit conditio sui status, dummodo contemptus non adsit agendi meliora: per quem animus formatur contra spiritualem profectum.

Ad tertium dicendum, quod quædam consilia sunt, quæ si prætermitterentur, tota vita hominis implicaretur negotiis secularibus: puta, si quis haberet proprium, vel matrimonio vteretur, aut aliquid huiusmodi faceret, quod pertinet ad essentialia vota religionis. Et ideo omnia talia consilia obseruanda religiosi tenentur. Sunt autem quædam consilia de quibusdam melioribus particularibus actibus, quæ prætermitti possunt absque hoc, quod vita hominis secularibus actibus implicetur. Vnde non oportet, quod ad omnia talia religiosi teneantur.

886 Art. 3. *Verum pauperes requiratur ad perfectionem religionis?*

Inf. q. 4. cor. & ad 2. 18. 6. 7. & 8. AD tertium sic proceditur. Videtur, quod paupertas non requiratur ad perfectionem religionis. Non enim videtur ad statum perfectionis pertinere illud quod illicite fit. Sed quod homo omnia sua relinquat, videtur esse illicitum. Apostolus enim 2. ad Cor. 8. dat formam fidelibus eleemosynas faciendi, dicens, Si voluntas prompta est, secundum id quod habet, accepta est, id est, vt necessaria retineatis. Et postea subdit, Non enim vt aliis sit remissio, vobis autem tribulatio: glossa *, id est paupertas. Et super illud 1. ad Timoth. 6. Habentes alimenta, & quibus tegamur: dicit † glo. Etsi nihil inrulerimus vel ablaturi simus, non tamen omnino abiicienda sunt hæc temporalia. Ergo

gl. interl. ibid. † ibid.

vide

ketur, quod voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem religionis.

¶ 2. Præterea, Quicumque se exponit periculo, peccat. Sed ille qui omnibus suis relictis, voluntariam paupertatem sectatur, exponit se periculo: & spirituali, secundum illud Prou. 30. Ne forte egestate compulsus furer, & periurem nomen Dei mei; & Eccles. 27. Propter inopiam multi deliquerunt: & etiam corporali. Dicitur enim Eccl. 7. Sicut protegit sapientia, sic protegit & pecunia, & Philos. dicit in 4. * Ethic. quod dicetur quædam perditio ipsius hominis esse corruptio diuitiarum, quia per has homo viuit. Ergo videtur, quod voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem religiosæ vitæ. *c.1. pen. lo à pr. tom. 5.*

¶ 3. Præterea, Virtus in medio consistit, vt dicitur in 2. Ethic. * Sed ille, qui omnia dimittit per voluntariam paupertatem, non videtur in medio consistere, sed magis in extremo. Ergo non agit virtuose. Et ita hoc non pertinet ad vitæ perfectionem *c.6.t.5.*

¶ 4. Præterea, Vltima perfectio hominis in beatitudine consistit. Sed diuitiæ conferunt ad beatitudinem. Dicitur enim Eccles. 13. Beatus diues qui inuentus est sine macula, & Philosoph. dicit in 1. * Ethic. quod organicæ diuitiæ deseruiunt ad felicitatem. Ergo voluntaria paupertas non requiritur ad perfectionem religionis. *c.5.circ.fi. & li 20. c.7.t.5.*

¶ 5. Præterea, Status Episcoporum est perfectior, quam status religionis. Sed Episcopi possunt proprium habere, vt supra * habitum est. Ergo & religiosi. *q.prac. art.6.*

¶ 6. Præterea, Dare eleemosynam, est opus maxime Deo acceptum: & sicut Chrys. * dicit, medicamentum, quod maxime in pœnitentia operatur. Sed paupertas excludit eleemosynarum largitionem. Ergo videtur, quod paupertas ad perfectionem religionis non pertineat. *Ho.9.in c.6. ad Heb. post med. t.2.*

SED contra est, quod Greg. dicit 2. * Moral. Sunt nonnulli iustorum, qui ad comprehendendum culmen perfectionis accincti, dum altiora interius appetunt, exterius cuncta derelinquunt. Sed accingi ad comprehendendum culmen perfectionis, proprie pertinet ad religiosos, vt dictum † est. Ergo eis competit, vt per voluntariam paupertatem cuncta exterius derelinquant. *c.27.de eliminando ad fi.* *c.1. & 2.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, status religionis est quoddã exercitium, & disciplina, per quam peruenitur ad perfectionem charitatis. Ad quod quidem necessarium est, quod aliquis affectum suum totaliter abstrahat à rebus mundanis. *art.prac.*

Dicit

cap. 29. à med. c. 1. q. 36. circ. prin. c. 4. Epist. 34. à med. ibi. sum, c. 2. Ho. 64. in Matt. ante me. c. 2. gl. interl. ibid. a. 3. b. ante med. c. 1. In cor. a.

Dicit enim Aug. in 10. * Confess. ad Deum loquens, Minus te amat, qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat. Vnde & in lib. 83. qq. dicit simpl. quod nutrimentum charitatis est imminutio cupiditatis; perfectio, nulla cupiditas. Ex hoc autem quod aliquis res mundanas possidet, allicitur animus ad earum amorem. Vnde Augustinus dicit in epistola ad Paulinum * & Therasiam, quod terrena diligentur arctius adepta, quam concupita. Nam voluntatis ille tristis discessit, nisi quia magnas divitias habebat? Aliud est enim nolle incorporare quæ desint, aliud iam incorporata diuellere. Illa enim velut extranea repudiantur, ista vero velut membra resecantur. Et Chrysost. * dicit super Matth. quod appetitio diuitiarum maiorem accendit flammam, & vehementior fit cupido. Et inde est quod ad perfectionem charitatis acquirendam primum fundamentum est voluntaria paupertas, vt aliquis absque proprio vivat, dicente Domino, Matth. 19. Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus, & veni, sequere me.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut gloss. * ibid. subdit, Non ideo dixit Apostol. scilicet, vt nobis non sit tribulatio, id est paupertas, quin melius esset omnia dare: sed infirmis timet deficere, quos sic dare monet, vt egestatem non patiantur. Vnde similiter etiam ex glossa alia non est intelligendum quod non liceat omnia temporalia abdicere, sed quod hoc non est necessitate requiritur. Vnde & Ambr. dicit in 1. * de Offic. Dominus non vult (scilicet ex necessitate præcepti) simul effundi opes, sed dispensari: nisi forte, vt Heliseus boues suos occidit, & pauis pauperes ex eo quod habuit, vt nulla cura teneretur domestica.

Ad secundum dicendum, quod ille qui omnia sua dimittit propter Christum, non exponit se periculo neque spirituali neque corporali. Spirituale enim periculum ex paupertate prouenit, quando non est voluntaria: quia ex affectu congregandi pecunias, quem patiuntur illi, qui inuoluntarie sunt pauperes, incidit homo in multa peccata: secundum illud 1. ad Timoth. vltimo, Qui volunt diuites fieri, incidunt in tentationem, & in laqueum diaboli. Ille autem affectus deponitur ab his, qui voluntariam paupertatem sequuntur. Magis autem dominatur in his, qui diuitias possident, vt ex supradictis * patet. Corporale etiam periculum non imminet illis qui intentione sequendi Christum, omnia sua relinquunt, diuine prouidentiæ se committentes. Vnde Augustinus dicit in libro

bro * de Sermone Domini in monte, Quærentibus primum regnum Dei, & iustitiam eius non debet subesse solicitudo, ab necessaria desint. *l.2. c.13. paulo à prin. t.4.*

Ad tertium dicendum, quod medium virtutis secundum Philosophum in 2.* Eth. accipitur secundum rationem rectam, non secundum quantitatem rei. Et ideo quicquid potest fieri secundum rationem rectam, non est vitiosum ex magnitudine quantitatis, sed magis virtuosum. Esset autem præter rationem rectam, si cuius omnia sua consumeret per intemperantiam, vel absque vtilitate. Est autem secundum rationem rectam, quod aliquis diuitias abiiciat, vt contemplationi sapientiæ vacet: quod etiam Philosophi quidam legantur fecisse. Dicit enim Hieron. * in epistola ad Paulinum, Crates ille Thebanus, homo quondam diuitissimus, cum ad philosophandum Athenas pergeret, magnum auri pondus abiecit: nec putauit se posse simul & virtutes & diuitias possidere. Vnde multo magis secundum rationem rectam est, vt homo omnia sua eliciat ad hoc, quod Christum perfecte sequatur. Vnde Hieron. dicit * in epistola ad Rusticum monachum, Nudum Christum nudus sequere. *c.6.n.9. non vacat à morte pr. epist. qua incipit, Beatus homo, t.1. de vitand. formam. in fi. t.1.*

Ad quartum dicendum, quod duplex est beatitudo siue felicitas. Vna quidam perfecta, quam expectamus in futura vita: alia vero imperfecta, secundum quam aliqui dicuntur in hac vita beati. Vitæ autem præsentis felicitas est duplex. Vna quidem secundum vitam actiuam: alia vero secundum vitam contemplatiuam: vt patet per Philos. in 10.* Ethic. Ad felicitatem autem vitæ actiuæ, quæ consistit in exterioribus operationibus, instrumentaliter diuitiæ coadiuuant: quia vt Philosophus dicit in 1.* Ethic. Multa operamur per amicos, per diuitias, & per ciuilem potentiam, sicut per quædam organa. Ad felicitatem autem contemplatiuæ vitæ non multum operantur, sed magis impediunt, in quantum sua solicitudine impediunt animi quietem, quæ maxime necessaria est contemplanti. Et hoc est quod Philosophus dicit in 1.* Ethic. quod ad actiones multis opus est Speculanti vero nulla talium, scilicet exteriorum bonorum ad operationem necessitas: sed impedimenta sunt ad speculationem. *c.7. & 8. tom.3. Ibid. c.8. inter med. & prin. t.3.*

Ad futuram vero beatitudinem ordinatur aliquis per charitatem. Et quia voluntaria paupertas est efficax exercitium perueniendi ad perfectam charitatem: ideo multum valet ad cœlestem beatitudinem consequendam. Vnde & Dominus Matt. 19. dicit, Vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus: & habebis thesaurum in cœlo. Diuitiæ autem habitæ, per se quidem

natæ sunt perfectionem charitatis impedire, principaliter alliciendo animum, & distrahendo. Vnde dicitur Matth. 13. quod solicitudo seculi, & fallacia divitiarum, suffocat verbum Dei: quia vt Gregor.* dicit, Dum bonum desiderium ad cor intrare non sinunt, quasi aditum flatus vitalis vetant. Et ideo difficile est charitatem inter diuitias conseruare. Vnde Dominus dicit Matt. 19. quod diues difficile intrabit in regnum cœlorum. Quod quidem intelligendum est de eo, qui actu habet diuitias. Nam de eo, qui affectum in diuitiis ponit, dicit hoc esse impossibile secundum expositionem Chrysost.* cum subdit, Facilius est camelum per foramen acus transire, quam diuitem intrare in regnum cœlorum. Et ideo non simpliciter dives dicitur esse beatus, sed qui inuentus est sine macula, & post aurum non abiit. Et hoc ideo, quia rem difficilem fecit. Vnde subditur. Quis est hic, & laudabimus eum? fecit enim mirabilia in vita sua: vt scilicet inter diuitias positus, diuitias non amaret.

Ho. 19. in Euang. med.

Ho. 64. in Mat. ante med.

Ad quintum dicendum, quod status episcopalis non ordinatur ad perfectionem adipiscendam, sed potius vt ex perfectione, quam quis habet, alios gubernet, non solum ministrando spiritualia, sed etiam temporalia: quod pertinet ad vitam actiuam, in qua multa operanda occurrunt instrumentaliter per diuitias, vt dictum est*. Et ideo ab episcopis, qui profitentur gubernationem gregis Christi, non exigitur vt propter hoc careant, sicut exigitur à religiosis, qui profitentur disciplinam perfectionis acquirendæ.

In fol. ad 4. argum. prin.

Ad sextum dicendum, quod abrenuntiatio propriarum diuitiarum comparatur ad eleemosynarum largitionem, sicut vniuersale ad particulare, & holocaustum ad sacrificium. Vnde Gregor.† dicit super Ezech. quod illi qui ex possessis rebus subsidia egentibus ministrant, in bonis quæ faciunt, sacrificium offerunt: quia aliquid Deo immolant, & aliquid sibi reseruant. Qui vero nihil sibi reseruant, offerunt holocaustum, quod est malus sacrificio. Vnde etiam Hieron.* contra Vigilantium dicit, Quod autem asseris eos melius facere, qui vtuntur rebus suis, & paulatim fructus possessionum suarum pauperibus diuidunt: non à me eis, sed à Deo respondebitur. Si vis perfectus esse, &c. Et postea subdit†, Iste quem tu laudas, secundus & tertius gradus est, quem & nos recipimus, dummodo sciamus prima secundis & tertiis præferenda. Et ideo ad excludendum errorem Vigilanti j dicitur in libro de Ecclesiast.* dogmatibus, Bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare: melius est pro intentio

† H. 20. super ma. & fin. illius.

nō multum remote à principio hui⁹ epist. Multa in orbe monstra.

† *Illum post verba ita citata* "c. 71. habetur hic liber inter opera *Aug. t. 3.*

ctione sequendi Dominum infimul donare, & absolutum à sollicitudine, cum Christo egere.

ART. 4. *Vtrum perpetua continentia requiratur ad perfectionem religionis?* 887

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod perpetua continentia non requiratur ad perfectionem religionis. Omnis enim vitæ Christianæ perfectio ab Apostolis Christi cœpit. Sed Apostoli continentiam non videntur seruasse: vt patet de Petro, qui socrum legitur habuisse. Matth. 8. Ergo videtur, quod ad perfectionem religionis non requiratur perpetua continentia. *Sup. q. 88. a. 11. co. fin. & op. 8 a 9. & op. 9. c. 2 & in pro. Io. fu. 10 & Io. 2. 10. 2.*

¶ 2. Præterea, Primum perfectionis exemplar nobis in Abraham ostenditur, cui Dominus dixit Genes. 17. Ambula coram me, & esto perfectus. Sed exemplatum non oportet quod excedat exemplar. Ergo non requiritur ad perfectionem religionis perpetua continentia.

¶ 3. Præterea, Illud quod requiritur ad perfectionem religionis, in omni religione inuenitur. Sunt autem aliqui religiosi, qui vxoribus vtuntur. Non ergo religionis perfectio exigit perpetuam continentiam.

SED contra est, quod Apostolus 2. ad Corinth. 7. dicit, Mundemus nos ab omni inquinamento carnis, & spiritus, perficientes sanctificationem nostram in timore Dei. Sed mundiria carnis & spiritus conseruatur per continentiam. Dicitur enim 1. Corinth. 7. Mulier innupta, & virgo cogitat quæ Domini sunt, vt sit sancta, & corpore & spiritu. Ergo perfectio religionis requirit continentiam.

RESPONDEO dicendum, quod ad statum religionis requiritur subtractio eorum, per quæ homo impeditur, ne feratur totaliter in Dei seruitium. Vsus autem carnalis copulæ retrahit animum ne totaliter feratur in Dei seruitium, dupliciter. Vno modo propter vehementiam delectationis, ex cuius frequenti experientia augetur concupiscentia, vt etiam Philosophus dicit in 3.* Ethic: Et inde est, quod vsus venereorum retrahit animum ab illa perfecta intentione tendendi in Deum. Et hoc est quod Augustinus dicit in 1 *. Soliloquiorum, Nihil esse sentio, quod magis ex arce deiiciat animum virilem, quam blandimenta fœminea, corporumque illa contactus, sine quo vxor haberi non potest. Alio modo propter sollicitudinem, quam ingerit homini de gubernatione vxoris, filiorum, & rerum temporalium, quæ ad eorum sustentationem sufficiant. Vnde Apost. dicit, quod qui sine vxore est, sollicitus est quæ sunt Domini, quomodo placeat *6. Met. t. 5.* *1. de ord. c. 10.*

ceat Deo. Qui autem cum vxore est, solicitus est quæ sunt mundi, & quomodo placeat vxori. Et ideo continentia perpetua requiritur ad perfectionem religionis, sicut & voluntaria paupertas. Vnde sicut damnatus est Vigilantius qui adæquauit diuitias paupertati: ita damnatus est Iouinianus, qui adæquauit matrimonium virginitati.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio non solum paupertatis, sed etiam continentiæ, introducta est per Christum: qui dicit Matth. 19. Sunt eunuchi qui castrauerunt seipsos propter regnum cœlorum. Et postea subdit, Qui potest capere, capiat. Et ne cui spes perueniendi ad perfectionem tolleretur, assumpsit ad perfectionis statum etiam illos, quos iunxit matrimonio iunctos. Non autem poterat absque iniuria fieri, quod viri vxores desererent, sicut absque iniuria fiebat, quod omnes diuitias relinquerent. Et ideo Petrum quem inuenit matrimonio iunctum, non separauit ab vxore: Ioannem tamen volentem nubere, à nuptiis reuocauit.

Ad secundum dicendum, quod sicut Aug. dicit in lib.° de Bono coniugali, Melior est castitas cœlibum, quam castitas nuptiarum: quarum Abraham vnam habebat in vsu, ambas in habitu: caste quippe coniugaliter vixit. Esse autem castus sine coniugio potuit, sed tunc non oportuit. Nec tamen quia antiqui patres perfectionem animi simul cum diuitiis, & matrimonio habuerunt, quod ad magnitudinem virtutis pertinebat, propter hoc infirmiores quique non debent præsumere se tantæ esse virtutis, vt cum diuitiis & matrimonio possint ad perfectionem peruenire: sicut nec aliquis præsumit hostes inermis inuadere, quia Samson cum mandibula asini multos hostium peremit. Nam illi patres, si tempus fuisset continentiæ, & paupertatis seruandæ, studiosius hoc implesscent.

c. 22. in ser. prin. & med. com. 6.

Ad tertium dicendum, quod illi modi viuendi, secundum quos homines matrimonio vtuntur, non sunt simpliciter, & absolute loquendo, religiones, sed secundum quid: in quantum scilicet in aliquo participant quædam quæ ad statum religionis pertinent.

888

ART. 5. *Vtrum obedientia pertineat ad perfectionem religionis?*

op. 18. & 10. & op. 19. 1.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod obedientia non pertineat ad perfectionem religionis. Illa enim videntur ad perfectionem religionis pertinere, quæ sunt supererogationis, ad quæ non omnes tenentur. Sed ad obediendum prælatis suis omnes tenentur: secundum illud Apost. ad Hebr. vlt. Obedite præpo-

sit

ſcis vestris: & ſubiacete eis. Ergo videtur, quod obedientia non pertineat ad perfectionem religionis.

¶ 2. Præterea, Obedientia pertinere videtur proprie ad eos, qui debent regi ſenſu alieno: quod eſt indiſcretorum. Sed Apoſtolus dicit ad Hebr. 5. quod perfectorum eſt ſolidus cibus, qui pro conſuetudine exercitatos habent ſenſus ad diſcretionem boni, & mali. Ergo videtur, quod obedientia non pertineat ad ſtatum perfectorum.

¶ 3. Præterea, Si obedientia requireretur ad perfectionem religionis, oporteret quod omnibus religioſis conueniret. Non autem omnibus conuenit, Sunt enim quidam religioſi ſolitariam vitam agentes, qui non habent ſuperiores, quibus obediant. Prælati etiam religionum ad obedientiam non videntur teneri. Ergo obedientia non videtur pertinere ad religionis perfectionem.

¶ 4. Præterea, Si votum obedientiæ ad religionem requireretur, conſequens eſſet quod religioſi tenerentur prælatis ſuis in omnibus obedire: ſicut & per votum continentiæ tenentur ab omnibus venereis abſtinere. Sed non tenentur prælatis ſuis obedire in omnibus, vt ſupra habitum * eſt, cum de virtute obedientiæ ageretur. Ergo votum obedientiæ non requiritur ad religionem. * 3. 104. 4. 5.

¶ 5. Præterea, Illa ſeruitia ſunt Deo maxime accepta, quæ liberaliter, & non ex neceſsitate fiunt: ſecundum illud 2 ad Corinth. 9. Non ex triſtitia aut ex neceſsitate. Sed illa quæ fiunt ex obedientia, fiunt ex neceſsitate præcepti. Ergo laudabilius fiunt bona opera, quæ quis propria ſponte facit. Votum ergo obedientiæ non competit religioni, per quam homines quærunt ad meliora peruenire.

SED contra, Perfectio religionis maxime conſiſtit in imitatione Chriſti: ſecundum illud Matth. 19. Si vis perfectus eſſe, &c. ſequere me. Sed in Chriſto maxime commendatur obedientia: ſecundum illud ad Philip. 2. Factus eſt obediens vſque ad mortem. Ergo videtur, quod obedientia pertineat ad perfectionem religionis.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum * eſt, ſtatus religionis eſt quædam diſciplina; vel exercitium tendendi in perfectionem. Quicumque autem inſtruuntur, vel exercitantur, vt perueniant ad aliquem finem, oportet quod directionem alicuius ſequantur, ſecundum cuius arbitrium inſtruantur, vel exercitentur, vt perueniant ad illum finem, quaſi diſcipuli ſub magiſtro. & ideo oportet quod religioſi * 4. 186. 3. huius 3.

in his quæ pertinent ad religiosam vitam, alicuius instructioni, & imperio subdantur. Vnde & 7. * q. 1. dicitur, Monachorum vita subiectionis habet verbum, & discipulatus. Imperio autem & alterius institutioni subiicitur homo per obedientiam. Et ideo obedientia requiritur ad religionis perfectionem.

7. q 1. c. hoc ne-quaquã.

Ad primum ergo dicendum, quod obedire præceptis in his quæ pertinent ad necessitatem virtutis, non est supererogationis, sed omnibus commune. Sed obedire in his quæ pertinent ad exercitium perfectionis, pertinet proprie ad religiosos. Et comparatur ista obedientia ad aliam, sicut vniuersale ad particulare. Illi enim qui in seculo viuunt, aliquid sibi retinent, & aliquid Deo largiuntur: & secundum hoc obedientia prælatorum subduntur. Illi vero qui viuunt in religione, totaliter se, & sua tribuunt Deo, vt exposui dictis * patet: vnde obedientia eorum est vniuersalis.

a. 2. ad 6.

Ad secundum dicendum, quod sicut Philos. dicit in 2.† Ethic. homines exercitantes se in operibus, perueniunt ad aliquos habitus: quos cum acquisierint, eosdem actus maxime possunt operari. Sic ergo obediendo, illi qui non sunt perfectionem adepti, ad perfectionem perueniunt. Illi autem qui iam sunt perfectionem adepti, maxime prompti sunt ad obediendum: non quasi indigentes dirigi ad perfectionem acquirendam, sed quasi per hoc se conseruantes in eo quod ad perfectionem pertinet.

c. 2. & 2. eth. c. 5.

Ad tertium dicendum, quod subiectio religiosorum principaliter attenditur ad episcopos, qui comparantur ad eos, sicut perfectiores ad perfectos: vt patet per Dionys. 6. cap. * eccles. hier. Vbi etiam dicit, quod monachorum ordo pontificum consummatiuis virtutibus manciparur, & diuinis eorum illuminationibus edocetur. Vnde ab episcoporum obedientia, nec eremitæ, nec etiam prælati religionem excusantur. Et si à diœcesanis episcopis totaliter, vel ex parte sunt exempti, obligantur tamen ad obediendum Summo Pontifici, non solum in his quæ sunt communia allis; sed etiam in his quæ specialiter pertinent ad disciplinam religionis.

p. 2. ad 2.

Ad quartum dicendum, quod votum obedientiæ ad religionem pertinens, se extendit ad disposition totius humanæ vitæ. Et secundum hoc, votum obedientiæ habet quamdam vniuersalitatem, licet non se extendat ad omnes particulares actus: quorum quidam ad religionem non pertinent, quia non sunt de talibus pertinentibus ad dilectionem Dei, & proximi, sicut confricatio barbæ, vel leuatio festucæ de terra, &

& ſimilia, quæ non cadunt ſub voto, nec ſub obedientia. Quidam vero etiam contrariantur religioni. Nec eſt ſimile de voto continentiæ, per quam excluduntur actus omnino peefectioni religionis contrarij.

Ad quintum dicendum, quod neceſsitas coactionis facit inuoluntarium: & ideo excludit rationem laudis, & meriti: ſed neceſsitas conſequens obedientiam non eſt neceſsitas coactionis: ſed liberæ voluntatis, in quantum homo vult obedire: licet forte non vellet id quod mandatur, ſecundum ſe conſideratum, implere. Et ideo quia neceſsitati aliqua faciendi quæ ſecundum ſe non placent, per votum obedientiæ homo ſe ſubiicit propter Deum, ex hoc ipſo ea quæ facit, ſunt Deo magis accepta, etiam ſi ſint minora: quia nihil maius poteſt homo Deo dare, quam quod propriam voluntatem propter ipſum voluntati alterius ſubiiciat. Vnde in collationibus † Patrum dicitur, deterrimum genus monachorum eſſe Sarabaitas, quia ſuas neceſsitates curantes, abſoluti à ſeniorum iugo, habent libertatem agendi quid libitum fuerit: & tamen magis, quam hi qui in cœnobiis degunt, in operibus diebus ac noctibus conſumuntur. *In collatione 18. c. 7. patrum à pr.*

Art. 6. *Verum requiratur ad perfectionem religionis, quod paupertas, continentia, & obedientia cadant ſub voto?* 889

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod non requiratur ad perfectionem religionis, quod præ- dictatria, ſcilicet paupertas, continentia, & obedientia, cadant ſub voto. Diſciplina enim perfectionis & aſſumendæ ex traditione Domini eſt accepta. Sed Dominus dans formam perfectionis, Matth. 19. dicit, Si vis perfectus eſſe, vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus: nulla mentione facta de voto. Ergo videtur, quod votum non requiratur ad diſciplinam religionis. *1. 2. q. 108 a. 4. vers. Et 3. con. op. 18. c. 5.*

¶ 2. Præterea, Votum conſiſtit in quadam promiſſione Deo facta. Vnde Eccleſiaſtes 5. cum dixiſſet Sacrificium ſtultorum dare: ſtatim subdit, Diſplicet enim ei infidelis & ſtulta promiſſio. Sed vbi eſt exhibitio rei, non requiritur promiſſio. Ergo ſufficit ad perfectionem religionis, quod aliquis ſeruet paupertatem, continentiam, & obedientiam, abſque voto. *ea. cū ad monaſterium de ſtatu Re.*

¶ 3. Præterea, Aug. † dicit ad Pollentium de adulterinis coniugiis, Ea ſunt in noſtris officiis gratiora, quæ cum liceret nobis etiam non impendere, tamen cauſa dilectionis impendimus. Sed ea quæ fiunt ſine voto, licet non impendere: quod non licet de his quæ *l. 1. c. 14. in prin. tom. 6.*

sunt cum voto. Ergo videtur gratias esse Deo, & quòd paupertatem, continentiam, & obedientiam, absque voto seruaret. Non ergo votum requiritur ad perfectionem religionis.

SED contra est, quod in veteri lege Nazarzi cum voto sanctificabantur: secundum illud Num. 6. Vir siue mulier cum fecerint votum vt sanctificentur, & se voluerint Domino consecrare, &c. Per eos autem significantur illi qui ad perfectionis summam pertingunt: vt dicit gloss. Gregor. † ibidem. Ergo votum requiritur ad statum perfectionis.

Gl. or. in ex Greg. hom. 39. in 7. c. 184. ar. 5. † in 3. 4. & 5.

RESPONDEO dicendum, quòd ad religionis perfectionem pertinet, quod sint in statu perfectionis: sicut exprædictis patet. Ad statum autem perfectionis requiritur obligatio ad ea quæ sunt perfectionis: qua quidem Deo fit per votum. Manifestum est autem ex præmissis, quod ad perfectionem Christianæ vitæ pertinet paupertas, continentia, & obedientia. Et ideo religionis status requirit, vt ad hæc tria aliquis voto obligetur. Vnde Greg. † dicit super Ezechiel. Cum quis omne quod habet, omne quod audiuit, omne quod sapit, omnipotenti Deo vouerit, holocaustum est. Quod quidem pertinere posse dicit ad eos, qui præsens seculum deserunt.

† Ho. 20. inter me. & fin.

Ad primum ergo dicendum, quod ad perfectionem vitæ Dominus pertinere dixit, quod aliquis eum sequatur, non qualitercumque, sed vt vlterius retro non abiret. Vnde & ipse dicit Luc. 9. Nemo mittens manum ad aratrum, & respiciens retro, aptus est regno Dei. Et quamuis quidam de discipulis eius retrorsum abierint, tamen Petrus loco aliorum Domino interroganti, Numquid & vos vultis abire? respondit, Domine, ad quem ibimus? Vnde & August. dicit in libro † de Consensu Euangelistarum, quod sicut Matthæus, & Marcus narrant, Petrus & Andreas, non subductis in terram nauibus, tamquam causa redeundi, secuti sunt eum, sed tamquam iubentem vt sequerentur: hæc autem immobilitas sequelæ Christi firmatur per votum. Et ideo votum requiritur ad perfectionem religionis.

L. 2. c. 27. in fi. & 4.

Ad secundum dicendum, quod perfectio religionis requirit, sicut Greg. † dicit, vt aliquis omne quod vouit, Deo exhibeat. Sed homo non potest totam vitam suam Deo actu exhibere: quia non est tota simul, sed successiue agitur. Vnde non aliter homo potest totam vitam suam Deo exhibere, nisi per voti obligationem.

Ho. 20. in Ezech. in ser. me. & fin.

Ad tertium dicendum, quod inter alia quæ licet nobis

bis non impendere, est etiam propria libertas, quam homo cæteris rebus charioremhabet. Vnde cum aliquis propria sponte voto sibi adimit libertatem abstinendi ab his, quæ ad Dei seruitium pertinent, hoc fit Deo acceptissimum. VndeAug. dicit in epist. * ad Armentarium, & Paulinam. Non te vouisse pœniteat, imo gaude: iam tibi non licere quod cum tuo detrimento licuisset. Felix necessitas, quæ in meliora compellit. * Epist. 45. non multum remote à fi. tom. 2. 809

Art. 7. *Verum conuenienter dicatur, in his tribus votis consistere religionis perfectionem?*

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter dicatur, in his tribus votis consistere religionis perfectionem. Perfectio enim vitæ magis consistit in interioribus, quam in exterioribus actibus: secundum illud ad Rom. 14. Non est regnum Dei esca, & potus, sed iustitia, & pax, & gaudium in Spiritu sancto. Sed per votum religionis aliqui obligantur ad ea quæ sunt perfectionis. Ergo magis deberent ad religionem pertinere vota interiorum actuum, puta contemplationis, dilectionis Dei, & proximi, & aliorum huiusmodi, quam votum paupertatis, continentiæ, & obedientiæ: quæ pertinent ad exteriores actus. inf. q 188 a. 1. ad 2. & a 2. ad 2. Et ver. q. 2. a. 11. ad 5. Et opus. 18. cap. 15. & opus. 19. cap. 2.

¶ 2. Præterea, Prædicta tria cadunt sub voto religionis, in quantum pertinent ad quoddam exercitium tendendi in perfectionem. Sed multa alia sunt, in quibus religiosi exercitantur: sicut abstinentia, vigiliæ, & alia huiusmodi. Ergo videtur, quod inconuenienter ista tria vota dicantur essentialiter ad statum perfectionis pertinere.

¶. 3. Præterea, Per votum obedientiæ aliquis obligatur ad omnia implenda, secundum præceptum superioris, quæ ad exercitium perfectionis pertinent. Ergo sufficit votum obedientiæ absque aliis duobus votis.

¶ 4. Præterea, Ad exteriora bona pertinent non solum diuitiæ, sed etiam honores. Si ergo per votum paupertatis religiosi terrenas diuitias abdicant, oportet esse etiam aliud votum, per quod honores mundanos contemnant.

SED contra est, quod dicitur extra, de statu monachorum, quod custodia castitatis & abdicatio proprietatis sunt annexa regulæ monachali. in decretal. lib. 3. tit. 35. ca. 1. cum ad monasterium, in fin.

RESPONDEO dicendum, quod religionis status potest considerari tripliciter. Vno modo, secundum quod est quoddam exercitium tendendi in perfectionem charitatis. Alio modo, secundum quod quietat animum humanum ab exterioribus sollicitudini-

bus: secundum illud 1. ad Cor. 7. Volo vos sine sollicitudine esse. Tertio modo, secundum quod est quædam holocaustum, per quod aliquis totaliter se & sua offert Deo. Et secundum hoc, ex his tribus votis integratur religionis status. Primo enim quantum ad exercitium perfectionis requiritur, quod aliquis à se removeat illa, per quæ posset impediri ne totaliter eius affectus tendat in Deum, in quo consistit perfectio charitatis. Huiusmodi autem sunt tria. Primum quidem cupiditas exteriorum bonorum, quæ tollitur per votum paupertatis. Secundum autem, delectatiunculæ sensibiliũm delectationum, inter quas præcipuæ sunt delectationes venereæ, quæ excluduntur per votum continentiæ. Tertium autem est inordinatio voluntatis humanæ, quæ excluditur per votum obedientiæ. Similiter autem sollicitudinis secularis inquietudo præcipue ingeritur homini circa tria. Primo quidem, circa dispensationem exteriorum rerum: à hac sollicitudo per votum paupertatis homini aufertur. Secundo, circa gubernationem vxoris, & filiorum, eam amputatur per votum continentiæ. Tertio, circa dispositionem propriorum actuum, quæ amputatur per votum obedientiæ, quo aliquis se alterius dispositioni committit. Similiter etiam holocaustum est, cum aliquis totum quod habet, offert Deo: vt Gregor. dicit super Ezechiel. * Habet autem homo triplex bonum, secundum Philosophum 1. Ethic. † Primo quidem, exteriorum rerum: quas quidem totaliter aliquis Deo offert per votum voluntarium paupertatis. Secundo autem bonum proprij corporis, quod aliquis præcipue offert Deo per votum continentiæ, quo abrenuntiat maximis delectationibus corporis. Tertium autem bonum est animæ, quod aliquis totaliter Deo offert per obedientiam, qua aliquis offert Deo propriam voluntatem, per quam homo vtitur omnibus potentiis, & habitibus animæ. Et ideo conuenienter ex tribus votis status religionis integratur.

Rom. 20. a mod. illius. † c. 8. & li. 7. c. 13.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, status religionis ordinatur sicut in finem, ad perfectionem charitatis: ad quam pertinent omnes interiores actus virtutum, quarum mater est charitas: secundum illud 1. ad Corinth. 13. Charitas patiens est, benigna est, &c. Et ideo interiores actus virtutum, puta humilitatis, patientiæ, & huiusmodi, non cadunt sub voto religionis: quod ordinatur ad ipsos sicut ad finem.

art. 1. huius quæst.

Ad secundum dicendum, quod omnes aliæ religionum obseruantiæ ordinantur ad prædicta tria

gnati

principalia vota. Nam si quæ sunt instituta in religionibus ad procurandum victum, (puta, labor, mendicitas, vel alia huiusmodi) referuntur ad paupertatem, ad cuius conseruationem religiosi per hos modos victum sibi procurant. Alia vero, quibus corpus macerantur, sicut vigiliæ, ieiunia, & si qua sunt huiusmodi, directe ordinantur ad votum continentiæ obseruandum. Si qua vero in religionibus instituta sunt pertinentia ad humanos actus, quibus aliquis ordinatur ad religionis finem, scilicet ad dilectionem Dei, & proximi (puta, lectio, oratio, visitatio infirmorum, vel si aliquid aliud est huiusmodi,) comprehenduntur sub voto obedientiæ; quod pertinet ad voluntatem, quæ secundum dispositionem alterius, suos actus ordinat ad finem. Determinatio autem habitus pertinet ad omnia tria vota, tanquam signum obligationis. Vnde habitus regularis simul datur, vel benedicitur cum professione.

Ad tertium dicendum, quod per obedientiam aliquis offert Deo suam voluntatem: cui etsi subiiciantur omnia humana, quædam tamen sunt, quæ specialiter sibi tantum subduntur, scilicet actiones humanæ. Nam passiones pertinent etiam ad appetitum sensitiuum. Et ideo ad cohibendum passiones carnalium delectationum, & exteriorum appetibilium, impedientes perfectionem vitæ, necessarium fuit votum continentiæ, & paupertatis. Sed ad disponendum actiones proprias, secundum quod requirit perfectionis status, requiritur votum obedientiæ.

Ad quartum dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 4. * Ethic. honor proprie & secundum veritatem non debetur nisi virtuti. Sed quia exteriora bona instrumentaliter deseruiunt ad quosdam actus virtutum, ex consequenti etiam eorum excellentiæ honor aliquis exhibetur, & præcipue à vulgo, quod solam excellentiam exteriorem recognoscit. Honori ergo, qui Deo & sanctis omnibus exhibetur propter virtutem, (vt dicitur in Psal. 138. Mihi autem nimis honorati sunt amici tui Deus) non competit religiosis abrenuntiare, qui ad perfectionem virtutis tendunt. Honori autem qui exhibetur exteriori excellentiæ, abrenuntiant ex hoc ipso, quod secularem vitam derelinquunt. Vnde ad hoc non requiritur speciale votum.

* 4. Ethic. c. 3. to. 5.

Art. 8. *Vtrum votum obedientiæ sit potissimum inter tria vota religionis?*

Infra q. 188. a. 7. ad 3.

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod votum obedientiæ non sit potissimum inter tria vota religionis. Perfectio enim religiosæ vitæ à Chri-

sto sumpsit exordium, Sed Christus specialiter dedit consilium de paupertate : non autem inuenitur dedisse consilium de obedientia. Ergo votum paupertatis est potius, quam votum obedientiæ.

¶ 2. Præterea, Eccles. 26. dicitur, quod omnis ponderatio non est digna continentis animæ. Sed votum dignioris rei est eminentius. Ergo votum continentiæ est eminentius, quam votum obedientiæ.

¶ 3. Præterea, Quanto aliquod votum est potius, tanto videtur esse magis indispensabile. Sed vota paupertatis, & continentiæ sunt adeo annexa regulæ monachali, vt contra ea nec Summus Pontifex possit licentiam indulgere, sicut dicit quædam Decretalis *, de statu monachorum: qui tamen potest indulgere, vt religiosus non obediat suo prælato. Ergo videtur, quod votum obedientiæ sit minus voto paupertatis, & continentiæ.

in decretal. 3. tit. 35. cap. 6. in fin.

SED contra est, quod Greg. dicit in 35. * Moral. Obedientia victimis iure præponitur : quia per victimas aliena caro, per obedientiam vero voluntas propria mactatur. Sed vota religionis sunt quædam holocausta, sicut supra dictum est. † Ergo votum obedientiæ est præcipuum inter omnia religionis vota.

c. 12. ante med. are. 3. & a. 3. ad 6.

RESPONDEO dicendum, quod votum obedientiæ est præcipuum inter tria vota religionis. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, quia per votum obedientiæ aliquid maius homo offert Deo, scilicet ipsam voluntatem, quæ est potior quam corpus proprium, quod offert homo Deo per continentiam : & quam res exteriores, quas offert homo Deo per votum paupertatis. Vnde illud quod fit ex obedientia, est magis Deo acceptum, quam id quod fit per propriam voluntatem, secundum illud Hieronymi, quod dicit ad Rusticum * monachum. Ad illud tendit oratio, vt doceam te non tuo arbitrio dimittendum. Et post pauca subdit. Non facias quod vis : comedas quod iuberis, habeas quantum acceperis : vestiaris quod datur. Vnde & ieiunium non redditur Deo acceptum cum propria voluntate : secundum illud Isa. 58. Ecce in diebus ieiunij vestri inuenitur voluntas vestra. Secundo, quia votum obedientiæ continet sub se alia vota, sed non conuertitur. Nam religiosus etsi teneatur ex voto continentiam seruare, & paupertatem, tamen hæc etiam sub obedientia cadunt : ad quam pertinent multa alia præter continentiam, & paupertatem, seruare. Tertio, quia votum obedientiæ proprie se extendit ad actus propinquos fini religionis. Quanto autem aliquid propinquius est fini, tanto melius est

Post med. capit. & incipit, Nihil ibi suo sensu, c. 1.

est. Et inde etiam est, quod votum obedientiæ est religioni essentialius. Si enim aliquis absque voto obedientiæ voluntariam paupertatem, & continentiam etiam voto seruet, non propter hoc pertinet ad statum religionis, qui præfertur etiam ipsi virginitati ex voto obseruatæ. Dicit enim Augustinus in lib. de Virgin. Nemo quantum puto, ausus fuerit virginitatem præferre monasterio.

Cap. 46. in fin. to. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod consilium obedientiæ includitur in ipsa Christi sequela. Qui enim obedit, sequitur alterius voluntatem. Et ideo magis pertinet ad perfectionem, quam votum paupertatis: quia vt Hier. dicit super Matth. * Id quod perfectionis est, addidit Petrus, cum dixit. Et secuti sumus te.

Matt. 19. tom. 9.

Ad secundum dicendum, quod ex verbo illo non habetur, quod continentia præferatur omnibus aliis actibus virtuosis, sed coniugali castitati, vel etiam exterioribus diuitiis auri, & argenti, quæ pondere mensurantur. Vel per continentiam intelligitur vniuersaliter abstinentia ab omni malo, vt supra * habitum est.

7. 155. a. 1.

Ad tertium dicendum, quod Papa in voto obedientiæ non potest sic cum religioso dispensare, vt nulli prælato teneatur obedire in his quæ ad perfectionem vitæ pertinent. Non enim potest eum à sua obedientia eximere. Potest tamen eum eximere ab inferioris prælati subiectione; quod non est in voto obedientiæ dispensare.

4. dist. 38. q. 1. a. 2. q. 1. ad 1. & q. 2. a. 2. qc.

Art. 9. *Vtrum religiosus semper peccet mortaliter, transgrediendo ea quæ sunt in regula?*

sup. q. 88. a. 11. ad 4. & q. 189. a. 8. ad 1. Apostolus dicit 1. ad Tim. 5. quod viduæ quæ volunt nubere, damnationem habent, quia primam fidem irritam fecerunt. Sed religiosi voto professionis ad regulam astringuntur. Ergo peccant mortaliter, transgrediendo ea, quæ in regula continentur.

AD nonum sic proceditur. Videtur, quod religiosus semper peccet mortaliter, transgrediendo ea quæ sunt in regula. Facere enim contra votum est peccatum damnabile, vt patet per id quod

¶ 2. Præterea, Regulæ imponitur religioso sicut lex quædam. Sed ille qui transgreditur præceptum legis, peccat mortaliter. Ergo videtur, quod monachus transgrediens ea quæ sunt in regula, peccet mortaliter.

¶ 3. Præterea, Contemptus inducit peccatum mortale. Sed quicumque frequenter aliquid, iterat quod non debet facere, videtur ex contemptu peccare. Ergo videtur, quod si religiosus frequenter transgrediatur id quod est in regula, pec et mortaliter.

SED

S ED contra est, quod status religionis est securior, quam status secularis vitæ: vade Greg. in prin. Mor. lib. 20. c. 1. comparat vitam secularem mari fluctuanti, vitam autem religionis portui tranquillo. Sed si quælibet transgressio eorum quæ in regula continentur, religiosum obligaret ad peccatum mortale, status religionis esset periculosissimus propter multitudinem observantiarum. Non ergo quælibet transgressio eorum quæ in regula continentur, est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum, quod in regula continetur aliquid dupliciter, sicut ex dictis patet. Uno modo, sicut finis regulæ: puta, ea quæ pertinent ad actus virtutum. Et horum transgressio, quantum ad ea quæ cadunt communiter sub præcepto, obligat ad mortale: quantum vero ad ea quæ excedunt communiter necessitatem præcepti, non obligat ad mortale, nisi propter contemptum: quia sicut supra dictum est, religiosus non tenetur esse perfectus, sed ad perfectionem tendere, cui contrariatur perfectionis contemptus. Alio modo continetur aliquid in regula pertinens ad exterius exercitium, sicut sunt omnes exteriores observantiæ: inter quas sunt quædam ad quas obligatur religiosus ex voto professionis. Votum autem professionis respicit principaliter tria prædicta, scilicet paupertatem, continentiam, & obedientiam, alia vero omnia ad hæc ordinantur. Et ideo transgressio horum trium obligat ad mortale. Aliorum autem transgressio non obligat ad mortale, nisi vel propter contemptum regulæ: quia hoc directe contrariaretur professioni per quam aliquis vouit regularem vitam: vel propter præceptum, siue ore tenus à prælato factum, siue in regula expressum: quia hoc esset facere contra obedientiæ votum.

art. 7. ad 2. art. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui profitetur regulam, non vouet seruare omnia quæ sunt in regula, sed vouet regularem vitam, quæ essentialiter consistit in tribus prædictis. Vnde & in quibusdam religionibus cautius aliqui profitentur, non quidem regulam, sed viuere secundum regulam, id est, tendere ad hoc, vt aliquis mores suos informet secundum regulam, sicut secundum quoddam exemplar. Et hoc tollitur per contemptum. In quibusdam autem religionibus adhuc cautius profitentur obedientiam secundum regulam: ita quod professioni non contrariatur nisi id quod est contra præceptum regulæ. Transgressio vero, vel omissio aliorum obligat solum ad peccatum veniale: quia sicut dictum est, huiusmodi dispositiones sunt ad principalia vota: peccatum autem

ad 2.

veniale

veniale est dispositio ad mortale, vt supra dictum est*, in quantum impedit ea quibus aliquis disponitur ad obseruanda principalia præcepta legis Christi, quæ sunt præcepta charitatis. In aliqua tamen religione, scilicet ordinis Fratrum Prædicatorum, transgressio talis, vel omissio, ex suo genere non obligat ad culpam, neque mortalem, neque venialem, sed solum ad pœnam taxatam sustinendam: quia per hunc modum ad talia obseruanda obligantur: qui tamen possent venialiter, vel mortaliter peccare ex negligentia, vel libida ine, seu contemptu. * 1. 2. q. 88. art. 3.

Ad secundum dicendum, quod non omnia quæ continentur in lege, traduntur per modum præcepti: sed quædam proponuntur per modum ordinationis cuiusdam, vel statuti obligantis ad certam pœnam. Sicut in lege Iulii non facit semper dignum pœna mortis corporalis transgressio legalis statuti: ita nec in lege Ecclesiæ omnes ordinationes, vel publica statuta obligant ad mortale, & similiter nec omnia statuta regulæ.

Ad tertium dicendum, quod tunc committit aliquis vel transgreditur ex contemptu, quando voluntas eius renuit subiici ordinationi legis; vel regulæ: & ex hoc procedit ad faciendum contra legem, vel regulam. Quando autem è conuerso propter aliquam particulàrem causam, puta concupiscentiam, vel iram, inducitur ad aliquid faciendum contra statuta legis vel regulæ, non peccat ex contemptu, sed ex aliqua alia causa, etiam si frequenter ex eadem causa, vel alia, simile peccatum iteret. Sicut etiam Augustin. dicit in lib. * de Natura, & gratia, quod non omnia peccata committuntur ex contemptu superbiæ. Frequentia tamen peccati dispositiue inducit ad contemptum, secundum illud Prouerb. 18. Impius cum in profundum venerit peccatorum, contemnit. * 22. 129. in. mo. 70.

Art. 10. *Verum religiosus eodem genere peccati grauius peccet, quam secularis?* 893

AD decimum sic proceditur. Videtur, quod religiosus eodem genere peccati non grauius peccet, quã secularis. Dicitur enim 2. Paral. 30. Dominus bonus propitiabitur cunctis, qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum, & non imputabit eis, quod minus sanctificati sunt. Sed magis videntur religiosi ex toto corde Dominum Deum patrum suorum sequi, quam seculares, qui ex parte se, & sua Deo dant, & ex parte sibi reseruant, vt * Greg. dicit super Ezech. Ergo videtur, quod minus imputetur eis, si in aliquo à sanctificatione deficiant. *Supra q. 184. ar. 8. 80. fi. & 4. dis. 14. q. 1. a. 5. q. 3. ad 3.* * Hom. 20. à med.

¶ 2. Præterea, Ex hoc quod aliquis bona opera facit, minus contra peccata eius Deus irascitur. Dicitur enim 2. Paralip. 19. Impio præbes auxilium, & his qui oderunt Dominum, amicitia iungeris. Et idcirco iam quidem Domini merebaris: sed bona opera inuenta sunt in te. Religiosi autem plura bona opera faciunt, quam seculares. Ergo si aliqua peccata faciunt, minus contra eos Deus irascitur.

¶ 3. Præterea, Præsens vita sine peccato non transigitur, secundum illud Iac. 3: in multis offendimus omnes. Si ergo peccata religiosorum essent grauiora peccatis secularium, sequeretur quod religiosi essent peioris conditionis quam seculares, & sic non esset sanum consilium ad religionem transire.

SED contra est, quod de maiori malo magis videtur esse dolendum. Sed de peccatis eorum qui sunt in statu sanctitatis, & perfectionis, maxime videtur esse dolendum. Dicitur enim Hier. 23. Contritum est cor meum in medio mei. Et postea subdit, Propheta namque, & sacerdos polluti sunt, & in domo mea inueni malum eorum. Ergo religiosi, & alij, qui sunt in statu perfectionis, cæteris paribus, grauius peccant.

RESPONDEO dicendum, quod peccatum quod à religiosis committitur, potest esse grauius peccato secularium eiusdem speciei, tripliciter. Uno modo, si fit contra votum religionis, puta si religiosus fornicetur vel furetur: quia fornicando facit contra votum continentiæ, & furando facit contra votum paupertatis, & non solum contra præceptum diuinæ legis. Secundo, si ex contemptu peccet: quia ex hoc videtur esse magis ingratus diuinis beneficiis, quibus est sublimatus ad statum perfectionis: sicut Apostolus dicit ad Hebr. 10. quod fidelis grauiora meretur supplicia ex hoc, quod peccando filium Dei conculcat per contemptum. Unde & Dominus conqueritur Hierem 11. Quid est quod dilectus meus in domo mea facit scelera multa? Tertio modo peccatum religiosi potest esse maius propter scandalum: quia ad vitam eius plures respiciunt. Unde dicitur Hier. 23. In Prophetis Hierusalem vidi similitudinem adulterantium, & iter mendacij, & confortauerunt manus pessimorum, vt non conuerteretur vnusquisque à malitia sua. Si vero religiosus non ex contemptu, sed ex infirmitate, vel ignorantia aliquod peccatum, quod non est contra votum suæ professionis committat absque scandalo (puta in occulto) leuius peccat eodem genere peccati, quam secularis: quia peccatum eius si fit leue, quasi absorbetur ex multis operibus bonis, quæ facit;

&si

ſi ſit mortale, facilius ab eo reſurgit. Primo qui-
em, propter intentionem, quam habet erectam ad
eum, quæ etſi ad horam intercipiatur, de facili ad
riſtina reparatur. Vnde ſuper illud Pſal. 36. Cum ce-
iderit non collidetur, dicit Origenes, Iniuſtus ſi
eccauerit, non pœnitet & peccatum ſuum emenda-
: neſcit: iuſtus autem ſcit emendare, ſcit corrigere.
icut ille qui dixerat, Neſcio hominem, paulo poſt
um reſpectus fuiſſet à Domino, flere cœpit amariſ-
me. Et ille qui de tecto mulierem viderat, & con-
ipierat eam, dicere voluit, Peccaui, & malum coram
: feci. Iuuatur etiam à ſociis ad reſurgendum: ſe-
ndum illud Eccleſiaſt. 4. Si vnus ceciderit, ab altero
ıdcietur. Væ ſoli, quia cum ceciderit, non habet
ibleuantem ſe.

Ho. 4. in Pſ. 36. inter. pr. & mea. t. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa
ıquitur de his, quæ per infirmitatem, vel ignoran-
am committuntur: non autem de his quæ commit-
ntur per contemptum.

Ad ſecundum dicendum, quod Ioſaphat etiam cui
a verba dicuntur, non ex malitia, ſed ex quadam
firmitate humanæ affectionis peccauit.

Ad tertium dicendum, quod iuſti non de facili pec-
nt ex contemptu, ſed quandoque labuntur in ali-
iod peccatum ex ignorantia, vel infirmitate, à quo
facili releuantur. Si autem perueniant ad hoc, quod
contemptu peccent, efficiuntur peſſimi, & maxime
corrigibiles: ſecundum illud Hierem. 2. Confregiſti
gum, diripuiſti vincula, dixiſti, Non ſeruiam. In om-
colle ſublimi, & ſub omni ligno frondoſo tu pro-
rnebaris meretrix. Vnde Aug. dicit in epiſt. ad
ebem Hipponenſem, Ex quo Deo ſeruire cœpi,
tomodo difficile ſum expertus meliores, quam qui
monaſteriis profecerunt, ita non ſum expertus pe-
ıres, quam qui in monaſteriis ceciderunt.

epiſ. 137. parū ante fi. t. 2.

QVÆSTIO CLXXXVII.

De his quæ pertinent ad religioſos, in ſex articulos diuiſa.

Deinde conſiderandum eſt de his quæ competunt religioſis.

ET CIRCA hoc quæruntur ſex.

Primo, vtrum liceat eis docere, prædicare, & alia huiuſmodi facere?

Secundo, vtrum liceat eis de negotiis ſecularibus ſe intromittere?

Tertio, vtrum teneantur manibus operari?

Quarto, vtrum liceat eis de eleemoſynis viuere?

Quinto,

¶ Quinto, vtrum liceat eis mendicare?

¶ Sexto, vtrum liceat eis veſtimenta cæteris viliora deferre.

894 Art. 1. *Vtrum religioſis liceat docere, prædicare, & alia huiuſmodi facere?*

Op. 18. c. vlt. & op. 19. c. 2. * ca. Hoc nequaquam. ill. † Hieron. contra Vigilantium procul à fi. incipit, Multa in orb. referuntur 16. q. 1. c. monachus. * c. Addimus. † ca. Placuit omnibus. in fin. de laude vitæ ſolitariæ, à me. illus tom. 2. † li. 4. in princ. & habetur 16. q. 2. c. Nemo poteſt. * c. ex auctoritate huius.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod religioſis non liceat docere, prædicare, & alia huiuſmodi facere. Dicitur enim * 7. quæſt. 1. in quodam ſtatuto Conſtantinopolitanæ ſynodi, Vita monachorum ſubiectionis habet verbum & diſcipulatus, non docendi, vel præſidendi, vel paſcendi alios. Hieronymus etiam dicit * ad Riparium, & Deſiderium, Monachus non docentis, ſed plangentis habet officium. Leo etiam Papa dicit, vt habetur * 16. quæſt. 1. Pręter Domini ſacerdotes nullus audeat prædicare, ſiue monachus, ſiue laicus ille ſit, qui cuiuſcumque ſcientiæ nomine gloriatur. Sed non licet tranſgredi proprium officium, & ſtatutum Eccleſiæ. Ergo videtur, quod non liceat religioſis docere, prædicare, & alia huiuſmodi facere.

¶ 2. Præterea, In ſtatuto Niceni ſynodi, quod ponitur 16. † quæſt. 1. ſic dicitur, Firmiter & indiſolubiliter omnibus præcipimus, vt aliquis monachus pœnitentiam nemini tribuat, niſi ſibi inicem, vt iuſtum eſt. Mortuum non ſepeliat, niſi monachum ſecum in monaſterio commorantem, vel ſi fortuito quemquam aduenientium fratrum ibi mori contigerit. Sed ſicut iſta pertinent ad officium clericorum, ita etiam prædicare, & docere. Ergo cum alia ſit cauſa monachi, & alia clerici, vt Hieronym. dicit ad Heliodorum *, videtur quod non liceat religioſis prædicare, docere, & alia huiuſmodi facere.

¶ 3. Præterea, Gregor. † dicit in regiſtro, Nemo poteſt & eccleſiaſticis obſequiis deſeruire, & in monaſtica regula ordinate perſiſtere: & hoc habetur 16. quæſt. 1. Sed monachi tenentur in monaſtica regula ordinate perſiſtere. Ergo videtur, quod non poſſint eccleſiaſticis obſequiis deſeruire. Docere autem & prædicare, pertinent ad eccleſiaſtica obſequia. Ergo videtur, quod non liceat eis prædicare: aut docere, aut aliquid huiuſmodi facere.

SED contra eſt, quod Greg. dicit, & * habetur 16. quæſt. 1. Ex auctoritate huiuſmodi decreti (quod Apoſtolico moderamine & pietatis officio à nobis eſt conſtitutum) ſacerdotibus monachis Apoſtolorum figuram tenentibus liceat prædicare, baptizare, communionem dare, pro peccatoribus orare, pœnitentiam imponere, atque peccata ſoluere.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid dicitur licui non licere dupliciter. Vno modo, quia habet in e quod contrariatur ei quod dicitur non licere: sic nulli homini licet peccare, quia habet in se quibet homo rationem, & obligationem ad legem Dei, uibus contrariatur peccatum. Et hoc modo dicitur licui non licere prædicare, vel docere, vel aliquid iuiſmodi facere: quia habet in ſe aliquid quod his epugnat. Vel ratione præcepti: ſicut his qui ſunt iregulares ex ſtatuto Eccleſiæ, non licet aſcendere d ſacros ordines. Vel propter peccatum, ſecundum lud Pſal 49. Peccatori autem dixit Deus, Quare tu narras iuſtitias meas? Hoc autem modo non eſt illicitum religioſis prædicare, docere, & alia huiuſmodi facere: tum quia ex voto, & præcepto regulæ non obligantur ad hoc, quod ab his abſtineant: tum etiam quia non reddunatur ad hoc minus idonei ex aliquo ecato commiſſo, ſed magis idonei ex exercitio anctitatis, quod aſſumpſerunt. Stultum autem eſt dicere, vt per hoc, quod aliquis in ſanctitate promoueur, efficiatur minus idoneus ad ſpiritualia officia exercenda. Et ideo ſtulta eſt quorumdam opinio dientium, quod ipſe ſtatus religionis impedimentum ffert talia exequendi. Quorum errorem Bonifacius apa rationibus ſupradictis excludit dicens, * vt habetur 16. quæſtione 1. Sunt nonnulli nullo dogmate ulti audaciſsimo quidem zelo magis amaritudinis, uam dilectionis inflammati, aſſerentes monachos, ui mundo mortui ſunt, & Deo viuunt, ſacerdotalis fficij potentia indignos. Sed omnino labuntur. Quod oſtendit: primo quidem, quia non contrariatur regulæ *. Subdit enim, Neque enim Beatus Benedictus monachorum præceptor almificus, huiuſcemodi rei aliquo modo fuit interdictor. Et ſimiliter nec in aliis regulis hoc prohibetur. Secundo improbat prædictum errorem ex idoneitate monachorum, cum in fine capituli * ſubdit, Quanto quiſque eſt excellentior, tanto & in illis, ſcilicet ſpiritualibus periculis potentior. Allo modo dicitur aliquid non licere alicui, non propter contrarium quod habeat, ſed propter hoc, quod deficit ei vnde illud poſſit: ſicut diacono non licet miſſam celebrare, quia non habet ordinem ſacerdotalem: & presbytero non licet ſententiam ferre, quia non habet epiſcopalem auctoritatem. In quibus tamen eſt diſtinguendum: quia ea quæ ſunt ordinis, committi non poſſunt niſi ei qui ordinem habet: ſicut diacono non poteſt committi, vt celebret miſſam, niſi fiat ſacerdos. Ea vero quæ ſunt iuriſdi-

16. q. 1. ca. Sunt nonnulli.

10 c. parum a pr.

16. q. 1. c. Sunt nõnulli, declinando ad fi.

iurisdictionis, committi possunt eis qui non habent ordinariam iurisdictionem, sicut prolatio sententiæ committitur ab episcopo simplici sacerdoti. Et hoc modo dicitur non licere monachis, & aliis religiosis prædicare, docere, & alia huiusmodi facere: quia huius religionis non dat eis potestatem huiusmodi faciendi. Possunt tamen ista facere, si ordinem suscipiant, vel ordinariam iurisdictionem, aut etiam eis committantur ea quæ sunt iurisdictionis.

Ad primum ergo dicendum, quod ex verbis illis habetur, quod monachi, ex hoc quod sunt monachi, non nanciscuntur potestatem talia faciendi, non autem quod ex hoc quod sunt monachi, habeant aliquid contrarium executioni talium actuum.

Ad secundum dicendum, quod illud etiam statutum Niceni Concilij præcipit, vt monachi non vsurpent sibi ex hoc quod sunt monachi, potestatem huiusmodi actus exercendi: non autem prohibet quin ista possint eis committi.

Ad tertium dicendum, quod ista duo se non compatiuntur, scilicet quod aliquis ordinariam curam ecclesiasticorum officiorum habeat, & monasticam regulam in monasterio seruet. Per hoc tamen non excluditur, quin monachi, & alij religiosi possint intendere circa ecclesiastica officia occupari ex commissione prælatorum, cui ordinariam curam habent & præcipue illi, quorum religiones ad hoc sunt specialiter institutæ: vt infra dicetur.

* q. 188. art. 4.

infr. q. 188 a. 2. ad 2.

Art. 2. *Vtrum religiosis liceat secularia negotia tractare?*

& op. 19. ea 21. & Rom. 16. co. 1. fin. & 2 Timoth. 2. col. 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod religiosis non liceat secularia negotia tractare. Dicitur enim in † prædicto decreto Bonifacij Papæ, quod B. Benedictus eos secularium negotiorum edixit expertes fore: quod quidem Apostolicis documentis, & omnium sanctorum Patrum institutis, non solum monachis, sed etiam canonicis omnibus, magnopere imperatur, secundum illud 2. ad Tim. 2. Nemo militans Deo implicat se secularibus negotiis. Sed omnibus religiosis imminet, quod militent Deo. Ergo non licet eis secularia negotia exercere.

† a. præc. 16. q. 1. c. Sit nonnulli.

Rubrica & c. nec. ne alicui vel monachi.

¶ 2. Præterea, Primæ ad Theff. 4. dicit Apost. Operam detis vt quieti sitis, & vt negotium vestrum agatis. * Glos. Dimissis alienis, quod vobis vtile est in emendationem vitæ. Sed religiosi specialiter assumunt studium emendationis vitæ. Ergo non debent secularia negotia exercere.

* gl. inter. fi.

¶ 3. Præterea, Super illud Matth. 11. Ecce qui mol

libus vestiuntur, in domibus regum sunt, dicit * hoc le- *Ez hoc lo-
eron. Ex hoc ostenditur rigidam vitam, & austeram co.to.g.
dicationem, vitare debere aulas regum, & mollia
minum palatia declinare. Sed necessitas secularium
gotiorum ingerit hominem ad frequentandum re-
m palatia. Ergo non licet religiosis aliqua negotia
cularia pertractare.

ED contra est, quod Apost. dicit ad Rom. vlt.
ommendo vobis Phœben sororem nostram. Et post-
subdit. Et assistatis ei in quocumque negotio vestri
diguerit.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra di-
im * est, status religionis est ordinatus ad perfectio- *q.prac.a.
m charitatis consequendam. Ad quam quidem prin- 2 & 7.
aliter pertinet Dei dilectio: secundario autem di-
ctio proximi. Et ideo religiosi præcipue & propter
debent intendere ad hoc, quod Deo vacent. Si au-
m necessitas proximis imminet, eorum negotia ex
aritate agere debent, secundum illud ad Gal. 6. Alter
terius onera portate, & sic adimplebitis legē Christi:
ia & in hoc ipso quod proximis seruiunt propter
eum, dilectioni diuinæ obsequuntur. Vnde dicitur
.c.1. Religio munda, & immaculata apud Deum, &
atrem, hæc est, visitare pupillos & viduas in tribula-
one eorum. Gl. * id est, Sucurrere eis qui carent præsi- *glo.interl.
o, in tempore necessitatis. Est ergo dicendum, quod ibid.
usa cupiditatis secularia negotia gerere, nec mona-
iis, nec clericis licet. Causa vero charitatis se nego-
is secularibus cum debita moderatione ingerere
ossunt secundum superioris licentiam, in ministran-
o, & dirigendo. Vnde dicitur in Decret. * distinct. 88. *est c.2. in
ecreuit sancta synodus nullum deinceps clericum ordine
ut possessiones conducere, aut negotiis secularibus
immiscere, nisi propter curam aut pupillorum, aut
rphanorum, aut viduarum, aut si forte episcopus ci-
itatis ecclesiasticarum rerum solicitudinem eum ha-
ere præcipiat. Eadem autem ratio est de religiosis, &
ericis, quia vtrisque similiter negotia secularia in-
rdicuntur, vt * dictum est. *In text.

Ad primum ergo dicendum, quod monachis inter-
dicitur secularia negotia tractare, propter cupidita-
em, non autem propter charitatem.

Ad secundum dicendum, quod non est curiositas,
d charitas, si propter necessitatem aliquis se negotiis
ecularibus immisceat.

Ad tertium dicendum, quod frequentare palatia
egum propter delicias, vel gloriam, vel cupiditatem,
on competit religiosis, sed ea adire propter pias cau-

sas

fas eis competit. Vnde dicitur 4. Reg. 4. quod Helisæus dixit ad mulierem, Numquid habes negotium, vt dicam vt loquar Regi, vel principi militiæ? Similiter etiam conuenit religiosis adire Reguum palatia ad consuguendos, vel dirigendos, sicut Ioannes Baptista arguebat Herodem, vt dicitur Matth. 14.

396 Art. 3. *Verum religiosi manibus operari teneantur?*

3. p. q. 4. s. 17. q. 3. ar. 1. qu. 4. & quo. 9. ar. 4. & op. 29. cap. 4. ad 9. & 8. 17. ad 1 & cap. 30 parum à princ. 13. † Est Augustin. in lib. de op. mo. nach. c. 1. & 2. t. 3. Prosd. lib. 2. in fin. † cap. 3. in princ.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod religiosi manibus operari teneantur. Non enim excluditur religiosi ab obseruantia præceptorum. Sed operari manibus est in præcepto, secundum illud 1. Thessal. 4. Operemini manibus vestris, sicut præcepimus vobis. Vnde & Augustin. * in lib. de operibus monachorum dicit. Cæterum quis ferat homines contumaces (id est religiosos non operantes, de quibus ibi loquitur) fuberrimis Apostoli monitis refistentes: non sicut infirmiores tolerari, sed sicut etiam sanctiores prædicari. Ergo videtur quod religiosi teneantur manibus operari.

¶ 2. Præterea, 2. ad Thess. 3. super illud. Si quis non vult operari, nec manducet, dicit † glos. Dicunt quidam de operibus spiritalibus hoc Apostolum præcepisse, non de opere corporali, in quo agricolæ, vel opifices laborant. Et * infra. Sed superfluo conatur & sibi & cæteris caliginem obducere, sic quod vitiatur charitas monet, non solum facere nolit, sed nec etiam intelligere. Et † infra. Vult seruos Dei corporalia opera operari vnde viuant. Sed præcipue religiosi serui Dei nominantur, vtpote se totaliter diuino seruitio mancipantes: sicut patet per Dionysium 6. * cap. Eccles. hierar. Ergo videtur, quod teneantur manibus operari.

p. 1. non procul à fin. † c. 17. in pr. to. 3.

¶ 3. Præterea, Augustin. † dicit in lib. de Operibus monach. Quid agant qui operari corporaliter nolunt, cui rei vacent, scire desidero. Orationibus, inquiunt, vacamus, & Psalmis, & lectioni, & verbo Dei. Sed quod per ista non excusentur, ostendit per sagaia. Nam primo de oratione dicit. Cirius exaudiuntur vox obedientis oratio, quam decem millia contemptoris: illos contemptores intelligens, & indignos exaudiri, qui manibus non operantur. Secundo de diuinis lectionibus, subdit. Cantica vero diuina canere etiam manibus operantes facile possunt. Tertio † subiungit de lectione. Qui autem se dicunt vacare lectioni, nonne illic inueniunt quod præcipit Apostolus? Quæ est ergo ista peruersitas, lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare? Quarto * subiungit de prædicatione. Si autem alicui sermo erogandus est, & in ecclesia

cap. 30 parum à princ. † Ibi. cit. fin. † lib. de oper. monach. c. 18 in pr. t. 3.

r, vt manibus operari non vacet, nunquid hoc omnes in monasterio possunt? Quãdo ergo nõ omnes possunt, cur omnes sub hoc obtentu vacare volunt? quamuam & si omnes possent, vicissim facere deberent, in solum vt cæteri necessariis operibus occuparentur, sed etiam quia sufficit, vt multis audientibus vnus quatur. Ergo videtur quod religiosi non debeant ssare ab opere manuali, propter huiusmodi spiritua- a opera, quibus vacant.

¶ 4. Præterea, Lucæ 12. super illud, Vendite quæ ossidetis, &c. dicit * gloss. Non tantum cibos vestros mmunicate pauperibus, sed etam vendite possesones vestras: vt omnibus vestris semel pro domino retis, postea labore manuum vestrarum operemini, ade viuatis, vel eleemosynam faciatis. Sed ad religios pertinet proprie omnia sua reliaquere. Ergo, videur, quod etiam eorum sit de labore manuum suarum iuere, & eleemosynas facere.

* *gloss. ord. in. ex Aug. de oper. monach. c. 3. tom. 3.*

¶ 5. Præterea, Religiosi præcipue videntur teneri postolorum vitam imitari: quia statum perfectionis rofitentur. Sed Apostoli manibus propriis laborant, secundum illud 1. ad Cor. 4. c. Laboramus opeantes manibus nostris. Ergo videtur, quod religiosi eneantur manibus operari.

SED contra, Ad præcepta obseruanda, quæ communiter omnibus proponuntur, eodem modo tenentur religiosi, & seculares. Sed præceptum de opere manuali communiter omnibus proponitur, vt patet ecundæ ad Thess. 3. Subtrahatis vos ab omni fratre mbulante inordinate, &c. Fratrem autem nominat quemlibet Christianum, sicut & 1. ad Corinth. 7. Si uis frater vxorem habet infidelem, &c. Et ibidem dicitur, Si quis non vult operari, nec manducet. Non rgo religiosi magis tenentur manibus operari, quam eculares.

RESPONDEO dicendum, quod labor manualis ad quatuor ordinatur. Primo quidem & principaliter ad victum quærendum. Vnde & primo homini dictum est, In sudore vultus tui vescēris pane tuo. Et a Psal. 127. Labores manuum tuarum quia manducabis, &c. Secundo ordinatur ad tollendum otium, ex quo multa mala oriuntur. Vnde dicitur Eccl. 33. Mitte seruum tuum in operationem, ne vacet: multam enim malitiam docuit otiositas. Tertio ordinatur ad concupiscentiæ refrænationem, in quantum per hoc maceratur corpus. Vnde 2. ad Corinth. 6. dicitur, In laboribus, in ieiuniis, in vigiliis, in castitate. Quarto autem ordinatur ad eleemosynas faciendas. Vnde dicitur

tur ad Ephes. 4. Qui furabatur, iam non furetur, magis autem laboret, operando manibus suis, quod bonum est, vt habeat vnde tribuat necessitatem patienti. Secundum ergo, quod labor manualis ordinatur ad victum quærendum, cadit sub necessitate præcepti, prout est necessarium ad talem finem. Quod enim ordinatur ad finem, à fine necessitatem habet, vt scilicet in tantum sit necessarium, in quantum finis sine eo esse non potest. Et ideo qui non habet aliunde vnde viuere possit, tenetur manibus operari, cuiuscumque sit conditionis. Et hoc significant verba Apostoli dicentis, Qui non vult operari, nec manducet. Quasi diceret, Ea necessitate aliquis tenetur ad operandum manibus: qua tenetur ad manducandum. Vnde si quis absque manducatione posset vitam transigere, non teneretur manibus operari. Et eadem ratio est de illis qui non habent alias vnde licite viuere possint. Non enim intelligitur aliquis posse facere quod non licite facere potest. Vnde & Apostolus non intendit opus manuum præcepisse, nisi ad excludendum peccatum eorum qui illicite victum acquirebant. Nam primo quidem præcipit Apostolus opus manuale ad euitandum furtum, vt patet ad Ephesios. 4. Qui furabatur, iam non furetur: magis autem laboret, operando manibus suis. Secundo, ad vitandam cupiditatem alienarum rerum. Vnde dicit primæ ad Thessalon. 4. Operemini manibus vestris, sicut præcepimus vobis, & vt honeste ambuletis ad eos qui foris sunt. Tertio, ad euitanda turpia negotia, ex quibus aliqui victum acquirunt. Vnde secundæ ad Thessalon. 3. dicit, Cum essemus apud vos, hoc denuntiabamus vobis, quoniam si quis non vult operari, nec manducet. Audiuimus enim inter vos quosdam ambulantes inquiete, nihil operantes, curiose agentes: * gloss. qui scrda cura necessaria sibi prouident. His autem qui huiusmodi sunt, denuntiamus, & obsecramus, vt cum silentio operantes suum panem manducent. Vnde * Hieron. dicit super epist. ad Galat. quod Apostolus hoc dixit non tam officio docentis, quam vitio gentis. Sciendum tamen, quod sub opere manuali intelliguntur omnia humana officia, ex quibus homines licite victum lucrantur, siue manibus, siue pedibus, siue lingua fiant. Vigiles enim & cursores, & alij huiusmodi, de suo labore viuentes intelliguntur de operibus manuum viuere. Quia enim manus est organum organorum, per opus manuum omnis operatio intelligitur, de qua aliquis victum licite potest lucrari. Secundum autem quod opus manuale ordinatur ad victum

* *gloss. ibid.*

* *in prom. l. 2. ad Gal. c. 5.*

ium tollendum, vel ad corporis macerationem, non
dit ſub neceſsitate præcepti ſecundum ſe conſide-
rtum : quia multis aliis modis poteſt vel caro ma-
rari, vel etiam otium tolli, quam per opus manua-
. Maceratur enim caro per ieiunia & vigilias, &
tium tollitur per meditationes ſacrarum ſcriptura-
im, & laudes diuinas. Vnde ſuper illud Pſalm. 118.
efecerunt oculi mei in eloquium tuum, * dicit gloſſ. *Pſ.118.*
on eſt otioſus qui verbo Dei tantum ſtudet : nec *in gl. ord.*
luris eſt, qui extra operatur, quam qui ſtudium co- *ex Aug.*
noſcendæ veritatis exercet. Et ideo propter has cau-
is religioſi non tenentur ad opera manualia, ſicut nec
eculares, niſi forte ad hoc per ſtatuta ſui ordinis
bligentur : ſicut Hieron. * dicit in epiſt. ad Ruſticum *tit. mod.*
onachum, AEgyptiorum monaſteria hunc morem *illum in-*
enent, vt nullum abſque operis labore ſuſcipiant, non *cipit, Nul*
am propter victus neceſsitatem, quam propter animæ *Chriſtia-*
alutem, ne vagetur perniciosis cogitationibus mens. *no fœli-*
n quantum vero opus manuale ordinatur ad eleemo- *cius, t. 1.*
ynas faciendas, non cadit ſub neceſsitate præcepti,
iſi forte in aliquo caſu, in quo ex neceſsitate aliquis
leemoſynas facere teneretur, & non poſſet alias ha-
ere vnde pauperibus ſubueniret: in quo caſu obliga-
entur ſimiliter religioſi & ſeculares ad opera manua-
ia exequenda.

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum i-
lud quod ab Apoſtolo proponitur, eſt de iure natu-
ali. Vnde ſuper illud ſecundæ ad Theſſalon. tertio,
vt ſubtrahatis vos ab omni fratre inordinate ambu-
ante : dicit * gloſſa, Aliter quam ordo naturæ exi- *gl. interl.*
git. Loquitur autem de his, qui ab opere manuali *ibid.*
:eſſabant. Vnde & natura manus homini dedit loco
rmorum & tegumentorum, quæ aliis animalibus
tribuit, vt ſcilicet per manus hæc & alia omnia ne-
:eſſaria conquirat. Ex quo patet, quod communiter
id hoc præceptum tenentur, & religioſi & ſeculares,
icut ad omnia alia legis naturalis præcepta. Non
amen peccant quicumque manibus non operantur:
quia ad illa præcepta legis naturæ quæ pertinent ad
onum multorum, non tenentur ſinguli, ſed ſuffi-
it quod vnus vacet vni officio, alius alij : puta quod
quidam ſint opifices, quidam agricolæ, quidam ſu-
lices, quidam doctores, & ſic de aliis : ſecundum
illud Apoſtoli primæ ad Corinth. 12. Si totum cor-
us, oculus, vbi auditus? & ſi totum auditus, vbi odo-
atus? &c.

Ad ſecundum dicendum, quod gloſſa illa ſumitur *c. vit. in*
b * Auguſtino in libro de operibus monachorum, *argum.*

in quo loquitur contra monachos quosdam, qui dicebant non esse licitum seruis Dei, manibus operari, propter hoc quod Dominus dicit Matthæi sexto, Ne solliciti sitis animæ vestræ quid manducetis. Nec tamen per hæc verba inducitur necessitas religiosis, manibus operandi, si habent aliunde vnde viuere possint. Quod patet per hoc quod subdit *, Vult seruos Dei corporaliter operari, vnde viuant. Hoc autem non magis pertinet ad religiosos quam ad seculares. Quod patet ex duobus. Primo quidem, ex ipso modo loquendi, quo Apostolus vtitur, dicens, Vt subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate. Fratres enim omnes Christianos vocat. Nondum enim erant tunc temporis religiones institutæ. Secundo, quia religiosi non tenentur ad alia, quam seculares, nisi propter regulæ professionem. Et ideo si in statutis regulæ non contineatur aliquid de opere manuali, non tenentur aliter ad operandum manibus religiosi, quam seculares.

cap. 3. in prin. t. 3.

Ad tertium dicendum, quod omnibus illis operibus spiritualibus, quæ ibi tangit * Augustinus, potest aliquis vacare dupliciter. Vno modo, quasi deseruiens vtilitati communi. Alio modo, quasi insistens vtilitati priuatæ. Illi ergo qui prædictis operibus spiritualibus publice vacant, excusantur per huiusmodi opera spiritualia ab opere manuali, duplici ratione. Primo quidem, quia oportet eos totaliter esse occupatos circa huiusmodi opera. Secundo, quia huiusmodi opera exercentibus debetur subministratio victus ab his quorum vtilitati deseruiunt. Illi vero qui prædictis operibus non quasi publicis, sed quasi priuatis vacant, non oportet quod per huiusmodi opera à manualibus operibus abstrahantur, nec etiam sit eis debitum, vt de stipendiis fidelium viuant. Et de talibus loquitur * Augustin. Quod enim dicit, Cantica diuina decantare etiam manibus operantes possunt, exemplo opificum, qui fabulis linguas dant, cum tamen manibus ab opere non recedant: manifestum est, quod non potest intelligi de his qui horas canonicas in Ecclesia decantant: sed intelligitur de his qui Psalmos, vel Hymnos dicunt, quasi priuatas orationes. Similiter quod dicit de lectione & de oratione, referendum est ad orationes & lectiones priuatas, quas etiam laici interdum faciunt: non autem ad illos, qui publicas orationes in Ecclesia faciunt, vel etiam publicas lectiones in scholis legunt. Vnde non dicit, Qui dicunt se vacare doctrinæ vel instructioni: sed qui dicunt se vacare lectioni. Similiter etiam de prædicatione loquitur, non quæ fit publice ad populum, sed quæ specialiter fit ad

c. 17. l. de operibus monach. tom. 3.

c. 17. parum à pr.

c. 18. in prine.

vnum

tum vel ad paucos, per modum priuatæ admonitionis. Vnde signanter dicit, Si alicui sermo erogandus est. Nam sicut * gloſ. dicit 1. ad Corin. 2. Sermo est qui priuatim fit: prædicatio, quæ fit in communi.

gl. interl. super id: Sermo meus & prædicatio mea, in cor. 2.

Ad quartum dicendum, quod illi qui omnia proper Deum ſpernunt, tenentur manibus operari, quando alias non habent vnde viuant, vel vnde eleemoſynam caſu b præcepto: non autem aliter, vt dictum eſt *. Et ſecundum hoc loquitur gloſſa inducta.

Ad quintum dicendum, quod hoc quod Apoſtoli manibus laborauerint, quandoque quidem fuit neceſſitatis, quandoque vero ſupererogationis. Neceſſitatis quidem, quando ab aliis victum inuenire non poterant. Vnde ſuper illud 1. ad Cor. 4. Laboramus operantes manibus noſtris, dicit gloſſ. Quia nemo dat nobis: ſupererogationis autem, vt patet per illud quod habetur 1. ad Cor. 9. vbi dicit Apoſtolus, quod non eſt ſus poteſtate, quam habebat viuendi de Euangelio. Hac autem ſupererogatione vtebatur Apoſtolus tribus de cauſſis. Primo quidem, vt occaſionem prædicandi auferret pſeudoapoſtolis, qui propter ſola temporalia prædicabant. Vnde dicit 2. ad Corinth. 11. Quod autem facio & faciam, vt amputem eorum occaſionem, &c. Secundo, ad euitandum grauamen eorum, quibus prædicabat: vnde dicit 2. ad Corint. 12. Quid minus habuiſtis præ cæteris Eccleſiis, niſi quod ego ipſe non grauaui vos? Tertio, ad dandum exemplum operandi otioſis. Vnde 2. ad Theſſ. 3. dicit, Nocte & die operantes, vt formam daremus vobis ad imitandum: nos. Quod tamen Apoſtolus non faciebat in locis, in quibus habebat facultatem quotidie prædicandi, ſicut Athenis, vt Auguſt. * dicit in lib. de operibus monach. Non autem propter hoc religioſi tenentur Apoſtolum in hoc imitari, cum non teneantur ad omnes ſupererogationes: vnde nec alij Apoſtoli manibus operabantur.

gloſſ. interlin. ibid.

c. 18. q. 2.

Art. 4. *Verum religioſis liceat de eleemoſynis viuere?*

899 Opuſ. 18. art. 7.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod religioſis non liceat de eleemoſynis viuere. Apoſtolus enim 1. ad Timoth. 5. præcipit, vt viduæ quæ poſſunt aliunde ſuſtentari, non viuant de eleemoſynis Eccleſiæ, vt Eccleſia ſufficiat illis, quæ verè viduæ ſunt. Et * Hieronymus dicit ad Damaſum Papam, quod qui bonis parentum & opibus ſuſtentari poſſunt, ſi quod pauperum eſt, accipiunt, ſacrilegium profecto committunt. Et per abuſionem talium iudicium ſibi manducant & bibunt. Sed religioſi poſſunt

habetur 1. q. 2. c. Clericos, & 16. q. 1. c. Quoniam.

de labore manuum ſuſtentari, ſi ſint validi. Ergo videtur quod peccent, eleemoſynas pauperum comendo.

¶ 2. Præterea, Viuere de ſumptibus fidelium, eſt merces deputata prædicantibus Euangelium pro eo labore vel opere, ſecundum illud Matth. 10. Dignus eſt operarius cibo ſuo. Sed prædicare Euangelium non pertinet ad religioſos, ſed maximè ad prælatos, qui ſunt Paſtores & Doctores. Ergo religioſi non poſſunt licitè viuere de eleemoſynis fidelium.

¶ 3. Præterea, Religioſi ſunt in ſtatu perfectionis. Sed perfectius eſt dare eleemoſynas, quam accipere. Dicitur enim Act. 20. Beatius magis eſt dare, quam accipere. Ergo non debent de eleemoſynis viuere, ſed magis ex operibus manuum ſuarum eleemoſynas dare.

¶ 4. Præterea, Ad religioſos pertinet impedimenta virtutis, & occaſiones peccati vitare. Sed acceptio eleemoſynarum præbet occaſionem peccati, & impedit virtutis actum. Vnde ſuper illud ſecundæ ad Theſſalonicenſes vltimo, Vt noſmetipſos formam *Eſt gl. or. ex Am. ibid. c. 5.* daremus vobis, dicit * gloſſ. Qui frequenter ad alienam menſam conuenit, otio deditus, adulatur neceſſe eſt, paſcenti ſe. Dicitur etiam Exod. 23. Nec accipies munera, quæ excæcant prudentes, & ſubuertunt verba iuſtorum. Et Eccleſiaſtici 20. dicitur, Qui accipit mutuum, ſeruus eſt fœneratoris: quod eſt religioni contrarium. Vnde ſuper illud ſecundæ ad Theſſalon. vltimo, Vt noſmetipſos formam daremus, &c. dicit *gl. or. ibi.* gloſſ.* Religio noſtra ad libertatem homines aduocat. Ergo videtur, quod religioſi non debeant de eleemoſynis viuere.

¶ 5. Præterea, Religioſi præcipue tenentur imitari Apoſtolorum perfectionem. Vnde Apoſt. dicit ad Phil. 3. Quicunque perfecti ſumus, hoc ſentiamus. Sed Apoſtolus nolebat viuere de ſumptibus fidelium, vt occaſionem auferret pſeudoapoſtolis, ſicut ipſe dicit 2. ad Cor. 11. Et ne ſcandalum poneretur infirmis, vt patet 1. ad Cor. 9. Ergo videtur, quod propter eaſdem cauſas religioſi debeant abſtinere, ne de eleemoſynis viuant. Vnde & Aug. dicit in lib. de * operib. monachor. *c. 28. in fi. c. 3.* Amputetis occaſionem turpium nundinarum, quibus exiſtimatio veſtra læditur & infirmis offendiculum ponitur: & oſtendite hominibus non vos in otio facilem victum, ſed per anguſtam & arctam viam regnum Dei quærere.

lib. 2. c. 3. SED contra eſt, quod ſicut * Gregor. dicit in 2. *circ. m. ed.* Dialogorum, B. Benedictus tribus annis in ſpecu permanens, de his quæ à Romano monacho miniſtrabantur,

ur, refectus est, postquam domum parentesque reliquerat: & tamen validus corpore existens non legitur de labore manuum quæsiuisse victum. Ergo religiosi licite possunt de eleemosynis viuere.

RESPONDEO dicendum, quod vnicuique licet viuere de eo quod suum est, vel sibi debitum. Fit autem aliquid alicuius ex liberalitate donantis. Et deo religiosi & clerici, quorum monasteriis vel Ecclesiis ex munificentia principum vel quorumcumque idelium sunt facultates collatæ, ex quibus sustentenur, possunt de eis viuere licite, absque hoc quod manibus laborent: & tamen certum est eos de eleemoyna viuere. Vnde & similiter si aliqua mobilia religiosis à fidelibus conferantur, possunt de eis licite viuere. Stultum est enim dicere, quod aliquis in eleemosynam possit accipere magnas possessiones, non autem panem vel paruam pecuniam. Sed quia huiusmodi beneficia religiosis videntur esse collata ad hoc, quod liberius religiosis actibus insistere possint, quorum cupiunt se fore participes qui temporalia subministrant, redderetur eis vsus prædictorum donorum illicitus, si ab actibus religiosis desisterent: quia sic quantum est de se, defraudarent intentionem eorum qui talia beneficia contulerunt. Debitum autem est alicui aliquid dupliciter. Vno modo, propter necessitatem, quæ facit omnia communia, vt * Ambrosius licit. Ideo si religiosi necessitatem patiantur, licite possunt de eleemosynis viuere: quæ quidem necessitas potest esse tripliciter. Primo quidem propter corporis infirmitatem, ex qua contingit quod non possint sibi labore manuum victum quærere. Secundo, si illud quod ex opere manuali conquirunt, eis ad victum non sufficiat. Vnde * Augustinus dicit in libro de Operibus monachorum, quod bona opera filium subsidio supplendorum necessariorum deesse non debent illis seruis Dei, qui manibus operantur, horæ quibus ad erudiendum animum ita vacatur, vt illa corporalia opera geri non possint, non opprimant gestate. Tertio, propter pristinam conuersationem horum qui non consueuerant manibus laborare. Vnde Augustinus dicit in lib. de Operibus monachorum, quod si habebant aliquid in seculo, quo facile sine prejudicio sustentarent istam vitam, quod conuersi ad deum indigentibus dispertiti sunt, & credenda est horum infirmitas & ferenda. Solent enim tales delicatius educati laborem operum corporalium sustinere non posse. Alio modo efficitur aliquid alicui debitum ex eo quod ipse exhibet, siue sit aliquid temporale, siue

ex serm. 81. colligi videtur, tom 3.

cap. 17. & med. t. 3.

c. 21. circa prin. t. 3.

ſine ſpirituale : ſecundum illud 1.ad Corinth.9.*Si nos vobis ſpiritualia ſeminauimus, magnum eſt,ſi carnalia veſtra metamus ?* Et ſecundum hoc quadrupliciter poſſunt religioſi de eleemoſynis viuere, quaſi ſibi debitis. Primo quidem,ſi prædicent auctoritate prælatorum. Secundo ſi ſint miniſtri altaris : quia vt dicitur 1.ad Corinth.9. Qui altari deſeruiunt,cum altari participant. Ita & Dominus ordinauit his, qui Euangelium annuntiant,de Euangelio viuere. Vnde & Auguſtinus dicit in libro de * Operibus monachorum, *Si Euangeliſtæ ſunt, fateor, habent poteſtatem vendi de ſumptibus fidelium : ſi miniſtri altaris, diſpenſatores ſacramentorum, bene ſibi iſtam non arrogant, ſed plane vendicant poteſtatem. Et hoc ideo, quia ſacrifi ium altaris vbicumque agatur, commune eſt toti populo fidelium. Tertio,ſi inſiſtant ſtudio ſacræ Scripturæ ad communem vtilitatem totius Eccleſiæ.* Vnde Hieronymus dicit contra Vigilant. * *Hæc in Iudæa vſque hodie perſeuerat conſuetudo, non ſolum apud nos, ſed etiam apud Hebræos, vt qui in lege Domini meditantur die ac nocte, & partem non habent in terra niſi ſolum Deum, Synagogarum, & totius orbis foueantur miniſteriis. Quarto,ſi bona temporalia quæ habebant, monaſterio largiantur, de eleemoſynis monaſterio factis poſſunt viuere.* Vnde Auguſt. dicit * in libro de operibus monachorum, *quod illi qui relicta vel diſtributa, ſiue ampla, ſiue qualicumque opulenta facultate, inter pauperes Chriſti pia & ſalubri humilitate numerari voluerunt, vicem ſuſtentandæ vitæ eorum res ipſa communis & fraterna charitas debet, qui laudabiliter agunt, ſi manibus operentur. Quod quidem ſi nolint,quis audeat eos cogere ? Nec attendum eſt, vt ibidem ſubditur *, in quibus monaſteriis,vel in quo loco,indigentibus fratribus quiſque id quod habebat impenderit : omnium enim Chriſtianorum vna reſpublica eſt. Si vero aliqui ſint religioſi, qui abſque neceſsitate & vtilitate, quam afferant, velint otioſi de eleemoſynis, quæ dantur pauperibus, viuere, hoc eſt eis illicitum.* Vnde Auguſt. dicit * in libro de operib. monachorum, *Plerumque ad hanc profeſsionem ſeruitutis Dei, & ex conditione ſeruili aliqui veniunt, & ex vita ruſticana, & opificum exercitatione, & plebeio labore, de quibus non apparet verum ex propoſito ſeruitutis Dei venerint, an vitam inopem & laborioſam fugientes, vacui paſci, atque veſtiri voluerint, & inſuper honorari ab eis, à quibus contemni, conterique conſueuerant. Tales ergo ſe, quo minus operentur, de infirmitate corporis excuſare*

a. 21. in princ. t.3.

int. med. & fin. incipit, Multa in orbe, tom.2.

cap.25 à med. t.3.

ante fin. a.25.a

a. 22. in princ.t.3.

ire non poſſunt: præteritæ quippe vitæ conſuetudi-
e conuincuntur. Et poſtea * ſubdit, Si nolunt operari, r.25. non
on manducent. Neque enim propterea ad pietatem procul à
iuites humiliantur, vt pauperes ad ſuperbiam extol- fin. c.3.
antur. Nullo enim modo decet, vt in ea vita, vbi fe-
atores fiunt laborioſi, ibi fiant opifices otioſi; & quo
eniunt relictis deliciis ſuis, qui fuerant prædiorum
lomini, ibi fint ruſtici delicati.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ
unt intelligendæ tempore neceſſitatis, quando ſcili-
et non poſſet aliter pauperibus ſubueniri. Tunc enim
enerentur non ſolum ab eleemoſynis accipiendis de-
iſtere, ſed etiam ſua, ſi qua haberent, largiri ad pau-
erum ſuſtentationem.

Ad ſecundum dicendum, quod prælatis competit
rædicatio ex officio: religioſis autem poteſt compe-
ere ex commiſsione. Et ita cum laborant in agro do-
inico, poſſunt exinde viuere, ſecundum illud 2. ad
im. 2. Laborantem agricolam oportet primum de fru-
ibus percipere. vbi dicit * gloſſ. id eſt, prædicatorem, gl. ord. ib.
qui in agro Eccleſiæ ligone verbi Dei excolit corda
uditorum. Poſſunt etiam de Euangeliis viuere, qui
prædicatoribus miniſtrant. Vnde ſuper illud ad Rom.
15. Si ſpiritualium eorum participes facti ſunt Gen-
les, debent & in carnalibus miniſtrare eis: dicit * gloſſ. gl. ord. ib.
cilicet Iudæis, qui miſerunt prædicatores ab Hiero-
ſolymis. Sunt & aliæ cauſæ, ex quibus alicui debetur,
vt de ſumptibus fidelium viuat, vt * dictum eſt. in co. art.

Ad tertium dicendum, quod cæteris paribus, dare
eſt perfectius quam accipere: & tamen dare vel relin-
quere omnia ſua pro Chriſto, & modica accipere ad
ſuſtentationem vitæ, melius eſt quàm dare aliqua par-
ticulariter pauperibus, vt ex * ſupra dictis patet. q. 186. a.
3. ad 6.

Ad quartum dicendum, quod accipere munera ad
diuitias augmentandas, vel accipere victum ab aliquo
ſibi non debitum, abſque vtilitate & neceſſitate, præ-
ſtat occaſionem peccati: quod * non habet locum in in co. art.
religioſis, vt ex * ſupra dictis patet.

Ad quintum dicendum, quod quando apparet ma-
nifeſta neceſſitas & vtilitas, propter quam aliqui reli-
gioſi de eleemoſynis viuant abſque opere manuali,
non ſcandalizantur ex hoc infirmi, ſed malitioſi: mo-
re Phariſæorum, quorum ſcandalum contemnendum
Dominus docet Matth. 15. Sed ſi non eſſet euidens
neceſſitas & vtilitas, poſſet exinde generari ſcandalum
infirmis: quod eſſet vitandum. Idem tamen ſcanda-
lum imminere poteſt de his, qui facultatibus commu-
nibus otioſe vtuntur.

898 Art. 5. *Verum religiosis liceat mendicare?*

3.cont.c. 13.ca.1. 4.& 5.& quol.7.a. 18.ad 7. & op.17. c.14.15. & 16.op. 19.c.7.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod religiosis non liceat mendicare. Dicit enim Augustinus in lib. de Operibus monach. * Tam multos hypocritas sub habitu monachorum vsquequaque dispersit callidissimus hostis circumeuntes prouincias : & postea subdit, Omnes petunt, omnes exigunt, aut sumptus lucrosæ egestatis, aut simulatæ precium sanctitatis. Ergo videtur, quod vita religiosorum mendicantium sit reprobanda.

* c. 28. anr. med. som. 3. † gl. ord. ibid. ex Augustin. de operib. monas. * ibidem.

¶ 2. Præterea, Primæ ad Thessal. 4. dicitur, Operamini manibus vestris, sicut præcepimus vobis, & vt honeste ambuletis ad eos qui foris sunt, & nullius alicuius quid desideretis : vbi dicit † glossa. Ideo opus agendum est, & non otiandum, quia & honestum est, & quasi lux ad infideles. Et non desiderabitis rem alterius, nec dum rogetis vel tollatis aliquid. Et 2. ad Thessal. 3. super illud, Si quis non vult operari, &c. dicit * glossa. Vult seruos Dei corporaliter operari, vt habeant vnde viuant, vt non compellantur egestate necessaria petere. Sed hoc est mendicare. Ergo videtur, quod illicitum sit prætermisso opere manuali mendicare.

l 11 tit. 25.

¶ 3. Præterea, Illud quod est in lege prohibitum & iniustitiæ contrarium, non competit religiosis. Sed mendicare est prohibitum in lege diuina. Dicitur enim Deut. 15. Omnino indigens & mendicus non erit inter vos. Et in Psalm. 36. Non vidi iustum derelictum, nec semen eius quærens panem. Secundum etiam iura ciuilia punitur validus mendicans *, vt habetur Codice de Validis mendicantibus. Ergo non competit religiosis mendicare.

l.2. c.15. * Ambr. Damasc. dicit. Sed * Ambr. dicit in lib. de Officiis, quod f 1. c. 30. nõ procul à fin. c. 1.

¶ 4. Præterea, Verecundia est de turpi actu, vt † verecundia petendi ingenuos prodit natales. Ergo mendicare est turpe. Non ergo religiosis competit.

apr. prae. gloss. ord. super illud De fructibus per eiperi. † est gloss. ordin. ex Cassiod. hoc loco.

¶ 5. Præterea, Maxime de eleemosynis viuere competit prædicantibus Euangelium, secundum Dominí statutum, vt supra dictum est *. Eis tamen non competit mendicare : quia super illud 2. ad Timoth. 2. Laborantem agricolam, &c. dicit † glossa. Vult Apostolus quod Euangelista intelligat quod necessaria sumenda sunt ab eis in quibus laborat, non est mendicitas, sed potestas. Ergo videtur, quod religiosis non competat mendicare.

SED contra, Religiosis competit viuere ad imitationem Christi. Sed Christus mendicauit, secundum illud Psalm. 39. Ego autem mendicus sum & pauper, vbi dicit * glossa. Hoc dixit Christus de se ex forma

sec

seruui. Et infra, Mendicus est qui ab alio petit: & pauper qui sibi non sufficit. Et in alio Psal. 69. Ego egenus & pauper sum: vbi dicit Gloss. Egenus, id est gl. interl. petens: & pauper id est, insufficiens mihi, quia mun- ex Cassio. dana copias non habeo. Et Hier. dicit in quadam epi- ibid. stola, Caue ne Domino tuo mendicante (scilicet Christo) alienas diuitias congeras. Ergo conueniens est religiosis mendicare.

RESPONDEO dicendum, quod circa mendicationem duo possunt considerari. Vnum quidem, ex parte actus ipsius mendicationis, quæ habet sibi quandam abiectionem coniunctam. Illi enim videntur abiectissimi inter homines esse, qui non solum sunt pauperes, sed in tantum sunt egentes, quod necesse habent ab aliis victum accipere. Et secundum hoc causa humilitatis aliqui laudabiliter mendicant, sicut & alia assumunt, quæ ad abiectionem quandam pertinent, quasi efficacissimam medicinam contra superbiam, quam vel in seipsis, vel etiam in aliis per exemplum extinguere volunt. Sicut enim infirmitas, quæ est ex superexcessu caloris, efficacissime sanatur per ea quæ in frigiditate excedunt, ita etiam pronitas ad superbiam efficacissime curatur per ea, quæ multum abiecta videntur. Et ideo dicitur in * Decret. de pœnitent. 6. Si quis dist. 2. Exercitia humilitatis sunt, si quis se vilioribus semet. officiis subdat, & ministeriis indignioribus tradat, ita namque arrogantiæ & humanæ gloriæ vitium curari poterit. Vnde † Hier. in epist. ad Oceanum, commendat Fabiolam de hoc quod optabat, vt suis diuitiis inter me. & fin. ilpariter effusis, pro Christo stipem acciperet. Quod lius, incietiam beatus Alexius perfecit, qui omnibus suis pro- pit, Plupter Christum dimissis, gaudebat se etiam à seruis res anni suis eleemosynas accepisse. Et de beato Arsenio le- sunt, t. 1. gitur in Vitis Patrum, quod gratias egit de hoc quod necessitate cogente oportuit eum eleemosynam petere. Vnde & in pœnitentiam pro grauibus culpis iniungitur aliquibus, vt peregrinentur mendicantes. Sed quia humilitas, sicut & cæteræ virtutes, absque discretione esse non debet: ideo oportet discrete mendicitatem ad humiliationem assumere, vt ex hoc homo notam cupiditatis non incurrat, vel cuiuscumque alterius indecentis. Alio modo potest considerari mendicitas ex parte eius, quod quis mendicando acquirit: & sic ad mendicandum potest homo ex duobus induci. Vno modo, ex cupiditate habendi diuitias, vel victum otiose, & talis mendicitas est illicita. Alio modo, ex necessitate, vel vtilitate. Ex necessitate quidem, sicut cum aliquis non potest

aliunde habere, vnde viuat, nisi mendicet. Ex vtilitate autem, sicut cum aliquis intendit ad aliquid vtile perficiendum, quod sine eleemosynis fidelium facere non potest: sicut petuntur eleemosynæ pro constructione pontis vel Ecclesiæ, vel quibuscumque aliis operibus, quæ vergunt in vtilitatem communem: sicut scholares, vt possint vacare studio sapientiæ. Et hoc modo mendicitas est licita, sicut secularibus, ita religiosis.

Ad primum ergo dicendum, quod Aug. ibi loquitur expresse de his qui ex cupiditate mendicant.

citata in arg. 2. Ad secundum dicendum, quod prima * glossa loquitur de petitione quæ fit ex cupiditate, vt patet ex verbis Apostoli: alia autem glossa loquitur de illis, qui absque omni vtilitate quam faciunt, necessaria petunt, vt otiosi viuant. Non autem otiose viuit, qui qualitercumque vtiliter viuit.

Ad tertium dicendum, quod ex illo præcepto legis diuinæ non prohibetur alicui mendicare. Sed prohibetur diuitibus, ne tam tenaces sint, vt propter hoc aliqui egestate mendicare cogantur. Lex autem ciuilis imponit pœnam validis mendicantibus, qui non propter vtilitatem vel necessitatem mendicant.

Ad quartum dicendum, quod duplex est turpitudo vna inhonestatis, alia exterioris defectus: sicut turpe est homini esse infirmum vel pauperem. Et talis turpitudo mendicitatis non pertinet ad culpam: sed ad humilitatem pertinere potest, vt * dictum est. *in co. ar.*

Ad quintum dicendum, quod prædicantibus ex debito debetur victus ab his quibus prædicant. Si tamen non quasi sibi debitum, sed quasi gratis dandum mendicando petere velint, ad maiorem humilitatem pertinet.

899 Art. 6. *Vtrum liceat religiosis vilioribus vestibus vti, quam cæteri vtuntur?*

Opus. 19. c. 8. AD sextum sic proceditur. Videtur, quod non liceat religiosis, vilioribus vestibus vti, quam cæteris: quia secundum Apostolum 1. ad Thessal. vlt. Ab omni specie mala abstinere debemus. Sed vilitas vestium habet speciem mali. Dicit enim Dominus Mat. 7. Attendite à falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ouium. Et super illud Apoc. 6. Ecce equus pallidus, &c. dicit * gl. Videns diabolus nec per apertas tribulationes nec per apertas hæreses se posse proficere, præmittit falsos fratres, qui sub habitu religionis obtinet naturam & rufi equi, & nigri, peruertendo fidem. Ergo videtur, quod religiosi non debeant vilibus vestibus vti.

gl. or. ib. *Post me. ep. incip. Petis a me Nepotiane. t. 1*

¶ 2. Præterea *, Hieronymus dicit ad Nepotianum,

im : Veſtes pullas (id eſt nigras,) æque deuita vt ndidas. Ornatus vt ſordes pari modo fugiendi ſunt: tia alterum delicias, alterum gloriam redolet. Ergo detur, quod cum inanis gloria ſit grauius peccatum iam deliciarum vſus, quod religioſi qui debent ad rfectionem tendere, magis debent vitare veſtes vi-, quam pretioſas.

¶ 3. Præterea, Religioſi maxime intendere debent eribus pœnitentiæ. Sed in operibus pœnitentiæ non vtendum exterioribus ſignis triſtitiæ, ſed magis læiæ ſignis. Dicit enim Dominus Matt. 6. Cum ieiunaris, nolite fieri ſicut hypocritæ, triſtes. Et poſtea ſubdit, u autem cum ieiunas, vnge caput tuum, & faciem am laua. Quod exponens * Aug. in lib. de ſermone omini in monte, dicit, In hoc capitulo maxime adrtendum eſt non in ſolo rerum corporearum nitore que pompa, ſed etiam in ipſis ſordibus luctuoſis eſſe ſſe iactantiam, & eo periculoſiorem, quo ſub nomie ſeruitutis Dei decipit. Ergo videtur, quod religioſi on debeant vilioribus veſtibus indui.

l. 2. c. 19. in med. tom. 4.

SED contra eſt, quod ad Heb. 11. Apoſtolus dicit, ircuierunt in melotis, in pellibus caprinis. gloſſ. * Helias & alij. Et in † Decret. 21. quæſt. 4. dicitur. Si uenti fuerint deridentes eos, qui vilibus & religioſis eſtibus amicti ſunt, corrigantur. Priſcis enim temoribus omnis ſacratus vir cum mediocri aut vili veie conuerſabatur.

gl. interl. ibid.

† 21. q. 4. c. Omnes iactura. in med.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * Auguinus dicit in 3. de Doctrina Chriſtiana, in omnibus xterioribus rebus non vſus rerum, ſed libido vtentis n culpa eſt. Ad quam diſcernendam attendendum eſt uod habitus vilis & incultus dupliciter poteſt conſiderari. Vno modo, prout eſt ſignum quoddam diſpoitionis vel ſtatus humani: quia vt dicitur Eccleſiaſt. lecimonono, Amictus hominis enuntiat de illo. Et ecundum hoc vilitas habitus eſt quandoque ſignum riſtitiæ. Vnde & homines in triſtitia exiſtentes ſoent vilioribus veſtibus vti, ſicut è conuerſo in temore ſolemnitatis & gaudij vtuntur cultioribus velimentis. Vnde & pœnitentes vilibus veſtibus tuntur, vt patet Ionæ tertio de Rege, qui indutus eſt ſacco: & 3. Regum 21. de Achab, qui operuit ilicio carnem ſuam. Quandoque vero eſt ſignum ontemptus diuitiarum & mundani faſtus. Vnde * Hieronymus dicit ad Ruſticum monachum, Sordidæ veſtes, candidæ mentis indicia ſunt: vilis tunica contemptum ſeculi probat; ita duntaxat ne animus tumeat, ne habitus ſermoque diſſentiant. Et ſecundum

l. 3. c. 12. tom. 3.

De vitæ. di forma. inter pr. & med. tom. 12.

vtrumque horum competit religiosis vilitas vestium: quia religio est status pœnitentiæ & contemptus mundanæ gloriæ. Sed quod aliquis velit hoc aliis significare, contingit propter tria. Vno modo, ad sui humiliationem. Sicut enim ex splendore vestium animus hominis eleuatur, ita ex humilitate vestium humiliatur. Vnde de Achab, qui carnem suam cilicio induit, dicit Dominus ad Heliam, Nonne vidisti Achab humiliatum coram me? vt habetur 3. Regum 21. Alio modo, propter exemplum aliorum. Vnde super illud Matthæi tertio, Habebat vestimentum de pilis camelorum, &c. dicit glossa *, Qui pœnitentiam prædicat, habitum pœnitentiæ prætendit. Tertio modo, propter inanem gloriam: sicut * Augustin. dicit, quod in ipsis sordibus luctuosis potest esse iactantia. Duobus ergo primis modis laudabile est abiectis vestibus vti; tertio vero modo, est vitiosum. Alio autem modo potest considerari habitus vilis & incultus, secundum quod procedit ex auaritia, vel ex negligentia: & sic etiam ad vitium pertinet.

*gl. ord. ib. ex Hier.

* *lib. 2. de ser. Dom. in mõte, cap. 19. à med. to. 4*

Ad primum ergo dicendum, quod vilitas vestium de se non habet speciem mali, imo potius speciem boni, scilicet contemptus mundanæ gloriæ. Et inde est quod mali sub vtilitate vestium suam malitiam occultant. Vnde * Aug. dicit in lib. de sermone Domini in monte, quod non ideo debent oues odisse vestimentum suum, quia plerumque illo se occultant lupi.

* *li. 2. c. 39. circ. med. tom. 4.*

Ad secundum dicendum, quod Hieronymus ibi loquitur de vestibus vilibus, quæ deferuntur propter humanam gloriam.

Ad tertium dicendum, quod secundum doctrinam Domini, in operibus sanctitatis nihil homines facere debent propter apparentiam. Quod præcipue contingit quando aliquis aliquid nouum facit. Vnde * Chrys. dicit super Matth. Orans nihil nouum faciat quod adspiciant homines, vel clamando, vel pectus percutiendo, vel manus expandendo; quia scilicet ex ipsa nouitate homines reddunt intentos ad considerandum. Nec tamen omnis nouitas intentos faciens hominis ad considerandum, reprehensibilis est. Potest enim & bene & male fieri. Vnde * Augustin. dicit in lib. de serm. Domini in monte, quod qui in professione Christianitatis inusitato squalore ac sordibus intentos in se oculos hominum facit, cum id voluntate faciat, non necessitate patiatur: cæteris eius operibus potest cognosci vtrum hoc contemptu superflui cultus, an ambitione aliqua faciat. Maxime autem videntur hoc non ex ambitione facere religiosi, qui habitum vilem dese-

* *hom. 19. in Matth. à med. to. 2.*

* *l. 2. c. 19. à med. to. 4.*

leſerunt, quaſi ſignum ſuæ profeſsionis, qua contemptum mundi profitentur.

QVAESTIO CLXXXVIII.

De Religionum varietate, in octo articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de differentia religionum.

ET CIRCA hoc quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum ſint diuerſæ religiones, vel vna tantum?

¶ Secundo, vtrum aliqua religio inſtitui poſsit ad opera vitæ actiuæ?

¶ Tertio, vtrum aliqua religio poſsit ordinari ad militandum?

¶ Quarto, vtrum poſsit inſtitui aliqua religio ad prædicandum, & huiuſmodi opera exercenda?

¶ Quinto, vtrum poſsit aliqua religio inſtitui ad ſtudium ſcientiæ?

¶ Sexto, vtrum religio quæ ordinatur ad vitam contemplatiuam, ſit potior ea, quæ ordinatur ad vitam actiuam?

¶ Septimo, vtrum habere aliquid in communi, diminuat de perfectione religionis? 900 *inf. q. 6. a. 6.*

¶ Octauo, vtrum religio ſolitariorum ſit præferenda religioni in ſocietate viuentium? *eor.* *q. 6. a. 2.*

Art. 1. *Vtrum ſit tantum vna religio?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod non ſit niſi vna tantum religio. In eo enim quod totaliter & perfectè habetur, diuerſitas eſſe non poteſt: propter quod non poteſt eſſe niſi vnum primum ſummum bonum, vt in * primo habitum eſt. Sed ſicut † Greg. dicit ſuper Ezechielem, Cum quis omne quod habet omne quod viuit, omne quod ſapit, omnipotenti Deo vouerit, holocauſtum eſt; ſine quo religio eſſe non dicitur. Ergo videtur, quod religiones non ſunt multæ ſed vna tantum. 3. & 4. † *ho.* 10. *inter me.* & *fi.* * *q.* 186. *a.* 6 & 7. † *q.* 184. *a.* 5. *ro.* 7. * *Refertur di.* 94 *c.* 14. *legimus in me.* *ſed ſi me. illi incipit, Legimus in Eſai. tom.* 2.

¶ 2. Præterea, Ea quæ in eſſentialibus conueniunt, non diuerſificantur niſi per accidens. Sed ſine tribus vltimis eſſentialibus religionis non eſt aliqua religio, vt * ſupra habitum eſt. Ergo videtur, quod ipſæ religiones ſpecie non diuerſificentur, ſed ſolum per accidens. * *Ex Hieronymo in epiſtola ad Euagrium, ro. in ep. ad Euagrium, à me. illius*

¶ 3. Præterea, Status perfectionis conuenit & religioſis & Epiſcopis, vt † ſupra habitum eſt. Sed epiſcopatus non diuerſificatur ſpecie, ſed eſt vnus vbicumque fuerit. Vnde * Hieron. dicit ad Euagrium, vbicumque fuerit Epiſcopus, ſiue Romæ, ſiue Eugubij, ſiue Conſtantinopoli, ſiue Rhegij, eiuſdem meriti, eiuſdem

SED contra est, quod dicitur Iac. 1. Religio munda & immaculata apud Deum & patrem hæc est, visitare pupillos & viduas in tribulatione eorum. Sed hoc pertinet ad vitam actiuam, Ergo conuenienter religio potest ordinari ad vitam actiuam.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, religionis status ordinatur ad perfectionem charitatis, quæ se extendit ad dilectionem Dei & proximi. Ad dilectionem autem Dei directe pertinet vita contemplatiua, quę soli Deo vacare desiderat. Ad dilectionem autem proximi directe pertinet vita actiua, quæ deseruit necessitatibus proximorum. Et sicut ex charitate diligitur proximus propter Deum, ita etiam obsequium delatum in proximos redundat in Deum: secundum illud Matth. 25. Quod vni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis. Vnde & huiusmodi obsequia proximis facta, in quantum ad Deum referuntur, dicuntur esse sacrificia quædã, secundum illud ad Hebr. vlt. Beneficentiæ & communionis nolite obliuisci, talibus enim hostiis promeretur Deus. Et quia ad religionem proprie pertinet sacrificium Deo offerre (vt supra habitum est †) consequens est, quod conueniens religiones quædam ad opera vitæ actiuæ ordinentur. Vnde & in collationibus patrum Abbas Nestorius ‡ distinguens diuersa religionum studia, dicit, Quidam summam intentionis suæ ergà eremi secreta & cordis constituunt puritatem, quidam ergà institutionem fratrum & cœnobiorum curam, quosdam xenodochij, id est hospitalitatis delectat obsequium.

Ad primum ergo dicendum, quod Dei seruitium & famulatus saluatur etiam in operibus vitæ actiuæ, quibus aliquis seruit proximo propter Deum, sicut dictum est *: in quibus etiam saluatur singularitas vitæ, non quantum ad hoc quod homo cum hominibus non conuersetur, sed quantum ad hoc quod homo singulariter his intendat, quæ ad diuinum obsequium spectant. Et dum religiosi operibus vitæ actiuæ insistunt intuitu Dei, consequens est, quod in eis actio ex contemplatione diuinorum deriuetur. Vnde non priuantur omnino fructu contemplatiuæ vitæ.

Ad secundum dicendum, quod eadem est ratio de monachis, & omnibus aliis religiosis, quantum ad ea quæ sunt communia omni religioni: puta quod totaliter se dedicent diuinis obsequiis, & quod essentialia vota religionis obseruent, & quod à secularibus negotiis se abstineant. Sed non oportet similitudinem esse quantum ad alia, quæ sunt propria monasticæ professioni, quæ specialiter ad vitam contemplatiuam

* 2. 2. q. 184. a. 1. ad 1. et a. 4. ad 1. † in corp. 2. 2. q. 4.

In corp. ar.

latiuam ordinantur. Vnde in præinducta Decretali *, le poſtulando, non dicitur ſimpliciter, quod ſit idem iudicium de Canonicis regularibus quod de monachis, ſed quantum ad ſupradicta, ſcilicet, quod in ſenſibus cauſis officio aduocationis non vtantur. Et in Decretali inducta de ſtatu monachorum †, poſtquam præmiſerat quod non putantur à conſortio monachorum ſeiuncti canonici regulares, ſubditur *, Regulæ tamen inſeruiunt laxiori. Ex quo patet quod non omnia tenentur ad quæ monachi. *in arg.* 2. *& habetur loco ibid. cit.* *in arg.* 2. * *in Dec. citata in arg.* 2.

Ad tertium dicendum, quod dupliciter aliquis poteſt eſſe in ſeculo. Vno modo per præſentiam corporalem, alio modo per mentis affectum. Vnde & diſcipulis ſuis Dominus dixit, Ego elegi vos de mundo. De quibus tamen ad Patrem loquitur, dicens, Hi in mundo ſunt, & ego ad te venio. Quamuis ergo religioſi, qui circa opera vitæ actiuæ occupantur, ſint in ſeculo ſecundum præſentiam corporalem, non tamen ſunt in ſeculo quantum ad mentis affectum: quia in exterioribus occupantur non quaſi quærentes aliquid in mundo, ſed ſolum propter diuinum obſequium. Vtuntur enim hoc mundo tamquam non vtentes, vt dicitur 1. ad Cor. 7. Vnde & Iacob. 1. poſtquam dictum eſt, Religio munda & immaculata eſt viſitare pupillos & viduas in tribulatione: ſubditur, Et immaculatum ſe cuſtodire ab hoc ſeculo: vt ſcilicet affectus in rebus ſeculi non detineatur.

Art. 3. *Vtrum aliqua religio ordinari poſſit ad militandum?* [902]

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod nulla religio ordinari poſsit ad militandum. Omnis enim religio pertinet ad ſtatum perfectionis. Sed ad perfectionem vitæ Chriſtianæ pertinet quod Dominus dicit Matth. 5. Ego dico vobis non reſiſtere malo: ſed ſi quis percuſſerit te in vnam maxillam, præbe ei & alteram: quod repugnat officio militari. Ergo nulla religio poteſt inſtitui ad militandum. *inf. art.* 4. *ad* 2. *&* 5.

¶ 2. Præterea, Grauior eſt compugnatio corporalium præliorum, quam concertationes verborum, quæ in aduocationibus fiunt. Sed religioſis interdicitur officio aduocationis vti: vt patet in Decretali, de poſtulando, ſupra inducta *. Ergo videtur, quod multo minus aliqua religio poſsit inſtitui ad militandum. * *ar. præc.* *arg.* 2. † *q. præc. art.* 6.

¶ 3. Præterea, Status religionis eſt ſtatus pœnitentiæ, vt ſupra dictum eſt †. Sed pœnitentibus ſecundum iura interdicitur militia. Dicitur enim in Decretis de pœnitentia diſtinct. 5. * Contrarium omnino eſt * *de pœn. d.* 5. *cap. Contrarium.*

eccle

ecclesiasticis regulis, post pœnitentiæ actionem redire ad militiam secularem. Ergo nulla religio congrue instituti potest ad militandum.

¶ 4. Præterea, Nulla religio institui potest ad aliquid iniustum. Sed sicut Isidorus dicit in libro Etymolog. * Iustum bellum est quod ex Edicto Imperiali geritur. Cum ergo religiosi sint quædam priuatæ personæ, videtur quod non liceat eis bellum gerere: & ita ad hoc non potest institui aliqua religio.

l. 18. circa prin.

Habetur in 2. sup. inter 21. quæ sunt in fin 2. c. paruis ante med.

SED contra est, quod Augustinus dicit ad Bonifacium *, Noli existimare neminem Deo placere posse, qui in armis militaribus ministrat. In his enim erat sanctus David, cui Dominus magnum testimonium perhibuit. Sed ad hoc institutæ sunt religiones, vt homines Deo pluries vacent. Ergo nihil prohibet aliquam religionem instituti ad militandum.

art. prac.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, religio instituti potest non solum ad opera vitæ contemplatiuæ, sed etiam ad opera vitæ activæ, in quantum pertinent ad subuentionem proximorum & obsequium Dei, non autem in quantum pertinent ad aliquid mundanum: tenendum. Potest autem officium militare ordinari ad subuentionem proximorum, non solum quantum ad priuatas personas, sed etiam quantum ad totius reipublicæ defensionem. Vnde de Iuda Machabæo 1. Machab. 3. dicitur, quod prælibabat prælium Israel cum lætitia, & dilatauit populo suo gloriam. Ordinari etiam potest ad conseruationem diuini cultus. Vnde ibidem subditur Iudam dixisse, Nos pugnabimus pro animabus nostris & legibus nostris. Et infra decimotertio dicit Simon, vos scitis, quanta ego & fratres mei & domus patris mei fecimus pro legibus, & pro sanctis prælia. Vnde conuenienter potest institui aliqua religio ad militandum, non quidem propter aliquid mundanum, sed propter defensionem diuini cultus & publicæ salutis, vel etiam pauperum & oppressorum, secundum illud Psal. 81. Eripite pauperem, & egenum de manu peccatoris liberate.

a' tollendum.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis potest non resistere malo, dupliciter. Vno modo condonando propriam iniuriam. Et sic potest ad perfectionem pertinere, quando ita fieri expedit ad salutem aliorum. Alio modo tolerando patienter iniurias aliorum. Et hoc ad imperfectionem pertinet, vel etiam ad vitium, si aliquis potest conuenienter iniurianti resistere. Vnde Ambros. dicit in lib. de Officiis *, Fortitudo quæ vel in bello tuetur à Barbaris patriam, vel domi defendit infirmos, vel à latronibus socios, plena est iusti-

Ps. 81. c. 27. post med. tom. 2.

iuſtitia : ſicut etiam ibidem Dominus dicit, Quæ tua ſunt ne repetas : & tamen ſi aliquis non repeteret ea quæ ſunt aliorum, ſi ad eum pertineat, peccaret. Homo enim laudabiliter donat ſua, non autem aliena. Et multo minus ea, quæ ſunt Dei, non ſunt negligenda: quia vt Chryſ. * dicit ſuper Matthæum, Iniurias Dei diſſimulare, nimis eſt impium.

* hom. 5. in Matt. inter med. & fin. in imperfe. Ho oper. tom. 2.

Ad ſecundum dicendum, quod exercere aduocationis officium propter aliquid mundanum, repugnat omni religioni. Non autem ſi hoc aliquis exerceat ſecundum diſpoſitionem ſui prælati pro monaſterio ſuo, vt in eadem Decretali ſubditur †, Neque enim pro defenſione pauperum, aut viduarum. Vnde in Decretis diſtinct. 88. dicitur *, Decreuit ſancta ſynodus nullum deinceps clericum, aut poſſeſſiones conducere, aut negotiis ſecularibus ſe immiſcere, niſi propter curam aut pupillorum, &c. Et ſimiliter militare propter aliquid mundanum, eſt omni religioni contrarium, non autem militare propter obſequium Dei.

† Inducta a 2. arg. 2. * in Decr. d. 88. c. 2. decretali.

Ad tertium dicendum, quod militia ſecularis interdicitur pœnitentibus, ſed militia quæ eſt propter diuinum obſequium, imponitur alicui in pœnitentiam: ſicut patet de his quibus iniungitur, vt militent in ſubſidium terræ ſanctæ.

Ad quartum dicendum, quod religio non ſic inſtituitur ad militandum, quod religioſis propria auctoritate liceat bella gerere, ſed ſolum auctoritate principum, vel Eccleſiæ.

Art. 4. *Vtrum aliqua religio poſſit inſtitui ad prædicandum, vel confeſſiones audiendum?* 903

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod nulla religio poſſit inſtitui ad prædicandum, vel confeſſiones audiendum. Dicitur enim 7. quæſtione prima, Monachorum vita ſubiectionis habet verbum & diſcipulatus, non docendi, vel præſidendi, vel paſcendi alios. Et eadem ratio eſſe videtur de aliis religioſis. Sed prædicare & confeſſiones audire, eſt paſcere vel docere alios. Non ergo ad hoc aliqua religio poteſt inſtitui.

Op. 10. 6. 4. 7. ju. 1. 6. Hoc ne. quaquã

¶ 2. Præterea, Id ad quod religio inſtituitur, videtur eſſe maxime proprium religioni, vt ſupra dictum eſt *. Sed prædicti actus non ſunt proprij religioſorum, ſed potius prælatorum. Non ergo ad huiuſmodi actus poteſt aliqua religio inſtitui.

art. 2. & 3. præc.

¶ 3. Præterea, Inconueniens videtur, quod auctoritas prædicandi & confeſſiones audiendi infinitis hominibus committatur. Sed non eſt certus numerus eorum qui in religione aliqua recipiuntur. Ergo inconueniat

neniens est quod aliqua religio instituatur ad istos prædictos.

¶ 4. Præterea, Prædicatoribus debetur victus à fidelibus Christi, vt patet 1. ad Corinth. 9. Si ergo committitur prædicationis officium alicui religioni ad hoc institutæ, sequetur quod fideles Christi teneantur ad exhibendum sumptus infinitis personis: quod cedit in magnum eorum grauamen. Nos ergo debet aliqua religio institui ad huiusmodi actus exercendos.

¶ 5. Præterea, Institutio Ecclesiæ debet sequi institutionem Christi. Sed Christus primo misit ad prædicandum duodecim Apostolos, vt habetur Luc. 9. Et postea misit septuaginta duos discipulos, vt habetur Luc. 10. Et sicut gloss. * ibidem dicit, Apostolorum formam tenent Episcopi, septuaginta duorum discipulorum minores presbyteri, scilicet curati. Ergo præter episcopos & presbyteros parochiales non debet aliqua religio institui ad prædicandum vel ad confessiones audiendum.

est gl. ord. super pri. c. 10. Luc. ex Beda ibi. l. 2.

SED contra est, quod in collationibus patrum Abbas Nestorius * de diuersitate religionum loquens ait, Quidam eligentes ægrotantium curam, alij intercessionem, quæ pro miseris atque oppressis impenditur, exequentes, aut doctrinæ insistentes, aut eleemosynas pauperibus largientes, inter magnos atque summos viros pro affectu suo ac pietate viguerunt. Ergo sicut ad ægrotantium curam aliqua religio potest institui, ita etiam ad edocendum populum per prædicationem, & alia huiusmodi opera.

in col. 14. c. 4. in fin.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, conuenienter religio instituti potest ad opera vitæ actiuæ, secundum quod ordinantur ad vtilitatem proximorum, & ad obsequium Dei, & conseruationem diuini cultus. Magis autem procuratur vtilitas proximorum per ea quæ pertinent ad spiritualem animæ salutem, quam per ea quæ pertinent ad subueniendum corporali necessitati, quanto spiritualia corporalibus sunt potiora. Vnde supra dictum est †, quod eleemosynæ spirituales sunt corporalibus potiores. Hoc etiam pertinet magis ad obsequium Dei, cui nullum sacrificium est magis acceptum quam zelus animarum, vt Greg. dicit super Ezec. * Magis etiam est spiritualibus armis contra errores hæreticorum & tentationes dæmonum, fideles defendere, quam corporalibus armis populum fidelem tueri. Et ideo conuenientissimum est ad prædicandum, & ad alia huiusmodi quæ pertinent ad salutem animarum, aliquam religionem institui.

art. 2. huius quæst.

q. 32. a. 3.

hom. 12. in Ezec. ali. quantulùm ante fin.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui operatur ex virtute alterius, agit per modum instrumenti. Minister autem est sicut instrumentum animarum, vt Philos. dicit in 1. Polit. Vnde quod aliquis auctoritate prælatorum prædicet, vel alia huiusmodi faciat, non supergreditur discipulatus vel subiectionis gradum, qui competit religiosis. 1. Pol. c. 3. ante med. & 8. Ethic. c. 11. non

Ad secundum dicendum, quod sicut religiones aliquæ instituuntur ad militandum, non quidem vt militent auctoritate propria, sed auctoritate principum, vel Ecclesiæ quibus ex officio competit, sicut dictum est † : ita etiam religiones instituuntur ad prædicandum & confessiones audiendum, non quidem auctoritate propria, sed auctoritate prælatorum superiorum & inferiorum, ad quos ex officio pertinet. Et ita subseruire prælatis in tali ministerio, est huiusmodi religionis proprium. procul à fin. † art. præc. ad 4.

Ad tertium dicendum, quod à prælatis non conceditur talibus religiosis vt quilibet indifferenter possit prædicare vel confessiones audire, sed secundum moderationem eorum qui huiusmodi religionibus præficiuntur, vel secundum taxationem ipsorum prælatorum.

Ad quartum dicendum, quod plebs fidelis non tenetur ex debito iuris ad sumptus ministrandos, nisi ordinariis prælatis, qui propter hoc decimas & oblationes fidelium recipiunt, & alios Ecclesiasticos reddicus. Sed si aliqui in huiusmodi actibus gratis velint fidelibus ministrare, non potestatiue ab eis sumptus exigentes, non propter hoc grauantur fideles: quia etiã ipsi possunt liberaliter recompensare temporalem subuentionem, ad quam etsi non teneantur ex debito iuris, tenentur tamen ex debito charitatis Non autem ita quod eis sit tributatio, aliis autem remissio, vt dicitur 2. ad Cor. 8. Si tamen non inuenirentur qui gratis se huiusmodi obsequiis manciparent, tenerentur ordinarij prælati si ipsi non sufficerent, alios ad hoc idoneos quærere quibus sumptus ipsi ministrarent.

Ad quintum dicendum, quod formam septuaginta duorum discipulorum non solum tenent presbyteri curati, sed quicumque alij minoris ordinis, qui episcopis in eorum officio subseruiunt. Non enim legitur quod septuaginta duobus discipulis dominus aliquas determinatas parochias assignaret, sed quod mittebat eos binos ante faciem suam in omnem ciuitatem, & locum quo erat ipse venturus. Opportunum autem fuit, vt præter ordinarios prælatos alij assumerentur ad huiusmodi officia, propter multitudinẽ fidelis populi,

puli, & difficultatem inueniendi ſufficientes perſonas diſtribuendas ſingulis plebibus: ſicut etiam & religiones ad militandum neceſſe fuit inſtitui propter defectum ſecularium principum ad reſiſtendum infidelibus in aliquibus terris.

904 Art. 5. *Vtrum ſit inſtituenda aliqua religio ad ſtudendum?*

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod non ſit inſtituenda aliqua religio ad ſtudium ſcientiæ. Dicitur enim in Pſal. 70. Quoniam non cognoui litteraturam, introibo in potentias Domini. Gloſſ. * id eſt, in virtutem Chriſtianam. Sed perfectio Chriſtianæ virtutis maxime videtur ad religioſos pertinere. Ergo eorum non eſt ſtudio litterarum inſiſtere.

gl. interl. ibid.

¶ 2. Præterea, Id quod eſt diſſenſionis principium, religioſis non competit, qui ad vnitatem pacis congregantur. Sed ſtudium diſſenſionem inducit. Vnde & in Philoſophia ſubſecuta eſt diuerſitas ſectarum. Vnde & Hieronymus ſuper epiſtolam ad Titum * dicit, Antequam diaboli inſtinctu ſtudia in religione fierent, & diceretur in populis, Ego ſum Pauli, ego Apollo, ego Cephæ, &c. Ergo videtur, quod nulla religio debeat inſtitui ad ſtudendum.

In com. ad Paulum & Euſeb. ſuper illa verba, Et conſtituas, c. 1.

¶ 3. Præterea, Profeſſio Chriſtianæ religionis differre debet à profeſſione Gentilium. Sed apud Gentiles aliqui Philoſophiam profitebantur, & nunc etiam aliqui ſeculares dicuntur aliquarum ſcientiarum profeſſores. Non ergo religioſis competit ſtudium litterarum.

SED contra eſt, quod Hieronymus in epiſtola ad Paulinum † inuitat eum ad diſcendum in ſtatu monaſtico dicens, Diſcamus in terris, quorum nobis ſcientia perſeueret in cœlis. Et infra, Quicquid quæſieris, tecum ſcire conabor.

ſirca finem libri, incipit hac epiſt. Frater Ambroſius tuus mihi, tom. 3.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, religio poteſt ordinari ad vitam actiuam & ad vitam contemplatiuam. Inter opera autem vitæ actiuæ principaliora ſunt illa, quæ ordinantur directe ad ſalutem animarum, ſicut prædicare & alia huiuſmodi. Competit ergo ſtudium litterarum religioſis triplicíter. Primo quidem quantum ad id quod eſt proprium contemplatiuæ vitæ, ad quam ſtudium litterarum dupliciter adiuuat. Vno modo directe, coadiuuando ad contemplandum, illuminando ſcilicet intellectum. Vita enim contemplatiua, de qua nunc loquimur, principaliter ordinatur ad conſiderationem diuinorũ, vt ſupra habitum eſt *: in qua dirigitur homo per ſtudium ad conſiderandum diuina. Vnde in laudem viri

* a. 1. 2. & 3. & q. 180. a. 4.

q. 108. art. 4.

ri dicitur in Psal. 1. quod in lege Domini meditabi-
ur die ac nocte. Et Eccl. 39. dicitur, Sapientiam anti-
uorum exquiret sapiens, & in prophetis vacabit. Alio
odo studium litterarum iuuat ad contemplatiuam
itam indirecte removendo contemplationis pericula,
cilicet errores qui in contemplatione diuinorum fre-
uenter accidunt his qui scripturas ignorant. Sicut in
ollationibus patrum legitur *, quod Abbas Serapion *in collat.*
ropter simplicitatē incidit in errorem Antropomor- *10. c. 4.*
hitarum, id est, eorum qui Deum habere humanam
ormam arbitrantur. Vnde dicit Greg. in 6 Mor. * quod *l. 6. c. 26.*
onnulli, dum plus exquirunt cōtemplando quam ca- *parum à*
iunt, vsq; ad peruersa dogmata erumpunt. Et dum ve- *prime.*
ritatis discipuli esse humiliter negligūt, magistri erro-
rum fiunt. Et propter hoc dicitur Eccl. 2. Cogitaui in
corde meo abstrahere à vino carnem meam, vt animū
meum transferrem ad sapientiam, deuitaremq; stulti-
tiam. Secundo necessarium est studium litterarum re-
ligiosis institutis ad prædicandum, & alia huiusmodi
exercendum. Vnde Apostolus dicit ad Titum 1. de
Episcopo, ad cuius officium huiusmodi actus perti-
nent, Amplectentem cum, qui secundum doctrinam
est fidelem sermonem, vt potens sit exhortari in do-
ctrina sana, & eos qui contradicunt arguere. Nec ob-
stat quod Apostoli absque studio litterarum ad predi-
candum sunt missi: quia vt Hieronymus dicit in epi-
stola ad Paul. * Quicquid aliis exercitatio & quotidia- *inter pri-*
na in lege Dei meditatio tribuere solet, hoc illis Spiri- *& me. in.*
tus sanctus suggerebat. Tertio studium litterarum re- *epist hac*
ligioni congruit quantum ad id quod est omni reli- *epistola.*
gioni commune. Valet enim ad vitandum carnis la- *Frater*
sciuiam. Vnde & Hieronymus dicit ad Rusticum mo- *Amb tua*
nachum †, Ama scripturarum scientia, & carnis vitia *mihi, c. 3.*
non amabis. Auertit enim animum à cogitatione la- † *De vi-*
sciuiæ, & carnem macerat propter studij laborem, se- *tādi for-*
cundum illud Ecclesiast. 31. Vigilia honestatis tabe- *ma, circa*
faciet carnes. Valet etiam ad auferendam cupiditatem *med. 1.*
diuitiarum. Vnde Sapient. 7. dicitur, Diuitias nihil
esse duxi in comparatione illius. Et primi Machab. de-
cimo secundo dicitur, Nos cum nullo horum indiguī-
mus, scilicet exteriorum subsidiorum, habentes solā-
tio sanctos libros qui sunt in manibus nostris. Valet
etiam ad obedientiæ documentum. Vnde Augustin. di-
cit in lib. de Operibus monachorum *, Quæ est ista *c. 17. circa*
peruersitas, lectioni nolle obtemperare dum vult ei *fi. tom. 3.*
vacare? Et ideo manifestum est, quod congrue po-
test institui religio ad studium litterarum.

Ad primum ergo dicendum, quod glossa * ibi ex- *gl. or. ibi*
ponit

ponit illud de littera veteris legis, de qua Apostolus dicit 2. ad Corinth. 3. Littera occidit. Vnde non cognoscere litteraturam, est non approbare litteram circumcisionem & cæteras carnales obseruantias.

Ad secundum dicendum, quod studium, quod ad scientiam ordinatur, sine charitate inflat, & per consequens dissensiones facit, secundum illud Proverb. 13. Inter superbos semper sunt iurgia. Sed cum charitate ædificat & concordiam parit. Vnde primo ad Corinthios primo, Apostolus cum dixisset, Diuisi facti estis in omni verbo, & in omni scientia: postmodum subdit, Idipsum dicatis omnes, & non sint in vobis schismata. Hieronymus tamen non loquitur ibi de litterarum studiis sed de studiis dissensionum quæ per hæreticos & schismaticos intrauerunt in religionem Christianam.

Ad tertium dicendum, quod Philosophi profitebantur studia litterarum quantum ad seculares doctrinas. Sed religiosis competit principaliter intendere studio litterarum pertinentium ad doctrinam, quæ secundum pietatem est, vt dicitur ad Titum primo. Aliis autem doctrinis intendere, non pertinet ad religiosos, quorum tota vita diuinis obsequiis mancipatur: nisi in quantum ordinantur ad sacram doctrinam. Vnde Aug. dicit in fine * Muficæ. Nos dum negligendos esse non existimamus, quos hæretici notionis, & scientiæ fallaci pollicitatione decipiunt, tardius incedimus considerantes ipsarum viarum. Quod tamen facere non auderemus, nisi multos pios Ecclesiæ Catholicæ matris optimæ filios eadem refellendorum hæreticorum necessitate fecisse videremus.

l. 6. Mu sica in fin. c. 1.

9c5 Art. 6. *Vtrum religio quæ vacat vitæ contemplatiuæ, sit potior ea quæ vacat operibus vitæ actiuæ?*

*Infraq. 189. a. 2. cor. & ad 2. & op. 10. c. 1. fi. * in Le- uer. li. 3. tit. 31. c. 18. à me.*

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod religio quæ vacat vitæ contemplatiuæ, non sit potior ea quæ vacat operibus vitæ actiuæ. Dicitur enim extra de regularibus *, & transeuntibus ad religionem, capitulo Licet, Sicut maius bonum minori bono præponitur, ita communis vtilitas speciali vtilitati præfertur. Et in hoc casu recte præponitur doctrina silentio, solicitudo contemplationi, & labor quieti. Sed religio est melior, quæ ad maius bonum ordinatur. Ergo videtur, quod religiones quæ ordinantur ad vitam actiuam, sint potiores illis quæ ordinantur ad vitam contemplatiuam.

a. 1. & 2. huius q.

¶ 2. Præterea, Omnis religio ordinatur ad perfectionem charitatis, vt supra habitum est *. Sed supra illud ad Hebræos 12. Nondum vsque ad sanguinem

resti

perfectis: dicit glossa, Perfectior in hac vita dilectio nulla est ea, ad quam sancti martyres peruenerunt: qui contra peccatum vsque ad sanguinem certarunt. Certare autem vsque ad sanguinem competit religiosus, quæ ad militiam ordinantur: quæ tamen pertinent ad vitam actiuam. Ergo videtur, quod huiusmodi religiones sint potissimæ. *est Aug. in ser. 3 de verb. Apost. m. 10.*

3. Præterea, Tanto videtur esse aliqua religio perfectior, quanto est arctior. Sed nihil prohibet, aliquas religiones ad vitam actiuam ordinatas, esse arctioris obseruantiæ, quam sint illæ quæ ordinantur ad vitam contemplatiuam. Ergo sunt potiores.

SED contra est, quod Dominus Luc. 10. dicit, optimam partem esse Mariæ, per quam vita contemplatiua significatur.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, differentia vnius religionis ad aliam principaliter quidem attenditur ex parte finis, secundario autem ex parte exercitij. Et quia non potest aliquid dici altero potius, nisi secundum id, in quo ab eo differt: ideo excellentia vnius religionis super aliam, principaliter quidem attenditur secundum religionis finem, secundario autem secundum exercitium. Diuersimode tamen vtraque comparatio attenditur. Nam comparatio quæ est secundum finem, est absoluta, eo quod finis propter se quæritur. Comparatio autem quæ est secundum exercitium, est respectiua: quia exercitium non quæritur propter se, sed propter finem. Et ideo illa religio vlteri præfertur, quæ ordinatur ad finem absolute potiorem, vel quia est maius bonum, vel quia ad plura bona ordinatur. Si vero sit finis idem, secundario attenditur præeminentia religionis, non secundum quantitatem exercitij, sed secundum proportionem eius ad finem intentum. Vnde & in collationibus patrum introducitur sententia Beati Antonij, qui prætulit discretionem, per quam aliquis omnia moderatur, & ieiuniis, & vigiliis, & omnibus huiusmodi obseruantijs. Sic ergo dicendum est, quod opus vitæ actiuæ est duplex. Vnum quidem, quod ex plenitudine contemplationis deriuatur, sicut doctrina & prædicatio. Vnde & Greg. dicit in 7. hom. super Ezec. * quod de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus dicitur Psalm. 144. Memoriam suauitatis tuæ eructabunt. Et hoc præfertur simplici contemplationi. Sicut enim maius est illuminare, quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere, quam solum contemplari. Aliud autem opus est actiuæ vitæ, quod totaliter consistit in occu- *art. 1. huius q. in collat. Beati Ioan. c. 3 ante m. Hom. 7 post med.*

patione exteriori: sicut eleemosynas dare, hospites recipere, & alia huiusmodi, quæ sunt minora operibus contemplatiuis, nisi forte in casu necessitatis, vt ¶ 182. art. 2. supra dictis patet. Sic ergo summum gradum in religionibus tenent quæ ordinantur ad docendum, & prædicandum, quæ & propinquissimæ sunt perfectioni episcoporum: sicut & in aliis rebus fines primorum coniunguntur principiis secundorum, vt Dionys. 6. 7. inter sæpe & 8. dum tenent illæ quæ ordinantur ad contemplationem. septimo capitulo de diu. nom. Secundum autem gradum tenent illæ quæ ordinantur ad contemplationem. Tertius est earum quæ occupantur circa exteriores actiones. In singulis autem horum graduum potest attendi præeminentia, secundum quod vna religio ordinatur ad altiorem actum in eodem genere: sicut inter opera actiuæ vitæ potius est redimere captiuos, quam recipere hospites. Et in operibus vitæ contemplatiuæ potior est oratio, quam lectio. Potest etiam attendi præeminentia, si vna earum ad plura bona ordinetur, quam alia, vel si conuenientiora statuta habeat ad finem propositum consequendum.

Ad primum ergo dicendum, quod Decretalis illa loquitur de vita actiua, prout ordinatur ad salutem animarum.

Ad secundum dicendum, quod religiones quæ instituuntur propter militiam, directius ordinantur ad hoc quod effundant sanguinem hostium, quam ad hoc quod eorum sanguis effundatur: quod proprie martyribus competit. Nihil tamen prohibet huiusmodi religiosos in aliquo casu meritum martyrij consequi, & secundum hoc præferri aliis religiosis, sicut & opera actiua interdum in aliquo casu præferuntur contemplationi.

Ad tertium dicendum, quod arctitudo obseruantiarum non est illud, quod præcipue in religione commendatur, vt Beatus Antonius dicit. Et Isaiæ quinquagesimo octauo dicitur, Numquid tale est ieiunium quod elegi, per diem affligere hominem animam suam? Assumitur tamen in religione, vt necessaria ad carnis macerationem, quæ si sine discretione fit, periculum deficiendi habet annexum, sicut Beatus Antonius dicit. Et ideo non est potius religio ex hoc quod habet arctiores obseruantias, sed ex hoc quod ex maiori discretione sunt eius obseruantiæ ordinatæ ad finem religionis: sicut ad continentiam efficacius ordinatur maceratio carnis per abstinentiam cibi & potus (quæ pertinent ad famem & sitim) quam per subtractionem vestium (quæ pertinent ad frigus, & nuditatem) & quam per corporalem laborem.

Art.

Art. 7. *Vtrum habere aliquid in communi, diminuat perfectionem religionis?* 905

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod habere aliquid in communi, diminuat perfectionem religionis. Dicit enim Dominus Matthæi decimo nono, Si vis perfectus eſſe, vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus. Ex quo patet, quod carere mundanis diuitiis, pertineat ad perfectionem Chriſtianæ vitæ. Sed illi qui habent aliquid in communi, non carent diuitiis mundanis. Ergo videtur, quod non attingant omnino ad perfectionem Chriſtianæ vitæ. *Opuſ. 17. c. 15. & opuſ. 20. cap. 6.*

¶ 2. Præterea, Ad perfectionem conſiliorum pertinet, vt homo mundana ſolicitudine careat. Vnde & Apoſtolus 1. ad Corinthios 7. dans conſilium de virginitate, dicit, Volo vos ſine ſolicitudine eſſe. Sed ad ſolicitudinem præſentis vitæ pertinet, quod aliqui reſeruent ſibi aliquid in futurum. Quam quidem ſolicitudinem Dominus diſcipulis prohibet Matth. 6. dicens, Nolite ſoliciti eſſe in craſtinum. Ergo videtur, quod habere aliquid in communi, diminuat perfectionem Chriſtianæ vitæ.

¶ 3. Præterea, Diuitiæ communes quodammodo pertinent ad ſingulos qui ſunt in communitate. Vnde Hieronym. ad Heliodorum epiſcopum dicit *, de quibuſdam, Sunt ditiores monachi, quam fuerant ſeculares. Poſſident opes ſub Chriſto paupere, quas ſub locuplete diabolo non habuerant. Suſpirat eos Eccleſia diuites, quos tenuit mundus ante mendicos. Sed quod aliquis habeat diuitias proprias, derogat perfectioni religionis. Ergo etiam perfectioni religionis derogat, quod aliquid in communi habeatur. *Hier. ad Nepotianum de vita clericorum ante med. tom. 1.*

¶ 4. Præterea, Gregorius in 3. Dialogor. † narrat de quodam ſanctiſſimo viro Iſaac, quod cum ei diſcipuli humiliter inuerent, vt pro vſu monaſterij poſſeſsiones quæ offerebantur acciperet, ille ſolicitus ſuæ paupertatis cuſtos, fortem ſententiam tenebat dicens, Monachus qui in terra poſſeſsiones quærit, monachus non eſt. Quod intelligitur de communibus poſſeſsionibus, quæ pro communi vſu monaſterij ei offerebantur. Ergo videtur, quod habere aliquid in communi, tollat perfectionem religionis. *c. 14. ante med.*

¶ 5. Præterea, Dominus perfectionem religionis diſcipulis tradens Matthæi 10. dicit. Nolite poſsidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis veſtris, non peram in via: per quod, vt Hieronym. dicit *, arguit Philoſophos, qui vulgo appellantur Bapocritæ, qui quaſi contemptores ſeculi, & omnia *in hoc loco. t. 9.*

pro nihilo ducentes, cellarium secum vehebant. Ergo videtur, quod reseruare aliquid sue in proprio, sicut communi, diminuat perfectionem religionis.

SED contra est, quod Prosper dicit in libro de vita contemplativa, & habetur 12. quæst. 1. Sancta pariter & oblenditur & propria debere propter perfectionem pr. & ha- contemni, & sine impedimento perfectionis posse ebetur 12. cleſiæ facultates (quæ sunt profecto communes) pos- q. 1. cap. sideri.

Sanct. RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est 1. 2. perfectio non consistit essentialiter in paupertate, sed in Christi sequela, secundum illud Hieronymi super Matthæum, Quia non sufficit tantum relinquere, addidit Petrus quod perfectum est, scilicet, secuti sumus te. Paupertas autem est sicut instrumentum, vel exercitium perueniendi ad perfectionem. Vnde in collationibus † patrum Abbas Moyses dicit, Ieiunia, vigiliæ, meditatio scripturarum, nuditas ac priuatio omnium facultatum, non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt. Est autem priuatio omnium facultatum sue paupertas, perfectionis instrumentum, in quantum per remotionem diuitiarum tolluntur quædam charitatis impedimenta, quæ sunt præcipue tria. Quorum primum est solicitudo, quam secum diuitiæ afferunt. Vnde Dominus dicit Matthæi decimotertio, Quod autem seminatum est in spinis, hic est qui verbum Dei audit: & solicitudo seculi istius, & fallacia diuitiarum suffocat verbum. Secundum autem est diuitiarum amor, qui ex diuitiis possessis augetur. Vnde & Hieronymus dicit super Matthæum *, quod quia diuitiæ habitæ difficulter contemnuntur, non dixit Dominus Matthæi decimo nono, Impossibile est diuitem intrare in regnum cælorum, sed difficile. Tertium autem est inanis gloria, vel elatio quæ ex diuitiis nascitur, secundum illud Psalm. 48. Qui confidunt in virtute sua, & in multitudine diuitiarum suarum gloriantur. Horum ergo trium primum à diuitiis separari non potest totaliter, siue sint magnæ, siue paruæ: necesse est enim hominem aliqualiter solicitari de acquirendis, vel conseruandis exterioribus rebus. Sed si res exteriores non quærantur, vel habeantur, nisi in modica quantitate, quantum sufficiunt ad simplicem victum, talis solicitudo non multum impedit hominem. Vnde nec perfectioni repugnat Christianæ vitæ. Non enim omnis solicitudo à Domino interdicitur, sed superflua, & nociua. Vnde super illud Matthæi sexto, Ne solliciti sitis animæ vestræ quid manducetis, & cætera

dicit

lib. 2. c. 9. super Matth. 19. sup. il. lud Mat. 19. & sequenti. tom. 9. † in collat. 2. c. 7 à

Hier. in Mat 19. sup. illa verba, dimes diffi cile in-

licit Auguſtin. in libro * de ſermone Domini in mon- *lib. 1. cap.*
te: Non hoc dicit, vt iſta non procurentur, quantum *16. in fin.*
neceſſitatis eſt, ſed vt non iſta intueantur, & pro- *& ea 25.*
pter iſta faciant, quicquid in Euangelij prædicatione *tom. 4.*
facere iubentur. Sed abundans diuitiarum poſſeſsio abundantiorem ſolicitudinem ingerit, per quam animus hominis multum diſtrahitur, & impeditur ne totaliter feratur in Dei obſequium. Alia vero duo, ſcilicet amor diuitiarum & elatio, ſeu gloriatio de diuitiis, non conſequuntur, niſi abundantes diuitias. Differt tamen circa hoc vtrum diuitiæ abundantes, vel moderatæ in proprio, vel in communi habeantur. Nam ſolicitudo, quæ circa proprias diuitias adhibetur, pertinet ad amorem priuatum, quo quis ſe temporaliter amat. Sed ſolicitudo quæ adhibetur circa res communes, pertinet ad amorem charitatis, quæ non quærit quæ ſua ſunt, ſed communibus intendit. Et quia religio ad perfectionem charitatis ordinatur, quam perficit amor Dei vſque ad contemptum ſui, habere aliquid proprium repugnat perfectioni religionis. Sed ſolicitudo quæ adhibetur circa bona communia, pertinere poteſt ad charitatem: licet etiam per hoc impediri poſsit aliquis altior charitatis actus, puta contemplationis diuinæ, aut inſtructionis proximorum. Ex quo patet, quod habere ſuperabundantes diuitias ſin communi, ſiue in rebus mobilibus, ſiue in immobilibus, eſt impedimentum perfectionis, licet non totaliter excludat eam. Habere autem de rebus exterioribus in communi, ſiue mobilibus, ſiue immobilibus, quantum ſufficit ad ſimplicem victum, perfectionem religionis non impedit, ſi conſideretur paupertas per comparationem ad communem finem religionum, qui eſt vacare diuinis obſequiis. Si autem conſideretur per comparationem ad ſpeciales fines religionum, ſic præſuppoſito tali fine paupertas maior, vel minor, eſt religioni accommoda. Et tanto erit vnaquæque religio ſecundum paupertatem perfectior, quãto habet paupertatem magis proportionatam ſuo fini. Manifeſtum eſt enim, quod ad exteriora & corporalia opera vitæ actiuæ indiget homo copia exteriorum rerum. Ad contemplationem autem pauca requiruntur. Vnde Philoſ. dicit in 10. Eth. * quod ad actiones multis opus eſt, & quanto vtiq; maiores ſunt, & meliores pluribus. Speculanti autem nullo talium ad operationem eſt neceſsitas, ſed ſolis neceſſariis indiget: alia vero impedimenta ſunt ad ſpeculationem. Sic ergo patet, quod religio quæ ordinatur ad actiones corporales actiuæ vitæ, puta ad militandum, vel

c. 8. ante med. t. 50.

ad hoſpitalitatem ſectandam, imperfecta eſſet, ſi communibus careret diuitiis. Religiones autem quæ ad contemplatiuam vitam ordinantur, tanto perfectiores ſunt, quanto eorum paupertas minorem eis ſolicitudinem temporalium ingerit. Tanto autem ſolicitudo temporalium rerum magis impedit religionem, quanto ſollicitudo ſpiritualium maior ad religionem requiritur. Manifeſtum eſt autem, quod maiorem ſolicitudinem ſpiritualium requirit religio, quæ eſt inſtituta ad contemplandum, & contemplata aliis tradendum per doctrinam & prædicationem, quam illa quæ eſt inſtituta ad contemplandum tantum. Vnde talem religionem decet paupertas talis, quæ minimam ſolicitudinem ingerat. Manifeſtum eſt autem, quod minimam ſolicitudinem ingerit conſeruare res vſui hominum neceſſarias, tempore congruo procuratas. Et ideo tribus gradibus religionum ſuprapoſitis triplex gradus paupertatis competit. Nam illis religionibus quæ ordinantur ad corporales actiones actiuæ vitæ, competit habere abundantiam diuitiarum communium. Illis autem religionibus, quæ ſunt ordinatæ ad contemplandum, magis competit habere poſſeſſiones moderatas, niſi ſimul oporteat tales religioſos per ſe, vel per alios hoſpitalitatem tenere, & pauperibus ſubuenire. Illis autem quæ ordinantur ad contemplata aliis tradenda, competit vitam habere maxime ab exterioribus ſolicitudinibus expeditam. Quod quidem ſit, dum modica, quæ ſunt neceſſaria vitæ, congruo tempore procurata conſeruantur: & hoc Dominus paupertatis inſtitutor docuit ſuo exemplo. Habebat enim loculos Iudæ commiſſos, in quibus recondebantur ei oblata, vt habetur Ioannis duodecimo. Nec obſtat quod Hieronymus dicit ſuper Mathæum *, Quod ſi quis obiicere voluerit, quomodo Iudas pecuniam in loculis portabat, reſpondebimus, quod rem pauperum in vſus ſuos conuertere, nefas putauit, ſcilicet ſoluendo tributum: quia inter illos pauperes præcipue erant eius diſcipuli, in quorum neceſſitates pecunia loculorum Chriſti expendebatur. Dicitur enim Ioannis quarto, quod Diſcipuli abierant in ciuitatem, vt cibos emerent: & Ioannis decimotertio dicitur, quod diſcipuli putabant, quia loculos habebat Iudas, quod dixiſſet ei Ieſus, Eme ea quæ opus ſunt nobis ad diem feſtum, aut vt egenis aliquid daret. Ex quo patet, quod conſeruare pecuniam, aut quaſcumque alias res communes ad ſuſtentationem religioſorum congregationis eiuſdem, vel quorumcumque aliorum pauperum, eſt perfectio-

* in fine cõmentarij ad ca. 17. Matt. 9.

ni

mi conforme : quam Chriſtus docuit ſuo exemplo? Sed etiam diſcipuli poſt reſurrectionem, à quibus omnis religio ſumpſit originem, pretia prædiorum conferuabant, & diſtribuebant illa, provt cuique opus erat.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut dictum eſt *, ex illo verbo Domini non intelligitur quod ipſa paupertas ſit perfectio, ſed perfectionis inſtrumentum. Et ſicut oſtenſum eſt †, minimum eſt inter tria principalia inſtrumenta perfectionis. Nam votum continentiæ præeminet voto paupertatis, & votum obedientiæ præfertur vtriquè. Quia vero inſtrumentum non propter ſe quæritur, ſed propter finem, non tanto aliquid ſit melius, quanto maius eſt inſtrumentum, ſed quanto eſt magis fini proportionatum. Sicut medicus non tanto magis ſanat, quanto maiorem dat medicinam, ſed quanto medicina eſt magis proportionata morbo. Sic ergo non oportet quod religio tanto ſit perfectior, quanto maiorem habet paupertatem, ſed quanto eius paupertas eſt magis proportionata fini communi & ſpeciali. Et ſi daretur quod exceſſus paupertatis faceret religionem perfectiorem, ſecundum hoc quod eſt pauperior, non tamen faceret eam perfectiorem ſimpliciter. Poſſet enim eſſe quod alia religio excederet in his quæ pertinent ad continentiam & obedientiam. Et ſic eſſet ſimpliciter perfectior : quia quod in melioribus excedit, eſt ſimpliciter melius.

Ad ſecundum dicendum, quod per hoc quod Dominus dicit Matt. 6. Nolite ſoliciti eſſe in craſtinum, non intelligitur quod nihil reſeruetur in futurum. Hoc enim periculoſum eſſe beatus Antonius in collationibus patrum * oſtendit dicens, quod priuationem omnium facultatum ita ſectantes, vt ex ipſis nec quidem vnius diei victum ſibimet, vnumue denarium ſupereſſe paterentur, & alia huiuſmodi facientes, ita vidimus repente deceptos, vt arreptum opus non potuerint congruo exitu terminare. Et vt Auguſtinus dicit in lib. de Operibus monachorum *, ſi hoc verbum Domini. Nolite ſoliciti eſſe in craſtinum, ita intelligatur, vt nihil in craſtinum reponatur : non poterunt iſta ſeruare qui ſe per multos dies à conſpectu hominum ſeparatos includunt, viuentes in magna intentione orationum. Et poſtea ſubdit *, An forte quo ſunt ſanctiores, eo ſunt volucribus diſſimiliores? Et poſtea ſubdit †, ſi enim vrgeantur ex Euangelio, vt nihil reponant in craſtinum, rectiſſime reſpondent, Cur ergo ipſe Dominus loculos habuit, vbi pecuniam

q. 184. art. 3.
q. 186. art. 8.

In collat. 2. Abbatis Moyſis c. 2. circa med.

in c. 23. circa med. c. 3.

cap. 23. circa med.

† c. 24. in principio.

collectam reponeret? Cur tanto ante fame immigra. frumenta ſanctis patribus miſſa ſunt? Cur Apoſtoli ſic indigentiæ ſanctorum neceſſaria procurarant?

glo. ord. ex comm. Aug. circa fin. c. 6 Matt. Quod ergo dicitur, Nolite ſoliciti eſſe in craſtinum, ſecundum Hieronymum *, ſic exponitur, Sufficit nobis præſentis temporis cogitatio; futura, quæ incerta ſunt, Deo relinquamus. Secundum Chryſoſtomum † hom. 16. in Matt. ſic † Sufficit labor quem pateris propter neceſſaria, noli ſuperflue pro ſuperfluis laborare. Secundum Auguſtinum ſic *, Cum aliquid boni operamur, non temporalia quæ ſignificantur per craſtinum, ſed æterna cogitemus.

*in fin. in opere imperfecto tom. 2. * lib. 2. de ſer. Dom. in monte, c. 25. non procul à fin. to.* Ad tertium dicendum, quod verbum Hieronymi habet locum vbi ſunt ſuperabundantes diuitiæ, quæ habentur quaſi propriæ, vel per quarum abuſum cuique ſinguli de communitate ſuperbiunt & lasciuiunt. Non autem habet locum in diuitiis moderatis communiter conſeruatis ad ſolam ſuſtentationem vitæ, qua ſinguli indigent. Eadem enim eſt ratio quod ſinguli teneantur his quæ pertinent ad neceſſaria vitæ, & quod communiter conſeruentur.

Ad quartum dicendum, quod Iſaac poſſeſsiones renouebat accipere, quia timebat ne per hoc ad ſuperfluas diuitias veniretur, per quarum abuſum impediretur religionis perfectio. Vnde Gregor. * ibidem ſubdit, Sic metuebat paupertatis ſuæ ſecuritatem perdere, ſicut auari diuites ſolent perituras diuitias cuſtodire. Non autem legitur quod renuerit recipere aliqua neceſſaria ad vitæ ſuſtentationem communiter conſeruandam.

loc. cit. in arg.

Ad quintum dicendum, quod Philoſophus in 1. Polit. * dicit, Panem & vinum, & alia huiuſmodi eſſe diuitias naturales, pecunias vero diuitias eſſe artificiales. Et inde eſt quod quidam Philoſophi nolebant vti pecunia, ſed aliis rebus, quaſi ſecundum naturam viuentes. Et ideo Hieronymus ibidem † per ſententiam Domini, qui ſimiliter vtrumque interdicit, oſtendit quod in idem redit habere pecuniam, & alias res vitæ neceſſarias. Et tamen licet Dominus huiuſmodi non præcepit, ordinauerit, non tamen ea in communi conſeruari prohibuit. Qualiter tamen illa verba Domini intelligenda ſint, ſupra oſtenſum eſt †.

c. 5. & 6. tom. 5.

Super illud Mat. 10. Nolite poſſide re aurū: id innuit tom. 9.

† q. 185. art. 6. ad 2. & 1. 2. q. 108. a. 2. ad 3.

Art. 8. *Vtrum perfectior ſit religio in ſocietate viuentium, quam agentium ſolitariam vitam?*

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod perfectior ſit religio in societate viuentium, quam agentium ſolitariam vitam. Dicitur enim Eccleſiaſtæ

4. Melius est duos esse simul, quam vnum: habent enim emolumentum societatis sue. Igitur videtur perfectior esse religio in societate viuentium.

¶ 2. Præterea, Matth. 18. dicitur. Vbi fuerint duo, vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum. Sed nihil potest esse melius quam Christi societas. Ergo videtur, quod viuere in congregatione sit melius, quam ducere solitariam vitam.

¶ 3. Præterea, Inter alia religionis vota votum obedientiæ excellentius est, & humilitas est maxime Deo accepta. Sed obedientia & humilitas magis obseruantur in conuersatione quam in solitudine. Dicit enim Hieronymus in epist. ad Rusticum monachum *, In solitudine cito subrepit superbia, dormit quantum voluerit, facit quod voluerit. E contrario autem ipse docet eum qui in societate viuit, dicens †. Non facias quod vis, comedas quod iuberis, habeas quantum acceperis, subiiciaris cui non vis, seruias fratribus, præpositum monasterij timeas vt Deum, diligas vt parentem. Ergo videtur, quod religio in societate viuentium sit perfectior ea quæ solitariam vitam agit.

* de vitæ ordinis forma ante medium.

† Parum post verba allata.

¶ 4. Præterea, Dominus dicit Luc. 11. Nemo accendit lucernam & in abscondito ponit, neque sub modio. Sed illi qui solitariam vitam agunt, videntur esse in abscondito positi, nihil vtilitatis hominibus afferentes. Ergo videtur, quod eorum religio non sit perfectior.

¶ 5. Præterea, Id quod est secundum naturam hominis, videtur ad perfectionem virtutis pertinere. Sed homo est naturaliter animal sociale, vt Philosophus dicit in primo Politicorum *. Ergo videtur, quod agere solitariam vitam non sit perfectius, quam agere vitam socialem.

* c. 2. paulo post primum.

SED contra est, quod Augustinus in libro de † Operibus monachorum †, illos sanctiores esse dicit, qui à conspectu hominum separati nulli ad se prebent accessum, viuentes in magna intentione orationum.

† c. 23. à medio, tom. 3.

RESPONDEO dicendum, quod solitudo sicut & ipsa paupertas, non est ipsa essentia perfectionis, sed perfectionis instrumentum. Vnde & in collationibus patrum dicit Abbas Moyses *, quod pro puritate cordis solitudo sectanda est, sicut & ieiunia & alia huiusmodi. Manifestum est autem, quod solitudo non est instrumentum congruum actioni, sed contemplationi, secundum illud Osee 2. Ducam eam in solitudinem, & loquar ad cor eius. Vnde non congruit religionibus, quæ sunt ordinatæ ad opera vitæ activæ, siue corpo-

* in collatione 18. circa principium.

ralia, siue spiritualia: nisi forte ad tempus, exemplo Christi, qui vt dicitur Lucæ 6. Exiit in montem solus orare, & erat pernoctans in oratione Dei. Competit autem religionibus quæ sunt ad contemplationem ordinatæ. Considerandum est tamen, quod id quod est solitarium, debet esse sibi per se sufficiens. Hoc autem est cui nihil deest, quod pertinet ad rationem perfecti. Et ideo solitudo competit contemplanti, qui iam ad perfectum peruenit. Quod quidem contingit dupliciter. Vno modo, ex solo diuino munere, sicut patet de Ioanne Baptista, qui fuit repletus Spiritu sancto adhuc ex vtero matris suæ. Vnde cum adhuc esset puer, erat in desertis, vt dicitur Lucæ primo. Alio modo, per exercitium virtuosi actus, secundum illud ad Hebræos quinto. Perfectorum est solidus cibus, eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni ac mali. Ad exercitium autem huiusmodi iuuatur homo ex aliorum societate dupliciter. Vno modo, quantum ad intellectum, vt instruatur in his quæ sunt contemplanda. Vnde Hieronymus dicit ad Rusticum monachum. Mihi placet, vt habeas sanctorum contubernium, nec ipse te doceas. Secundo, quantum ad affectum, vt scilicet noxiæ affectiones hominis reprimantur exemplo & correctione aliorum, quia, vt dicit Gregorius trigesimo Moral. super illud. Cui dedi in solitudine domum. Quid prodest solitudo corporis, si solitudo defuerit cordis? Et ideo vita socialis necessaria est ad exercitium perfectionis. Solitudo autem competit iam perfectis. Vnde Hieronymus dicit ad Rusticum monachum. Solitariam vitam reprehendimus minime: quippe quam sæpe laudauimus. Sed de ludo monasteriorum huiusce modi volumus egredi milites, quos eremi dura rudimenta non terreant, qui specimen conuersationis sue multo tempore dederunt. Sicut ergo id quod iam perfectum est, præeminet ei, quod ad perfectionem exercetur: ita vita solitariorum si debite assumatur, præeminet vitæ sociali. Si autem absque præcedenti exercitio talis vita assumatur, est periculosissima, nisi per diuinam gratiam suppleatur, quod in aliis per exercitium acquiritur: sicut patet de beatis Antonio & Benedicto.

non multũ remote ante med. to. 1 †c. 23. nõ remote à fine.

deuium dr forma ante me. tam. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod Salomon ostendit melius esse quod sint duo simul, quam vnus propter auxilium quod vnus habet ab alio vel ad sublenandum, vel ad fouendum, vel ad spiritualiter calefaciendum: quo quidem auxilio iam non indigent qui sunt perfectionem assecuti.

Ad

Ad secundum dicendum, quod dicitur 1. Ioannis 4. Qui manet in charitate, in Deo manet & Deus in eo. Sicut ergo Christus est in medio eorum qui sibi inuicem per dilectionem proximi sociantur, ita habitat in corde eius qui diuinæ contemplationi insistit per dilectionem Dei.

Ad tertium dicendum, quod actu obedire est necessarium his qui indigẽt exerceri secundum directionem aliorum ad perfectionem capiendam. Sed illi qui iam perfecti sunt, spiritu Dei sufficienter aguntur, ve non indigeant actu aliis obedire. Habent tamen obedientiam in præparatione animi.

Ad quartum dicendum, quod sicut Augustinus dicit in 19. de Ciuitate Dei *, A studio cognoscendæ veritatis nemo prohibetur: quod ad laudabile pertinet otium. Quod autem aliquis super candelabrum ponatur, non pertinet ad ipsum, sed ad eius superiores. Quæ sarcina si non imponatur, vt Augustinus ibidem subdit *, contemplandæ veritati vacandum est, ad quam eadem plurimum valet solitudo. Et tamen illi qui solitariam vitam agunt, multum vtiles sunt generi humano. Vade Augustinus dicit in libro de Moribus Ecclesiæ * de his loquens, Pane solo, qui eis per certa interualla temporum affertur, & aqua contenti, desertissimas terras incolunt, perfruentes colloquio Dei, cui puris mentibus inhæserunt. Videntur autem nonnullis res humanas plusquam oporteret deseruisse, non intelligentibus quantum nobis eorum animus in orationibus prosit, & vita ad exemplum, quorum corpora videre non sinimur.

* cap. 19. a med. to. 5.
* in fin.
* c. 31. pau. to a prin. tom. 1.

Ad quintum dicendum, quod homo potest solitarius viuere dupliciter. Vno modo, quasi societatem humanam non ferens, propter animi sæuitiam. Et hoc est bestiale. Alio modo, per hoc quod totaliter diuinis rebus inhæret. Et hoc est supra hominem. Et ideo Philosophus dicit in primo Politicorum, quod ille qui aliis non communicat, est bestia, aut Deus, id est diuinus vir.

QVÆSTIO CLXXXIX.

De Religionis ingressu, in decem articulos diuisa.

Deinde considerandum est de ingressu religionis. ET CIRCA hoc quæruntur decem.

Primo, vtrum illi qui non sunt exercitati in obseruantia præceptorum, debeant ingredi religionem?

Secundo, vtrum liceat aliquos voto obligari ad religionis ingressum?

¶ Tertio, vtrum illi qui voto obligantur ad religionis ingressum, teneantur votum implere?

¶ Quarto, vtrum illi qui vouent religionem intrare, teneantur ibi perpetuo remanere?

¶ Quinto, vtrum pueri sint recipiendi in religione?

¶ Sexto, vtrum propter parentum obsequium aliqui debeant retrahi à religionis ingressu?

¶ Septimo, vtrum presbyteri, curati, vel archidiaconi possint ad religionem transire?

¶ Octauo, vtrum de vna religione possit aliquis transire ad aliam?

¶ Nono, vtrum aliquis debeat alios inducere ad religionis ingressum?

¶ Decimo, vtrum requiratur magna deliberatio cum consanguineis & amicis ad religionis ingressum?

908 ART. 1. *Verum illi qui non sunt in præceptis exercitati, debeant ingredi religionem?*

quolib. 4. art. 2. & op. 17. c. 2 vsque ad 10. malu- fine.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod non debeant religionem ingredi, nisi illi qui sunt in præceptis exercitati. Dominus enim consilium perfectionis dedit adolescenti, qui dixerat se præcepta à iuuentute seruasse. Sed à Christo sumpsit initium omnis religio. Ergo videtur, quod non sint ad religionem admittendi, nisi qui sunt in præceptis exercitati.

hom. 19. in parum prine.

¶ 2. Præterea, Gregorius dicit super Ezechielem *: Nemo repente fit summus: sed in bona conuersatione à minimis quis incipiat, vt ad magna perueniat. Sed magna sunt consilia quæ pertinent ad perfectionem vitæ, minora autem præcepta sunt quæ pertinent ad communem iustitiam. Ergo videtur, quod non debeant aliqui ad obseruantiam consiliorum, religionem intrare, nisi prius fuerint in præceptis exercitati.

in Reg. sti ro l. 7. c. 110. & habetur d. 48. cap. Sicut Nicephorus.

¶ 3. Præterea, sicut ordines sacri habent quamdam excellentiam in ecclesia, ita & religionis status. Sed sicut Gregorius scribit Anglorum episcopo *, & habetur in Decretis, distin. 48: Ordinate ad ordines ascendendum est. Nam casum apperit qui ad summi loci fastigia postpositis gradibus per abrupta quærit ascensum. Scimus autem quod ædificati parietes non prius tignorum pondus accipiunt, nisi à nouitatis suæ humore siccentur, ac si ante ponderanquam soliditatem accipiant, cunctam simul fabricam deponant. Ergo videtur, quod non debeant aliqui ad religionem transire, nisi in præceptis sint exercitati.

¶. 4. Præ-

¶ 4. Præterea, Super illud Psalmi. Sicut ablactatus est super matre sua, dicit gloss. *. In vtero matris Ecclesiæ primo concipimur, dum fidei rudimentis instruimur. Inde quasi in vtero eiusdem alimur, in iisdem primordiis proficientes. Deinde in lucem edimur, dum per baptismum regeneramur. Deinde quasi manibus Ecclesiæ portamur, & lacte nutrimur, dum post baptismum in bonis operibus informamur, & lacte simplicis doctrinæ proficiendo nutrimur, donec iam grandiusculi à lacte matris accedamus ad mensam patris; id est, à simplici doctrina vbi prædicatur, Verbum caro factum, accedamus ad verbum patris in principio apud Deum. Et postea subdit. Quia super baptizati in sabbato sancto, quasi manibus Ecclesiæ gestantur, & lacte nutriuntur vsque ad Pentecosten: quo tempore nulla difficilia indicuntur, non ieiunatur, non media nocte surgitur. Postea Spiritu paracleto confirmati, quasi ablactati, incipiunt ieiunare, & alia difficilia seruare. Multi vero hunc ordinem peruertunt, vt hæretici, & schismatici, seante tempus à lacte separantes: vnde extinguuntur. Sed hunc ordinem peruertere videntur illi qui religionem intrant, vel alios ad intrandum inducunt, antequam sint in faciliori obseruantia præceptorum exercitati. Ergo videtur, quod sint hæretici, vel schismatici.

¶ 5. Præterea, A prioribus ad posteriora est transeundum. Sed præcepta sunt priora consiliis: quia sunt communiora, vtpote à quibus non conuertitur essendi consequentia. Quicumque enim seruat consilia, seruat præcepta, sed non conuertitur. Congruus autem ordo est, vt à prioribus ad posteriora transeatur. Ergo non debet aliquis transire ad obseruantiam consiliorum in religione, nisi prius sit exercitatus in præceptis.

SED contra est, quod Dominus Matthæum publicanum, qui in obseruantia præceptorum exercitatus non erat, ad consiliorum obseruantiam aduocauerit. Dicitur enim Lucæ quinto, quod reliquis omnibus secutus est eum. Non ergo est necessarium quod ante aliquis exerceatur in obseruantia præceptorum, quam transeat ad perfectionem consiliorum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex supra dictis patet *, status religionis est quoddam spirituale exercitium ad consequendam charitatis perfectionem: quod quidem fit in quantum per religionis obseruantias auferuntur impedimenta perfectæ charitatis.

* Ps. 130. gloss. ord. ibid.

* qu. præced. ad 1.

tatis. Hæc autem sunt quæ implicant affectum hominis ad terrena. Per hoc autem quod affectus hominis implicatur ad terrena, non solum impeditur perfectio charitatis. sed interdum etiam ipsa charitas perditur, dum per inordinatam conuersionem ad bona temporalia, homo auertitur ab incommutabili bono, mortaliter peccando. Vnde patet, quod religionis obseruantiæ sicut tollunt impedimenta perfectæ charitatis, ita etiam tollunt occasiones peccandi; sicut patet quod per ieiunium, vigilias, & obedientiam, & alia huiusmodi retrahitur homo à peccatis gulæ, & luxuriæ, & à quibuscumque aliis peccatis. Et ideo religionem ingredi non solum expedit his qui sunt exercitati in præceptis, vt ad maiorem perfectionem perueniant, sed etiam his qui non sunt exercitati, vt facilius peccata vitent, & perfectionem assequantur.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus dicit super Matth. * Mentitur adolescens dicens. Hæc omnia seruaui à iuuentute mea. Si enim hoc quod positum est in mandatis. Diliges proximum tuum sicut teipsum, opere complesset, quomodo postea audiens, Vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus, tristis recessisset? Sed intelligendum est eum mentitum fuisse quantum ad perfectam obseruantiam huius præcepti. Vnde Origenes super Matth. † dicit quod scriptum est in Euangelio quodam, quod dicitur secundum Hebræos, si placeat alicui suscipere illud, quod cum Dominus diuisset ei. Vade & vende omnia quæ habes, cœpit dines scalpere caput suum, & dixit ad eum Dominus. Quomodo dicis, feci legem, & prophetas, cum scriptum sit in lege. Diliges proximum tuum sicut teipsum? Et ecce multi fratres tui filij Abrahæ amicti sunt stercore, morientes præ fame, & domus tua plena est multis bonis, & non egreditur omnino aliquid exiea ad eos. Itaque Dominus redarguens eum dicit. Si vis perfectus esse, vade, &c. Impossibile est enim implere mandatum quod dicit. Diliges proximum tuum sicut teipsum, & esse diuitem, & maxime tantas possessiones habere. Quod est intelligendum de perfecta impletione huius præcepti. Impefecte autem & communi modo verum est eum obseruasse præcepta. Perfectio enim principaliter in obseruantia præceptorum charitatis consistit, vt suprahabitum * est. Vt ergo Dominus ostenderet perfectionem consiliorum vtilem esse & innocentibus & peccatoribus, non solum vocauit adolescentem innocentem, sed etiam Matthæum peccatorem. Sed tamen Matthæus secutus est vocantem, non autem adolescentem.

Ord. in. ib. ex Hier. super illud Mat. 19. Hæc omnia seruaui, tom. 9. † Tra. 8. in Matt. non multum remote ante med. tom. 3.

* 2.2.q. 3.

cent: quia facilius conuertuntur ad religionem peccatores, quam illi qui de sua innocentia præsumunt, quibus dicit Dominus Matt. 21. Publicani, & meretrices præcedunt vos in regno Dei.

Ad secundum dicendum, quod summum, & infimum tripliciter accipi possunt. Vno modo in eodem statu, & in eodem homine; & sic manifestum est quod nemo repente fit summus, quia vnusquisque recte viuens toto tempore vitæ suæ proficit, vt ad summum perueniat. Alio modo per comparationem ad diuersos status. Et sic non oportet vt quicunque vult ad superiorem statum peruenire, à minori incipiat, sicut non oportet, vt quicumque vult esse clericus, prius in laicali vita exerceatur. Tertio modo quantum ad diuersas personas. Et sic manifestum est, quod vnus statim incipit non solum ab altiori statu, sed etiam ab altiori gradu sanctitatis, quam sit summum ad quod alius peruenit per totam vitam suam. Vnde Gregorius * dicit in 2. Dialog. (Omnes agnoscant Benedictus puer conuersationis gratiam, à quanta perfectione cœpisset.)

Ad tertium dicendum, quod sicut supra * dictum est, ordines sacri præexigunt sanctitatem. Sed status religionis est exercitium quoddam ad sanctitatem assequendam. Vnde pondus ordinum imponendum est religionis defitcat pasietes, id est homines ab humore vitiorum.

Ad quartum dicendum, quod sicut manifeste ex verbis illius glossæ apparet, principaliter loquitur de ordine doctrinæ, prout transcendum est à facilioribus ad difficiliora. Vnde quod dicit quosdam hæreticos, & schismaticos hunc ordinem peruertere, manifestum est ex sequentibus, ad ordinem doctrinæ pertinere. * Sequitur enim: Hic vero se seruasse (scilicet prædictum ordinem) dicit constringens se maledicto. Sic quasi non modo in aliis fui humilis, sed etiam in scientia, quia humiliter sentiebam, quia prius nutritus lacte, quod est verbum caro factum, vt sic crescerem ad panem Angelorum, id est, ad Verbum, quod est in principio apud Deum. Exemplum autem quod in medio interponitur, quod nouiter baptizatis non indicitur ieiunium vsque ad Pentecosten, ostendit quod non sunt ex necessitate ad difficilia cogendi, antequam per Spiritum sanctum interius ad hoc instigentur, vt difficilia propria voluntate assumant. Vnde & post Pentecosten, post receptionem Spiritus sancti, ieiunia celebrat Ecclesia.

* *paulo post prin.*

* *elicitur ex q 144. art. 6.*

gloss. cit. in argu.

l. 1. in Lu. cæ, in ci. de turbati Za. h. confir. 1. 5. † Ho 30. in Euang. non re. mone à ſe.

Spiritus autem ſanctus, ſicut Ambr. * dicit ſuper Lucam, non coercetur ætatibus, non finitur morte, non excluditur aluo matris. Et Gregor. dicit in Hom. † Pentecoſtes. Implet citharœdum puerum, & Pſalmiſtam facit; implet puerum abſtinentem, & iudicem ſenum facit. Et poſtea ſubdit. Nulla ad diſcendum mora pigritia omne quod voluerit. Mox enim vt tetigerit, mentem docet. Et ſicut dicitur Eccl. 8. Non eſt in hominis poteſtate prohibere ſpiritum. Et Apoſtolus 1. ad Theſſ. 5. monet, Spiritum nolite extinguere. Et Act. 7. contra quoſdam dicitur. Vos ſemper Spiritui ſancto reſtitiſtis.

Ad quintum dicendum quod præceptorum quædam ſunt principalia, quæ ſunt quaſi fines præceptorum, & conſiliorum, ſcilicet præcepta charitatis, ad quæ conſilia ordinantur, non ita quod ſine conſiliis ſeruari non poſſint præcepta: ſed vt per conſilia perfectius obſeruentur. Alia vero ſunt præcepta ſecundaria, quæ ordinantur ad præcepta charitatis, vt ſine quibus præcepta charitatis obſeruari non poſſint omnino. Sic ergo perfecta obſeruantia præceptorum charitatis præcedit intentione conſilia, ſed interdum tempore ſequitur. Hic eſt enim ordo finis, reſpectu eorum quæ ſunt ad finem. Obſeruantia vero præceptorum charitatis ſecundum communem modum, & ſimiliter alia præcepta comparantur ad conſilia, ſicut commune ad proprium: quia obſeruantia præceptorum poteſt eſſe ſine conſiliis, ſed non conuertitur. Sic ergo obſeruantia præceptorum communiter ſumpta præcedit ordine naturæ, conſilia: non tamen oportet quod tempore, quia non eſt aliquid prius in genere, quam ſit in aliqua ſpecierum. Obſeruantia vero præceptorum ſine conſiliis ordinatur ad obſeruantiam præceptorum cum conſiliis: ſicut ſpecies imperfecta ad perfectam, ſicut animal irrationale ad rationale. Perfectum autem naturaliter prius eſt imperfecto. Natura enim, vt Boetius dicit, à perfectis ſumit initium. Nec tamen oportet quod prius obſeruentur præcepta ſine conſiliis, & poſtea cum conſiliis: ſicut non oportet quod aliquis prius ſit aſinus quam ſit homo, vel quod prius ſit coniugatus quam ſit virgo. Et ſimiliter non oportet, quod aliquis prius ſeruet præcepta in ſeculo, quam tranſeat ad religionem, præſertim quia conuerſatio ſeculàris non diſponit ad perfectionem religionis, ſed magis impedit.

2 2 q. 189. 8u. q. 188 art. 5. & quol. 7. a. 11. & op. 89. a. 11. Ro. & 13.

Art. 2. *Vtrum debeant aliqui vota obligari ad religionis ingreſſum?*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod non debeant aliqui vota obligari ad religionis ingreſſum.

Sum. Per profeſsionem enim voto aliquis religioni aſtringitur. Sed ante profeſsionem conceditur annus probationis, ſecundum * regulam B. Benedicti, & ſecundum ſtatutum † Innocentij Tertij, qui etiam prohibuit ante annum probationis completum, eos per profeſsionem religioni aſtringi. Ergo videtur, quod multo minus adhuc in ſeculo exiſtentes debeant voto ad religionem obligari.

¶ 2. Præterea, Greg. † in regiſtro dicit, & habetur in Decretis † diſt. 45. quod Iudæi non vi, ſed libera voluntate, vt conuertantur, ſuadendi ſunt. Sed impleſe id quod vouetur, neceſsitatis eſt. Ergo non ſunt aliqui obligandi ad religionis ingreſſum.

¶ 3. Præterea, Nullus debet alteri præbere occaſionem ruinæ. Vnde Exod. 22. dicitur, Si quis aperuerit ciſternam, ceciderintque bos, vel aſinus in eam, dominus ciſternæ reddet pretium iumentorum. Sed ex hoc, quod aliqui obligantur ad religionem per votum frequenter aliqui ruunt in deſperationem, & in diuerſa peccata. Ergo videtur, quod non ſint aliqui ad religionis ingreſſum voto obligandi.

SED contra eſt, quod in Pſal. 75. dicitur, Vouete, & reddite Domino Deo veſtro. Vbi dicit gloſ. * quod quædam ſunt vota propria ſingulorum, vt caſtitas, virginitas, & huiuſmodi. Ad hæc ergo vouenda nos inuitat ſacra ſcriptura. Sed ſcriptura ſacra non inuitat niſi ad id quod eſt melius. Ergo melius eſt, quod aliquis voto ſe obliget ad religionis ingreſſum.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra * dictum eſt, cum de voto ageretur, vnum & idem opus ex voto factum eſt laudabilius, quam ſi ſine voto fiat: tum quia vouere eſt actus religionis, quæ habet quandam excellentiam inter virtutes: tum quia per votum firmatur voluntas hominis ad bonum faciendum. Et ſicut peccatum eſt grauius ex hoc, quod procedit ex voluntate obſtinata in malum, ita bonum opus eſt laudabilius ex hoc, quod procedit ex voluntate confirmata in bonum, per votum. Et ideo obligari voto ad religionis ingreſſum eſt ſecundum ſe laudabile.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex eſt religionis votum. Vnum ſolemne, quod hominem facit monachum. vel alterius religionis fratrem, quod vocatur profeſsio, & tale votum debet præcedere annus probationis, vt probat obiectio. Aliud autem eſt votum ſimplex, ex quo aliquis non fit monachus, vel religioſus, ſed ſolum obligatus ad religionis ingreſſum: & ante tale votum non oportet præcedere probationis annum.

Ad

* & habetur 17. q. 2.

† in Dec. de regulari. & tranſeunte. ad rel. c. 16.

* l. 1. c. 32.

† in Dec. d. 45. c. de Iudæis.

eſt gloſſ. Aug. hoc loco, t. 8.

* 88. a. 6.

Ad ſecundum dicendum, quod auctoritas illa Gregorij intelligitur de violentia abſoluta. Neceſſitas autem quæ ex obligatione voti requiritur, non eſt neceſſitas abſoluta, ſed neceſſitas ex fine, quia ſcilicet poſt votum non poteſt aliquis finem ſalutis conſequi, niſi impleat votum. Talis autem neceſſitas non eſt vitanda: quinimo vt Auguſtin. dicit ad Armentarium, & Paulinam, Felix eſt neceſſitas quæ ad meliora compellit.

dicatur in arg. 2.

qu. 149. nō multum procul à ſecun. 2.

Ad tertium dicendum, quod vouere religionis ingreſſum, eſt quædam confirmatio voluntatis ad meliora. Et ideo quantum eſt de ſe, non dat homini occaſionem ruinæ, ſed magis ſubtrahit. Sed ſi aliquis voti tranſgreſſor grauius ruat, hoc non derogat bonitati voti, ſicut nec derogat bonitati baptiſmi, quod aliqui poſt baptiſmum grauius peccant.

910

Art. 3. *Vtrum ille qui obligatus eſt voto ad religionis ingreſſum, teneatur intrare religionem?*

Sup. q. 88. a. 3. ad 2. & quol. 3 art. 12. Con. 1. & incipit. Gonſaldus.

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod ille qui obligatus eſt voto ad religionis ingreſſum, non teneatur intrare religionem. Dicitur enim in Dec. 17. q. 2. Gonſaldus presbyter quondam infirmitate ac feruore paſſionis preſſus monachum ſe fieri promiſit: non tamen monaſterio, aut abbati ſe tradidit, nec promiſſionem ſcripſit, ſed beneficium eccleſiæ in manu aduocati refutauit. Ac poſtquam conualuit, monachum ſe negauit fieri. Et poſtea ſubditur, Iudicamus, & auctoritate Apoſtolica præcipimus, vt præfatus presbyter beneficium, & altaris recipiat, & quiete retineat. Hoc autem non eſſet: ſi teneretur religionem intrare. Ergo videtur, quod non teneatur aliquis implere votum, quo ſe ad religionis ingreſſum obligauit.

¶ 2. Præterea, Nullus tenetur facere id quod non eſt in poteſtate ipſius. Sed quod aliquis religionem ingrediatur, non eſt in poteſtate ipſius: ſed requiritur ad hoc aſſenſus eorum ad quos debet tranſire. Ergo videtur, quod non teneatur aliquis implere votum quo ſe ad religionis ingreſſum obligauit.

¶ 3. Præterea, Per votum minus vtile non poteſt derogari voto magis vtili. Sed per impletionem voti religionis impediri poſſet impletio voti crucis in ſubſidium terræ ſanctæ: quod videtur eſſe vtilius: quia per hoc votum conſequitur homo remiſſionem peccatorum. Ergo videtur, quod votum quo quis ſe obligauit ad religionis ingreſſum, non ſit ex neceſſitate implendum.

SED contra eſt, quod dicitur Eccleſiaſt. 5. Si quid vouiſti Deo, ne moreris reddere: diſplicet enim ei

inſi-

infidelis, & ſtulta promiſsio. Et ſuper illud Pſal. 75: Vouete, & reddite Domino Deo veſtro: dicit gloſ.† Vouere voluntati conſulitur: ſed poſt voti promiſſionem redditio neceſſario exigitur.

† hoc habetur in can. in De

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, cum de voto ageretur, votum eſt promiſſio Deo facta de his quæ ad Deum pertinent. Vt autem Aug. dicit in † epiſtola ad Bonifacium., Si inter homines bonæ fidei ſolent contractus nulla ratione diſſolui: quanto magis iſta pollicitatio, quam cum † Auguſto Deo pepigit, ſalui ſine vindicta non poterit? Et ideo ad implendum id quod homo vouit, ex neceſsitate tenetur: dummodo ſit aliquid quod ad Deum pertineat. Manifeſtum eſt autem, quod ingreſſus religionis maxime ad Deum pertinet: quia per hoc homo totaliter ſe mancipat diuinis obſequiis, vt ex ſupra dictis * patet. Vnde relinquitur, quod ille qui ſe obligat ad religionis ingreſſum, teneatur religionem ingredi, ſecundum quod ſe voto obligare intendit: ita ſcilicet quod ſi intendit ſe abſolute obligare, tenetur quam citius poterit ingredi, legitimo impedimento ceſſante. Si autem ad certum tempus, vel ſub certa conditione, tenetur religionem ingredi tempore adueniente, vel conditione exiſtente.

† ar. l. 3. tit. 34. c. 6. & 7.

* q. 88. a. 1.

* q. 186. a. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod ille presbyter non fecerat votum ſolemne, ſed ſimplex. Vnde non erat monachus effectus, vt cogi deberet de iure in monaſterio remanere, & Eccleſiam dimittere. Tamen in foro conſcientiæ eſſet ſibi conſulendum, quod omnibus dimiſsis religionem intraret. Vnde extra de voto, & voti redemptione, capitulo, Per tuas, conſulitur Epiſcopo Gratianopolitano, qui poſt votum religionis epiſcopatum aſſumpſerat, voto non impleto: vt ipſum ſanare deſideraret conſcientiam, regimen eccleſiæ reſignaret, & redderet Altiſsimo vota ſua.

in Decr. l. 3. tit. 34. c. 10. in fi.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt †, cum de voto ageretur, ille qui ſe voto obligauit ad certæ religionis ingreſſum, tenetur facere quantum in ſe eſt, vt in illa religione recipiatur. ſi Et quidem intendit ſe ſimpliciter ad religionem obligare, ſi non recipitur in vna religione, tenetur ire ad aliam. Si vero ſe intendit ſpecialiter obligare ad vnam ſolam, non tenetur niſi ſecundum modum ſuæ obligationis.

† q. 88. art. 3. ad 2.

Ad tertium dicendum, quod votum religionis, cum ſit perpetuum, eſt maius, quam votum peregrinationis terræ ſanctæ, quod eſt temporale. Et ſicut Alexander tertius * dicit, & habetur extra, de voto, & vo-

in Decr. l. 3. tit. 34. c. 4.

ti:

ti redemptione, capitulo, Scripturæ: Reus ſtudi vel aliquatenus non habetur, qui temporale obſequium in perpetuum noſcitur religionis obſeruantiam commutare. Rationabiliter autem dici poteſt, quod etiam per ingreſſum religionis aliquis conſequatur remiſſionem omnium peccatorum. Si enim aliquibus elemoſynis factis homo poteſt ſtatim ſatisfacere de peccatis ſuis, ſecundum illud Dan. 4. Peccata tua elemoſynis redime: multo magis in ſatisfactione pro omnibus peccatis ſufficit, quod aliquis ſe totaliter diuinis obſequiis mancipet per religionis ingreſſum: quæ excedit omne genus ſatisfactionis, etiam publicæ pœnitentiæ, vt habetur in decretis, trigeſimatertia [33. q. 3. c. Admonuerc.], quæſtione ſecunda, canone, Admonere. Sicut etiam holocauſtum excedit ſacrificium, vt Gregorius dicit [hom. 20. à med.] ſuper Ezechielem. Vnde legitur in vitis patrum, quod eandem gratiam conſequuntur religionem intrantes, quam conſequuntur baptizati. Si tamen non abſoluerentur per hoc ab omni reatu pœnæ, nihilominus ingreſſus religionis vtilior eſt, quam peregrinatio terræ ſanctæ, quantum ad promotionem in bonum, quæ præponderat abſolutioni à pœna.

921 Art. 4. *Vtrum ille, qui vouet religionem ingredi, teneatur perpetuo in religione permanere?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod ille qui vouet religionem ingredi, teneatur perpetuo in religione permanere. Melius eſt enim religionem non ingredi, quam poſt ingreſſum exire: ſecundum illud 2. Pet. 2. Melius erat illis veritatem non cognoſcere, quam poſt agnitam retroire. Et Luc. 9. dicitur, Nemo mittens manum ad aratrum, & reſpiciens retro aptus eſt regno Dei. Sed ille qui voto ſe obligauit ad religionis ingreſſum, tenetur ingredi, vt dictum eſt [art. prec.]. Ergo etiam tenetur perpetuo permanere.

¶ 2. Præterea, Quilibet debet vitare id ex quo ſcandalum ſequitur, & aliis datur malum exemplum. Sed ex hoc quod aliquis poſt religionis ingreſſum egreditur, & ad ſeculum redit, malum exemplum & ſcandalum aliis generatur, qui retrahuntur ab ingreſſu, & prouocantur ad exitum. Ergo videtur, quod ille qui ingreditur religionem, vt votum impleat quod prius fecit, teneatur ibi perpetuo remanere.

¶ 3. Præterea, Votum religionis reputatur votum perpetuum: & ideo temporalibus votis præfertur, vt dictum eſt [2. 2. q. 88. art. 12. ad 1.]. Hoc autem non eſſet, ſi aliquis voto religionis emiſſo ingrederetur cum propoſito exeundi. Videtur ergo, quod ille qui vouet religionis ingreſſum, teneatur in religione etiam perpetuo manere.

SED

SED contra est, quod votum professionis, propter hoc quod obligat hominem ad hoc, quod perpetuo in religione remaneat, præexigit annum probationis: qui non præexigitur ad votum simplex, quo aliquis se obligat ad religionis ingressum. Ergo videtur, quod ille qui vouet religionem intrare, propter hoc non teneatur perpetuo ibi remanere.

RESPONDEO dicendum, quod obligatio voti ex voluntate procedit. Nam vouere voluntatis est, vt Augustinus * dicit. In tantum ergo fertur obligatio voti, in quantum se extendit voluntas & intentio vouentis. Si ergo vouens intendit se obligare non solum ad ingressum religionis, sed etiam ad perpetuo remanendum, tenetur perpetuo remanere. Si autem intendit se obligare ad ingressum religionis causa experiendi cum libertate remanendi, vel non remanendi, manifestum est, quod remanere non tenetur. Si vero in vouendo, simpliciter de ingressu religionis cogitauit, absque hoc quod cogitaret de libertate exitus vel de perpetuitate remanendi: videtur obligari ad ingressum religionis, secundum formam iuris communis * : quæ est vt ingredientibus detur annus probationis: vnde non tenetur perpetuo in religione permanere.

* decret. li. 3. tit. 34. de voto, & voti redemptione. c. Mens, & c. Licet, hæretur in fine dist.

* decret. li. 3. tit. 31. c. 24.

Ad primum ergo dicendum, quod melius est intrare religionem animo probandi, quam penitus non intrare: quia per hoc disponitur ad perpetuo remanendum. Nec tamen intelligitur aliquis retroire, vel respicere, nisi quando prætermittit id ad quod se obligauit. Alioquin quicumque per aliquod tempus facit aliquod bonum opus, si non semper id faciat, effet ineptus regno Dei, quod patet esse falsum.

Ad secundum dicendum, quod ille qui religionem ingreditur, si exeat, præsertim ex aliqua rationabili causa, non generat scandalum, nec dat malum exemplum. Et si alius scandalizetur, erit scandalum passiuum ex eius parte, non autem actiuum ex parte exeuntis: quia fecit quod licitum erat ei facere, & quod expediebat ei propter rationabilem causam, puta infirmitatem, aut debilitatem, aut aliquid huiusmodi.

Ad tertium dicendum, quod ille qui intrat vt statim exeat, non videtur satisfacere voto suo: quia ipse in vouendo hoc non intendit. Et ideo tenetur mutare propositum, vt falsum velit experiri, an ei expediat in religione manere. Non autem tenetur ad perpetuo remanendum.

Art. 5.

912 Art. 5. *Vtrum pueri sint recipiendi in religione?*

*Su. 9.88. ars. 8. ad 2. & ar. 9. cor. et quolib 3. ars. 11. 12 quolib. 4. art. 23. & ap. 17 c. 3 *li. 3. tit. 31. 8. mul. fun. † c. 4. 15. & in fin. li. de : cr. v. lig. 0. 1 * 22. q. 5. 6. 25. Pue ri : c 36. Honestu *20 q. 2 c. Puella.*

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod pueri non sint recipiendi in religione: quia extra de regularibus * & transeuntibus ad religionem, dicitur, Nullus sondeatur nisi in legitima ætate, & spontanea voluntate. Sed pueri non videntur habere legitimam ætatem, nec spontaneam voluntatem: quia non habent perfectè vsum rationis. Ergo videtur, quod non sint in religione recipiendi.

¶ 2. Præterea, Status religionis videtur esse status pœnitentiæ: vnde & religio dicitur à religando, vel à reeligendo, vt Augustin. dicit 10. † de Ciuit. Dei. Sed pueri non conuenit pœnitentia. Ergo videtur, quod non debeant religionem intrare.

¶. 3. Præterea, Sicut aliquis obligatur iuramento, ita & voto. Sed pueri ante annos quatuordecim non debent obligari iuramento: vt habetur in Decretis * 22. q. 5. cap. Pueri, & cap. Honestum. Ergo videtur, quod nec etiam sint voto obligandi.

¶ 4. Præterea, Illicitum videtur esse obligare aliquem tali obligatione, quæ posset iuste irritari. Sed si aliqui impuberes obligant se religioni, possunt reuocari à parentibus, vel tutoribus. Dicitur enim in Decretis 20. quæst. 2. quod puella si ante duodecim ætatis annos sponte sua sacrum sibi velamen assumpserit, possunt statim parentes eius, vel tutores id factum irritum facere, si voluerint. Illicitum est ergo pueros, præsertim ante annos pubertatis, ad religionem recipere, vel obligare.

SED contra est, quod dicit Dominus Matth. 19. Sinite paruulos, & nolite eos prohibere ad me venire: quod exponens Origen. * super Matth. dicit, quod discipuli Iesu priusquam discant rationem iustitiæ, reprehendunt eos qui pueros & infantes offerunt Christo. Dominus autem exhortatur discipulos suos condescendere vtilitatibus puerorum. Hoc ergo attendere debemus, ne æstimatione sapientiæ excellentioris, contemnamus quasi magni pusillos Ecclesiæ, prohibentes pueros venire ad Iesum.

Tract. 7. in Matt. non mul- te ante fi- nem.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum † est, duplex est religionis votum. Vnum simplex, quod consistit in sola promissione Deo facta, quæ ex interiori mentis deliberatione procedit. Et hoc votum habet efficaciam ex iure diuino: quod tamen dupliciter impediri potest. Vno modo per defectum deliberationis, vt patet in furiosis quorum vota non sunt obligatoria, vt habetur extra *, de regularibus, & transeuntibus ad religionem, c. Sicut tenor. Et eadem

ar. 2. hu. ius quæst. ad 1.

Dec. l. 3. ti. 31 c. 15.

adem eſt ratio de pueris †, qui nondum habent debitum vſum rationis, per quem fiunt doli capaces: quem quidem pueri habent, vt frequentius circa quartumdecimum annum, puellæ vero circa duodecimum, qui licuntur anni pubertatis: in quibuſdam tamen anticipatur, & in quibuſdam tardatur, ſecundum diuerſam diſpoſitionem naturæ. Alio modo impeditur efficacia ſimplicis voti, ſi aliquis Deo vouerit, qui non eſt propriæ poteſtatis: puta ſi ſeruus etiam vſum rationis habens, vouerit ſe religionem intrare, aut etiam ordinetur ignorante domino. Poteſt enim hoc dominus reuocare, vt habetur in Decr. diſt. * 54. c. Si ſeruus. Et quia pueri, vel puellæ infra pubertatis annos naturaliter ſunt in poteſtate patris, quantum ad diſpoſitionem ſuæ vitæ, poterit pater votum eorum reuocare, vel acceptare, ſi ſibi placuerit, vt expreſſe dicitur de muliere Num. 30. Sic ergo ſi puer ante annos pubertatis ſimplex votum emittat, antequam habeat plenum vſum rationis non obligatur ex voto. Si autem habeat vſum rationis ante annos pubertatis, obligatur quidem quantum in ſe eſt ex ſuo voto, tamen poteſt obligatio remoueri per auctoritatem patris, in cuius poteſtate adhuc exiſtit: quia ordinatio legis, qua vnus homo ſubditur alteri, reſpicit id quod in pluribus accidit. Si vero annos pubertatis excedat, non poteſt reuocari auctoritate parentum. Si tamen nondum haberet plenum vſum rationis, non obligaretur quo ad Deum. Aliud autem eſt votum ſolemne, quod facit monachum vel religioſum: quod quidem ſubditur ordinationi Eccleſiæ, propter ſolemnitatem quam habet annexam. Et quia Eccleſia reſpicit id quod in pluribus eſt, profeſſio ante tempus pubertatis facta quantumcumque aliquis habeat vſum rationis plenum, vel ſit doli capax, non habet ſuum effectum, vt faciat profitentem iam eſſe religioſum. Et tamen licet ante pubertatis annos profiteri non poſſint, poſſunt tamen cum voluntate parentum in religione recipi, vt nutriantur ibidem; ſicut de Ioanne Baptiſta legitur Luc. 1. quod puer creſcebat & confortabatur ſpiritu, & erat in deſertis. Vnde ſicut Greg. † dicit in 2. Dialog. Beato Benedicto, Romani nobiles ſuos filios omnipotenti Deo nutriendos dare cœperunt: quod eſt valde expediens, ſecundum illud Threnorum 3. Bonum eſt viro cum portauerit iugum ab adoleſcentia ſua. Vnde & communi conſuetudine pueri applicantur illis officiis vel artibus, in quibus ſunt vitam acturi.

† *Decretal. lib. 3. tit. 31. c. 8 11. 13.*

Diſt. 54. cap. Ereuocare, & 22. & 21.

q. 3. in fi.

Ad primum ergo dicendum, quod legitima ætas ad hoc, quod aliquis tondeatur cum voto ſolemni religioſi

gionis, est tempus pubertatis, in quo homo potest ad spontanea voluntate. Sed ante annos pubertatis potest esse legitima ætas ad hoc, quod aliquis tondeatur in religione nutriendus.

Ad secundum dicendum, quod religionis status principaliter ordinatur ad perfectionem consequendam, vt supra habitum est *: & secundum hoc conuenit pueris qui de facili inducuntur. Ex consequenti autem dicitur esse status pœnitentiæ, in quantum per obseruantiam religionis, peccatorum occasiones tollantur, vt supra dictum est †.

*q.186.a. 4.ad 3.

† q.187. ar.6.

Ad tertium dicendum, quod pueri sicut non coguntur ad iurandum, sicut Canon. * dicit, ita non coguntur ad vouendum. Si tamen voto vel iuramento se astrinxerit ad aliquid faciendum, obligantur quo ad Deum, si habeant vsum rationis: sed non obligantur quo ad Ecclesiam ante quatuordecim annos.

* locus in arg. cit.

Ad quartum dicendum, quod Num. 30. non reprehenditur mulier in puellari ætate constituta, si vouet absque consensu parentum. Potest tamen reuocari à parentibus. Ex quo patet, quod non peccat vouendo. Sed intelligitur se voto obligare, quantum in se est, absque præiudicio auctoritatis paternæ.

Art. 5. *Vtrum propter obsequium parentum debeant aliqui retrahi ab ingressu religionis?*

Sup. q.101 ar.4. ad 3. & 4. Et 4.d.38 q.2.ar.4. q.2.ad 2. Et quol. 3 ar.16. & quol.10. ar.9. Et Mat.15. col.2.fin.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod propter obsequium parentum debeant aliqui retrahi ab ingressu religionis. Non enim licet prætermittere id quod est necessitatis, vt fiat id quod est liberum voluntati. Sed obsequi parentibus cadit sub necessitate præcepti quod datur de honoratione parentum Exod.20. Vnde & Apostolus dicit primo ad Tim.5. Si qua vidua filios aut nepotes habet, discat primum domum suam regere, & mutuam vicem reddere parentibus. Ingredi autem religionem est liberum voluntati. Ergo videtur, quod non debeant aliquis prætermittere parentum obsequium propter religionis ingressum.

¶ 2. Præterea, Maior videtur esse subiectio filij ad patrem, quam serui ad dominum, quia filiatio est naturalis, seruitus autem ex maledictione peccati, vt patet Genes.9. Sed seruus non potest prætermittere obsequium domini sui vt religionem ingrediatur, aut sacrum ordinem assumat: sicut habetur in Decret. d.54. † c. Si seruus. Ergo multo minus potest filius obsequium patris prætermittere, vt ingrediatur religionem.

Dist. 54. c. Gener. quærela.

¶ 3. Præterea, Maiori debito obligatur aliquis parentibus,

rentibus, quam his quibus debet pecuniam. Sed illi qui debent pecuniam aliquibus, non possunt religionem ingredi. Dicit enim Greg.* in Registro, & habetur in Decretis distinct. 53. quod hi qui sunt rationibus publicis obligati, quando petunt monasterium, nullo modo suscipiendi sunt, nisi prius à negotiis publicis fuerint absoluti. Ergo videtur, quod multo minus filij possunt religionem ingredi, prætermisso paterno obsequio.

* *lib. 7. regist. ep. 11. in me. & habetur di. 53. c. Legem.*

SED contra est, quod Matth. 4. dicitur, quod Iacobus & Ioannes relictis retibus, & patre, secuti sunt Dominum. Ex quo, vt Hilar. † dicit, docemur Christum secuturi, & secularis vitæ solicitudine, & paternæ domus consuetudine non contineri.

† *Canone 3. in Mat.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, cum de pietate ageretur, parentes habent rationem principij in quantum huiusmodi. Et ideo per se eis conuenit, vt filiorum curam habeant. Et propter hoc non liceret alicui filios habenti religionem ingredi, omnino prætermissa cura filiorum, id est, non prouiso qualiter educari possint. Dicitur enim primæ ad Timotheum quinto, quod si quis suorum curam non habet, fidem negauit, & est infideli deterior. Per accidens tamen parentibus conuenit, vt à filiis adiuuentur, in quantum scilicet sunt in necessitate aliqua constituti. Et ideo dicendum est, quod parentibus in necessitate existentibus, ita quod eis commode aliter, quam per obsequium filiorum subueniri non possit, non licet filiis, prætermisso parentum obsequio, religionem intrare. Si vero non sint in tali necessitate, vt filiorum obsequio multum indigeant, possunt prætermisso parentum obsequio, filij religionem intrare, etiam contra præceptum parentum: quia post annos pubertatis quilibet ingenuus libertatem habet quantum ad ea quæ pertinent ad dispositionem sui status, præsertim in his quæ sunt diuini obsequij: & magis est obtemperandum patri spirituum vt vinarum, quam parentibus carnis, vt Apostolus dicit ad Hæbræos. 12. Vnde Dominus, vt legitur Matth. 8. & Luc. 9. reprehendit discipulum qui nolebat eum statim sequi, intuitu paternæ sepulturæ. Erant enim alij per quos illud opus impleri poterat, vt Chrysostomus * dicit.

* *q. 101. a. 2. ad 2.*

* *sup. illud Matt. 8. dimitte mortuos, & c. 6. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum de honoratione parentum non solum se extendit ad corporalia obsequia, sed etiam ad spiritualia, & ad reuerentiam exhibendam. Et ideo etiam illi qui sunt in religione, implere possunt præceptum de honoratione

ne parentum, pro *eis* orando, & eis reuerentiam auxilium impendendo, secundum quod religiosis decet: quia etiam illi qui in seculo viuunt, diuersimode parentes honorant secundum eorum conditionem.

Ad secundum dicendum, quod quia seruitus est in pœnam peccati inducta, ideo per seruitutem aliquid adimitur homini, quod alias ei competeret, ne scilicet libere de sua persona posset disponere. Seruus enim id quod est, domini est. Sed filius non patitur detrimentum ex hoc, quod subiectus est patri, quin possit de sua persona libere disponere, transferendo se ad obsequium Dei, quod maxime pertinet ad hominis bonum.

Ad tertium dicendum, quod ille qui est obligatus ad aliquid certum, non potest illud licite prætermittere, facultate existente. Et ideo si aliquis sit obligatus vt alicui rationem ponat, vel vt certum debitum reddat, non potest hoc licite prætermittere, vt religionem ingrediatur. Si tamen debeat aliquam *pecuniam*, & non habeat vnde reddat, tenetur facere quod potest, vt scilicet cedat bonis suis creditori. Propter pecuniam autem, persona liberi hominis secundum iura ciuilia non obligatur, sed solum res: quia persona liberi hominis superat omnem æstimationem pecuniæ. Vnde licite potest exhibitis rebus suis religionem intrare, nec tenetur in seculo remanere, vt procuret vnde debitum reddat. Filius autem non tenetur ad aliquod speciale debitum patri, nisi forte in casu necessitatis, vt dictum est*.

*in 10. ar. 914.

Art. 7. *Verum presbyteri curati possint licite religionem ingredi?*

*sup. q. 184 art. 3. & opus. 18. c. 25. *par. 3. c. 5. inter prine. & med. *Ibidem.*

AD septimum sic proceditur. Videtur quod presbyteri curati non possint licite religionem ingredi. Dicit enim Gregor. in Pastorali*, quod ille qui curam animarum suscipit, terribiliter admonetur, cum dicitur: Fili mi, si spopondisti pro amico tuo, defixisti apud extraneum manum tuam. Et subdit†, Spondere namque pro amico, est aliquem animam in periculo suæ conuersationis accipere. Sed ille qui obligatur homini pro aliquo debito, non potest intrare religionem, nisi soluat id quod debet, si possit. Cum ergo sacerdos possit curam animarum agere, ad quam se obligauit in periculum animæ suæ, videtur quod non liceat ei prætermissa cura animarum religionem intrare.

¶ 2. Præterea, Quod vni licet, pari ratione omnibus similibus licet. Sed si omnes presbyteri habentes

es curam animarum religionem intrarent, remanerent plebes absque cura pastorum: quod esset inconueniens. Ergo videtur, quod presbyteri curati non possint licite religionem intrare.

¶ 3. Prætérea, Inter actus ad quos religiones ordinantur, præcipui sunt illi quibus aliquis contemplata aliis tradit. Huiusmodi autem actus competunt presbyteris curatis, & archidiaconis: quibus ex officio competit prædicare, & confessiones audire. Ergo videtur, quod non liceat presbytero curato, vel archidiacono transire ad religionem.

SED contra est, quod in Decret. * 19. q. 2. cap. Duæ sunt leges, dicitur, Si quis clericorum in Ecclesia sua sub Episcopo populum retinet, & seculariter viuit, si affiatus Spiritu sancto in aliquo monasterio, vel regulari canonia se saluare voluerit, etiam Episcopo suo contradicente, eat liber nostra auctoritate. 19. q. 2. c. *Duæ sunt lege & me.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est †, obligatio voti perpetui præfertur omni alij obligationi. Obligari autem voto perpetuo & solenni ad vacandum diuinis obsequiis, competit proprie episcopis, & religiosis. Presbyteri autem curati, & archidiaconi non obligantur voto perpetuo & solenni ad curam animarum retinendam: sicut ad hoc obligantur Episcopi. Vnde Episcopi præsulatum non possunt deserere, quacumque occasione, absque auctoritate Romani Pontificis * : vt habetur extra de regularibus & transeuntibus ad religiones, cap. licet. Archidiaconi autem & presbyteri curati, possunt libere abrenuntiare Episcopo curam eis commissam, absque speciali licentia Papæ, qui solus potest in votis perpetuis dispensare. Vnde manifestum est, quod archidiaconis & presbyteris curatis licet ad religionem transire. a. 3. *ad* 3. & q. 88. a. 12. ad 1. * *in decret.* l. 3. ti. 31. c. licet. Et est 18. *in ordine.*

Ad primum ergo dicendum, quod presbyteri curati, & archidiaconi obligauerunt se ad curam agendam subditorum, quamdiu retinent archidiaconatum vel parochiam. Non autem obligauerunt se ad hoc, quod perpetuo archidiaconatum, vel parochiam teneant.

Ad secundum dicendum, quod sicut Hieronym. dicit contra Vigil. * Quamuis à te linguæ, vipereæ morsus fœuissimos patiantur, scilicet religiosi, quibus tu argumentaris & dicis: Si omnes se clauserint & fuerint in solitudine, quis celebrabit Ecclesias? Quis seculares homines lucrifaciet? Quis peccantes ad virtutes poterit cohortari? Hoc enim modo si omnes tecum fatui sint, sapiens esse quis poterit? Et virgini- * *Non me3 motu à fe- ne, incipiẽ- ha: epist. Multa in orbe mõ- stra, t. 3.*

tas non erit approbanda. Si enim virgines omnes fierint, & nuptiæ non fuerint, interibit genus humanum. Rara est virtus, nec à pluribus appetitur. Patet ergo quod hic timor stultus est: puta, si aliquis timeret haurire aquam, ne flumen deficeret.

(Ad Tertium sic ut ad Primum.)

915 *Art. 8. Verum liceat de vna religione transire ad aliam?*

4.d.27.q.2.a.1.q.1.ad 3.& d.3.c.7.1.a.4.q.3.ad 2. *glos. interl. ibid.

AD octauum sic procedit. Videtur, quod non liceat de vna religione transire ad aliam, etiam arctiorem. Dicit enim Apostolus ad Hebræos decimo, Non deserentes collectionem nostram, sicut est consuetudinis quibusdam: gloss. * qui scilicet vel timore persecutionis cedunt, vel propria præsumptione à peccatoribus vel imperfectis, vt iusti videantur, recedunt. Sed hoc videntur facere qui de vna religione transeunt ad aliam perfectiorem. Ergo videtur hoc esse illicitum.

¶ 2. Præterea, Professio monachorum est arctior, quam professio regularium canonicorum: vt habetur extra de statu monachorum † & canonicorum regularium, c. Quod Dei timorem. Sed non licet alicui transire de statu canonicorum regularium ad statum monachorum. Dicitur enim in Decretis 19. *quæst.3. Mandamus & vniuersaliter interdicimus, ne quis canonicus regulariter professus, nisi, quod absit, publice lapsus fuerit, monachus efficiatur. Ergo videtur, quod non liceat alicui transire de vna religione ad aliam maiorem.

in de.v.t. lib.3. tit. 35.c.5. & med. * causa 19. qu.3. ex. Mandamus.

¶ 3. Præterea, Tamdiu obligatur aliquis ad implendum quod vouit, quamdiu potest licite illud implere: sicut si aliquis vouit continentiam seruare, etiam post contractum matrimonium per verba de præsenti, ante carnalem copulam tenetur implere votum: quia hoc potest facere religionem intrando. Si ergo aliquis licite potest transire de vna religione ad aliam, tenebitur hoc facere, si ante hoc vouerit existens in seculo. Quod videtur esse inconueniens: quia ex hoc plerumque scandalum generari posset. Ergo non potest aliquis religiosus de vna religione transire ad aliam arctiorem.

2 Sq.4.a.6. *virgines sacræ.

SED contra est, quod dicitur in Decr. 20. quæst. 4.† Virgines sacræ si pro lucro animæ suæ propter districtiorem vitam, ad aliud monasterium pergere disposuerint, ibi denique commanere decreuerint: sancta synodus concedit. Et eadem ratio videtur esse de quibuscumque religiosis. Ergo potest aliquis licite transire de vna religione ad aliam.

RESPONDEO dicendum, quod transire de religione ad religionem nisi propter magnam vtilitatem vel necessitatem, non est laudabile. Tum quia ex hoc plerumque scandalizantur illi qui reliquuntur. Tum etiam quia facilius proficit aliquis in religione quam consueuit, quam in illa quam non consueuit, cæteris paribus. Vnde in collationibus patrum Abbas Nestorius dicit *, Vnicuique vtile est, vt secundum propositum quod elegit, summo studio ac diligentia ad operis arrepti perfectionem peruenire festinet, & nequaquam à sua, quam elegit semel professione discedat. Et postea subdit *, rationem assignans: Impossibile namque est vnum & eumdem hominem simul vniuersis fulciri virtutibus. Quas si quis voluerit pariter acceptare, in id incidere cum necesse est, vt dum omnes sequitur, nullam integre consequatur. Diuersæ enim religiones præeminent secundum diuersa virtutum opera. Potest tamen aliquis laudabiliter de vna religione transire ad aliam, triplici ex causa. Primo quidem zelo perfectioris religionis. Quæ quidem excellentia, vt supra dictum est *, non attenditur secundum solam arctitudinem, sed principaliter secundum id ad quod religio ordinatur, secundario vero secundum discretionem obseruantiarum debito fini proportionatarum. Secundo, propter declinationem religionis à debita perfectione: puta si in aliqua religione arctiori incipiant religiosi remissius viuere, laudabiliter transit aliquis ad religionem etiam minorem, si melius obseruetur. Vnde in collationibus patrum Abbas Ioan. * de seipso dicit, quod à vita solitaria in qua professus fuerat, transiit ad minorem, scilicet eorum qui viuunt in societate, propter hoc, quod vita eremitica cœperat declinare & laxius obseruari. Tertio propter infirmitatem vel debilitatem, ex qua interdum prouenit, quod non potest aliquis arctioris religionis statuta seruare, posset autem seruare statuta religionis laxioris. Sed in his tribus casibus potest esse differentia. Nam in primo casu debet quidem propter humilitatem licentiam petere, quæ tamen ei negari non potest: dummodo constet illam religionem esse arctiorem. Si verò de hoc probabiliter dubitetur, est in hoc superioris iudicium inquirendum: vt habetur extra, de regularibus & transeuntibus * ad religionem, cap. licet. Similiter requiritur superioris iudicium in secundo casu; in tertio verò casu est etiam necessaria dispensatio.

Ad primum ergo dicendum, quod illi qui ad arctiorem religionem transeunt, non faciunt hoc præ-

* in collat. 14. c. 5. in princ.
* in collat. 14. c. 6.
* q. præced. ar. 6.
* in coll. 19. cap. 3. 5. & 6.
* in decr. l. 3. tit. 31. c. licet, & est 18. in ord.

sumptuose, vt iusti videantur : sed deuote, vt iusti sint.

Ad secundum dicendum, quod vtraque religio, scilicet monachorum & canonicorum regularium ordinatur ad opera vitæ contemplatiuæ : inter quæ præcipua sunt ea quæ aguntur in diuinis mysteriis, ad quæ ordinatur directe ordo canonicorum regularium, quibus per se competit, vt sint clerici religiosi. Sed ad religionem monachorum non per se competit, vt sint clerici, vt habetur in Decr. ° 16. q. 1. Et ideo quamuis ordo monachorum sit arctioris obseruantiæ, si monachi essent laici, liceret transire ab ordine monachorum ad ordinem canonicorum regularium : secundum illud Hier. ad Rusticum monachum †, Sic viue in monasterio, vt clericus esse merearis. Non autem è conuerso habetur in Decr. 16. q. 1. iti Decr. inducto °. Sed si monachi sint clerici sacris mysteriis obsequentes, habent id quod est canonicorum regularium, cum maiori arctitudine. Et ideo transire licitum erit de ordine canonicorum regularium ad ordinem monachorum, petita tamen superioris licentia, vt dicitur 19. q. 2. c. Statuimus †.

19 q. 1. c. 2. Nemo potest, & c. 6. alia causa. † De vitâ & honestate cleric. c. 1. ° 16. q. 1. c. Sic vos. 19 q. 1. c. 2. Statuimus.

Ad tertium dicendum, quod votum solemne quo quis obligatur minori religioni, est fortius, quam votum simplex, quo quis astringitur maiori religioni. Posset votum enim simplex si contraheret aliquis matrimonium, non dirimeretur, sicut posset votum solemne. Et ideo ille qui iam professus est in minori religione, non tenetur implere votum simplex quod emisit de intrando religionem maiorem.

9.16

Art. 9. *Vtrum aliquis debeat alios inducere ad religionem intrandum ?*

Quol. 3. a. 14. & 14. c. 5. 8. 3

AD nonum sic proceditur. Videtur, quod nullus debeat alios inducere ad religionem intrandum. Mandat enim Beatus Benedictus * in regula sua, quod venientibus ad religionem non sit facilis præbendus ingressus : sed probandum est, an spiritus ex Deo sint. Et hoc etiam docet Cassianus in 4. lib. de Institutis * cœnobiorum. Multo ergo minus licet aliquem ad religionem inducere.

lib. 4. c. 3.

¶ 2. Præterea, Matth. 23. Dominus dicit, Væ vobis qui circuitis mare & aridam, vt faciatis vnum proselytum; & cum factus fuerit, facitis eum filium gehennæ duplo, quam vos. Sed hoc videntur facere qui homines ad religionem inducunt. Ergo videtur hoc esse vituperabile.

¶ 3. Præterea, Nullus debet aliquem inducere ad id quod pertinet ad eius detrimentum. Sed

illi qui inducuntur aliquem ad religionem, quandoque ex hoc incurrunt detrimentum: quia quandoque sunt obligati ad maiorem religionem. Ergo videtur, quod non sit laudabile aliquos inducere ad religionem.

SED contra est, quod dicitur Exod. 26. Cortina cortinam trahat. Debet ergo vnus homo alium trahere ad Dei obsequium.

RESPONDEO dicendum, quod inducentes alios ad religionem non solum non peccant, sed magnum præmium merentur. Dicitur enim Iacob. vlt. Qui conuerti fecerit peccatorem ab errore viæ suæ, saluabit animã eius à morte, & operiet multitudinem peccatorum. Et Dan. 12. dicitur, quod qui ad iustitiam erudiunt plurimos, erunt quasi stellæ in perpetuas æternitates. Posset tamen contingere circa huiusmodi inductionem triplex inordinatio. Primo quidem si violenter aliquis alium ad religionem cogeret: quod prohibetur in Decret. 23. quæst. 3. * Secundo si aliquis simoniace alium ad religionem trahat muneribus datis, vt prohibetur in Decret. * ibidem quæst. 2. cap. Quam pio. Nec tamen ad hoc pertinet, si aliquis alicui pauperi necessaria subministret in seculo, nutriens eum ad religionem, vel si sine pacto aliqua munuscula tribuat ad familiaritatem captandam. Tertio si mendaciis eum alliciat. Imminet enim sic inducto periculum, ne cum se deceptum inuenerit retrocedat, & sic fiant nouissima illius hominis peiora prioribus, vt dicitur Lucæ 11.

expressius 1. q. 2. c. Quapio. Gr. Nol. in Abbas.

Ad primum ergo dicendum, quod illis qui ad religionem inducuntur, nihilominus reseruatur probationis tempus, in quo difficultates religionis experiuntur. Et sic non facilis aditus eis datur ad religionis ingressum.

Ad secundum dicendum, quod secundum Hilar. * verbum illud Domini prænuntiatiuũ fuit peruersi studij Iudæorum: quo post Christi prædicationem Gentiles, vel etiam Christianos ad Iudaicum ritum trahendo faciunt dupliciter gehennæ filios: quia scilicet & peccata pristina, quæ commiserunt, in Iudaismo eis non dimittuntur, & nihilominus incurrunt Iudaicæ perfidiæ reatum. Et secundum hoc non facit ad propositum. Secundum Hieronymum * autem hoc refertur ad Iudæos, etiam pro statu illo in quo legalia obseruari licebat, quantum ad hoc quod ille, qui ab eis ad Iudaismum conuertebatur dum esset Gentilis, simpliciter errabat: videns autem magistrorum vitia conuertebatur ad vomitum suum; & Gentilis factus, quasi

Cano. 24. in Matth.

super illum locum. Matt. 9.

quasi prævaricator, maiori pœna sit dignus. Ex quo patet, quod trahere alios ad cultum Dei, vel ad religionem, non est virtuperabile; sed hoc solum quod aliquis ei qui convertitur, det malum exemplum, unde peior efficiatur.

Ad tertium dicendum, quod in maiori includitur minus. Et ideo ille, qui est obligatus voto vel iuramento ad ingressum minoris religionis, potest licite induci ad hoc, quod ad maiorem religionem transeat, nisi sit aliquid speciale, quod impediat, puta infirmitas, vel spes maioris profectus in minori religione. Ille vero qui est obligatus voto, vel iuramento ad ingressum maioris religionis: non potest licite induci ad minorem religionem, nisi ex aliqua speciali causa euidenti, & hoc cum dispensatione superioris.

917 Art. 10. *Vtrum sit laudabile, quod aliquis religionem ingrediatur absque multorum consilio, & diuturna deliberatione præcedenti?*

AD decimum sic proceditur. Videtur, quod non sit laudabile, quod aliquis religionem ingrediatur absque multorum consilio & diuturna deliberatione præcedenti. Dicitur enim 1. Ioan. 4. Nolite credere omni spiritui, sed probate spiritus si ex Deo sint. Sed quandoque propositum religionem intrandi non est ex Deo: cum frequenter per exitum religionis dissoluatur. Dicitur enim Actuum quinto, Si est hoc consilium ex Deo, non poteritis dissoluere illud. Ergo videtur, quod magna examinatione præcedente debeat aliqui religionem intrare.

¶ 2. Præterea, Prou. 25. dicitur, Causam tuam tracta cum amico tuo. Sed maxime videtur hominis esse causa, quæ pertinet ad mutationem status. Ergo videtur, quod non debeat aliquis religionem intrare, nisi prius cum amicis suis tractet.

¶ 3. Præterea, Dominus Luc. 14. inducit similitudinem de homine, qui vult turrim ædificare, quod prius sedens computat sumptus, qui sunt ei necessarij, si habeat ad perficiendum, ne forte insultetur ei: Quia hic homo cœpit ædificare, & non potuit consummare. Sumptus autem ad turrim ædificandam (vt Augustinus dicit in epistola ad Lætam † (nihil est aliud, quàm vt renuntiet vnusquisque omnibus quæ sunt eius. Contingit autem quandoque quod hoc multi non possunt, & similiter alias religionis obseruantias portare: in cuius figura 1. Reg. 17. dicitur, quod Dauid non poterat incedere in armis Saulis: quia non habebat vsum. Ergo videtur, quod non debeat aliquis religionem intrare,

Ep. 38. nō multum remote à pr. to. 2.

rare, nisi diuturna deliberatione præmissa, & multorum consilio habito.

SED contra est quod dicitur Matthæi quarto, quod ad vocationem Domini Petrus & Andreas continuo relictis retibus secuti sunt eum. Vbi Chrysostomus dicit super Matthæum *, Talem obedientiam Christus quærit à nobis, vt neque instanti tempore moremur. *hom. 14. in Matt. ante med.*

RESPONDEO dicendum, quod diuturna deliberatio, & multorum consilia requiruntur in magnis & dubiis, vt Philosophus dicit in tertio Ethicor.* In his autem, quæ sunt certa & determinata, non requiritur consilium. Circa ingressum autem religionis tria possunt considerari. Primo quidem ipse religionis ingressus secundum se: & sic certum est, quod ingressus religionis est melius bonum. Et qui de hoc dubitat, quantum est in se, derogat Christo, qui hoc consilium dedit. Vnde Augustinus dicit in libro de verbis Domini *, Vocat te Oriens, id est, Christus: & tu attendis Occidentem, id est, ad hominem mortalem & errare potentem. Alio modo potest considerari religionis ingressus per comparationem ad vires eius, qui est religionem ingressurus. Et sic etiam non est locus dubitationis de ingressu religionis: quia illi qui religionem ingrediuntur, non confidunt in sua virtute se posse subsistere, sed auxilio virtutis diuinæ: secundum illud Isai. 40. Qui sperant in Domino, mutabunt fortitudinem, assument pennas sicut aquilæ: current, & non laborabunt: ambulabunt, & non deficient. Si tamen sit aliquod speciale impedimentum, puta, infirmitas corporalis, vel onera debitorum, vel aliqua huiusmodi: in his requiritur deliberatio & consilium, cum his de quibus speratur quod prosint & non impediant. Vnde dicitur Eccles. 37. Cum viro irreligioso tracta de sanctitate, & cum iniusto de iustitia: quasi dicat, non. Vnde sequitur, Non attendas his in omni consilio, sed cum viro sancto assiduus esto. In quibus tamen non est diuturna deliberatio habenda. Vnde Hieronymus dicit in epistola ad Paulinum *, Festina quæso te, & hærentis in salo nauiculæ funem magis præscinde, quam solue. Tertio autem modo considerari potest modus religionem intrandi, & quam religionem aliquis ingredi debeat. Et de talibus potest haberi etiam consilium cum his qui non impediant. *tom. 2. lib. 3. c. 3. tom. 5. in serm. 70. de verbis Domini. tit. 10. epist. 4. ad Rust. Narbon. tom. 4.*

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, Probate spiritus si ex Deo sint, locum habet in his, quæ dubia sunt, vtrum spiritus Dei sit: sicut,

dubium

dubium poteſt eſſe his qui iam ſunt in religione, vtrum ille qui religioni ſe offert, ſpiritu Dei ducatur, an ſimulate accedat : & ideo debent accedentem probare, vtrum diuino ſpiritu moueatur. Sed illi qui ad religionem accedit, non poteſt eſſe dubium, an propoſitum de ingreſſu religionis in corde eius exortum ſit à ſpiritu Dei : cuius eſt ducere hominem in terram rectam. Nec propter hoc, oſtenditur non eſſe ex Deo, quod aliqui retrocedunt. Non enim omne quod à Deo eſt, incorruptibile eſt. Alioquin creaturæ corruptibiles non eſſent ex Deo, vt Manichæi dicunt. Neque etiam aliqui qui habent à Deo gratiam, poſſent illam amittere : quod etiam eſt hæreticum. Sed conſilium Dei eſt indiſſolubile : quo etiam corruptibilia & mutabilia facit : ſecundum illud Iſaiæ 46. Conſilium meum ſtabit, & omnis voluntas mea fiet. Et ideo propoſitum de ingreſſu religionis non indiget probatione ; vtrum ſit à Deo : quia certa diſcuſsione non eget: vt dicit gloſſa *, ſuper illud 1. ad Theſſ. vlt. Omnia probate. *Glo. interl. ibid.*

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut caro concupiſcit aduerſus ſpiritum, vt dicitur ad Galatas quinto: ita etiam frequenter amici carnales aduerſantur profectui ſpirituali : ſecundum illud Michææ ſeptimo, Inimici hominis domeſtici eius. Vnde Cyrillus exponens illud Luc. 9. Permitte me renuntiare his qui domi ſunt, dicit : Quærere renuntiare his qui domi ſunt, oſtendit, quod vtcumque diuiſus ſit. Nam communicare proximis, & conſulere nolentes æqua ſapere, indicat adhuc vtcumque languentem, & retrocedentem. Propter quod audit à Domino, Nemo cum poſuerit manum ad aratrum & aſpexerit retro, habilis eſt ad regnum Dei. Aſpicit enim retro, qui dilationem quærit, occaſione redeundi domum, & cum propinquis conferendi.

Ad tertium dicendum, quod per ædificationem turris ſignificatur perfectio Chriſtianæ vitæ. Abrenuntiatio autem propriorum eſt ſumptus ad ædificandam turrim. Nullus autem dubitat vel deliberat, an velit habere ſumptus, vel an poſsit turrim ædificare, ſi ſumptus habeat. Sed hoc ſub deliberatione ponitur, an aliquis ſumptus habeat. Similiter ſub deliberatione cadere non oportet, vtrum aliquis debeat abrenuntiare omnibus quæ poſsidet : vel ſi hoc faciendo ad perfectionem peruenire poſsit. Sed hoc cadit ſub deliberatione, vtrum hoc quod facit, ſit abrenuntiare omnibus quæ poſsidet : quia nisi abrenuntiauerit, quod eſt ſumptus habere, non poteſt (vt ibidem ſubditur)

Chri

Christi esse discipulus : quod est turrim ædificare. Timor autem eorum qui trepidant, an per religionis ingressum possint ad perfectionem peruenire, esse irrationabilis, ex multorum exemplo conuincitur. Vnde Aug. dicit 8. Confess.* Aperiebatur ab ea parte, qua intenderem faciem, & quo transire trepidabam, casta dignitas continentiæ, honeste blandiens, vt venirem, neque dubitarem; & extendens ad me suscipiendum & amplectendum pias manus, plenas gregibus bonorum exemplorum. Ibi tot pueri & puellæ: ibi iuuentus multa, & omnis ætas, & graues viduæ, & virgines anus. Irridebat me irrisione exhortatoria: quasi diceret, Tu non poteris quod isti & istæ? An isti & istæ in semetipsis possunt, & non in domino Deo suo? Quid in te stas, & non stas? Proiice te in eum. Noli metuere. Non se subtrahet vt cadas: proiice te securus, & excipiet te, & sanabit te. *l. 8. c. 11. & me. l. 1.*

Exemplum autem illud, quod inducitur de Dauid, non facit ad propositum: quia arma Saulis, sicut glossa dicit *, sunt legis sacramenta, tanquam onerantia. Religio autem est suaue iugum Christi: quia vt Gregorius dicit in quarto Moralium †, Quid graue mentis nostræ ceruicibus imponit, qui vitare omne desiderium quod perturbat præcipit: qui declinari laboriosa mundi huius itinera monet? Quod quidem suaue iugum super se tollentibus refectionem diuinæ fruitionis repromittit, & sempiternam requiem animarum. Ad quam nos perducat ipse qui promisit, Iesus Christus Dominus noster: qui est super omnia Deus benedictus in secula. *1. Reg. c. 17. inter. lin. super id, Deposuit ea.* †*l. 4. Moral. c. 39. in med.*

Secundi Voluminis Secundæ Secundæ Partis Summæ Totius Theologiæ S. Thomæ Aquinatis.

FINIS.

WIDENER LIBRARY
HX IQWX U

his book should
library on or befo
d below.
five cents a day is incurred
beyond the specified